

# ZNAK

M I E S I E C Z N I K

ZNAK  
MIESIĘCZNIK  
REDAKCJA  
KRAKÓW

- Witold Gombrowicz . . . . . P R Z E W O D N I K  
W SZEŚĆ GODZIN I KWADRANS  
FILOZOFII
- Andrzej Śl. Kowalczyk . . . . . G O M B R O W I C Z  
I H U S S E R L
- Kazimierz Nowosielski . . . . . H I O B O W E W O Ł A N I E  
JÓZEFA WITTLINA
- Janusz Kryszak . . . . . Z D Y S Z A N A M O W A  
C O D Z I E N N O Ś C I
- Maria Danilewicz Zielińska . . . . . C A M Ō E S , C Z Y L I T R Y U M F P O E Z J I
- Henryk Wereszycki . . . . . W O B E C P I Ę S U D S K I E G O
- Lech Mażewski . . . . . C H R Z E Ś C I J A Ń S T W O  
A I D E A R Z A D Ó W W I Ę K S Z O Ś C I

STEFAN KIENIEWICZ: KOŚCIÓŁ, WŁADZA, SPOŁECZEŃSTWO — W UBIĘ-  
GŁYM STULECIU ● JAN ST. MIŚ: DUCHOWIEŃSTWO A SPRAWA NARODO-  
WA (1764—1864) ● STANISŁAW BORZYM: MOCHACKIEGO WIR IDEI ●  
MARIAN ZACZYŃSKI: ODKRYWANIE ZDZIECHOWSKIEGO ● KAZIMIERZ Z.  
SOWA: HISTORIA I SOCJOLOGIA SOCJOLOGII POLSKIEJ ● RYSZARD LE-  
GUTKO: LIBERAŁOWIE I KONSERWATYŚCI W OCZACH OSIATYŃSKIEGO ●  
TOMASZ SCHOEN: O KSIĄŻCE BARBARY WARD ● JAN GALAROWICZ: ZA-  
DOMOWIĆ SIĘ W KRAJNIE WARTOŚCI ● JACEK GISZCZAK: GRY ANDRZEJA  
KALISZEWSKIEGO ● KRZYSZTOF ŚLIWIŃSKI: PRZEGLĄD KRAJOWY I ZA-  
GRANICZNY

KRAKÓW

ROK XXXVI MAJ-CZERWIEC (5-6) 1984

354-355

## W NUMERZE:

**„Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans” Witolda Gombrowicza, wysoce nieakademicki wykład filozofii europejskiej od Schopenhauera do Heideggera, powstał w czasie ostatniej choroby pisarza, na użytek jego żony Rity i Dominika de Roux. Wykłady, pomyślane jako szczególna „terapia zajęciowa” wciągały go coraz bardziej, „zaczął nas nawet odpytywać” — pisze de Roux. Śmierć nie pozwoliła mu ich dokończyć. Częściowy ich zapis umieszczony został w wydany przez wydawnictwo „L’Herne” zbiorowym tomie „Gombrowicz” — niniejsza publikacja jest jego pierwszym polskim tłumaczeniem.**

**Relację pomiędzy postawą wobec świata, której wyrazem jest gombrowiczowski „Dziennik”, a husserlowską fenomenologią analizuje Andrzej St. Kowalczyk.**

**Liryce Józefa Wittlina i jej przemianom, a także przeobrażeniom światopoglądu poety, których te przemiany były wyrazem, poświęcony jest esej Kazimierza Nowosielskiego.**

**Wiersze Wacława Iwaniuka i Mariana Czuchnowskiego oraz reprezentowany przez nie nurt poezji emigracyjnej szukający oparcia i ocalenia w „elementarnym porządku zwykłej codzienności” stanowią przedmiot szkicu Janusza Kryszaka.**

**Życie i dzieło Camoesa, największego poety Portugalii, którego 400-lecie śmierci obchodzono w roku 1980, a także dzieje polskiej recepcji jego poezji przedstawia Maria Danilewicz Zielińska.**

**„Wspomnienie mówione” profesora Henryka Wereszyckiego to fascynujący dokument, w którym postać i działalność Józefa Piłsudskiego i jego współpracowników, widziane oczami ich krytycznego zwolennika, stają się punktem wyjścia dla szerszej refleksji historycznej.**

**Stosunek chrześcijaństwa do jednej z podstawowych zasad demokratycznych, jaką jest zasada rządów większości, rozpatruje Lech Mażewski.**

# ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

**ZNAK**  
MIESIĘCZNIK  
REDAKCJA  
KRAKÓW, MIMA 6

KRAKÓW

ROK XXXVI

NR 354—355 (5—6)

MAJ—CZERWIEC 1984

## TREŚĆ ZESZYTU:

- 579 ● Witold Gombrowicz  
PRZEWODNIK PO FILOZOFII W SZEŚĆ GODZIN  
I KWADRANS (FRAGMENTY).  
Z PRZEDMOWĄ CLAUDE'A JANNOUD I NOTĄ  
DOMINIKA DE ROUX  
Tłum. z francuskiego Bogdan Baran
- 611 ● Andrzej St. Kowalczyk  
GOMBROWICZ I HUSSERL  
O FENOMENOLOGICZNYCH INSPIRACJACH  
W DZIENNIKU
- 629 ● Kazimierz Nowosielski  
HIOBOWE WOŁANIE JÓZEFA WITTLINA
- 647 ● Janusz Kryszak  
ZDYSZANA MOWA CODZIENNOŚCI  
(KONKRET ZWYKŁEGO DNIA W POEZJI  
EMIGRACYJNEJ)
- 662 ● Maria Danilewicz Zielińska  
CAMOES, CZYLI TRYUMF POEZJI
- 687 ● Bronisław Maj  
• • •  
(DOSTĄPILI JEDYNIIE ZASŁUŻONEJ KARY...)
- 688 ● Henryk Wereszycki  
WOBEC PIŁSUDSKIEGO  
WSPOMNIENIE MÓWIONE — NOTOWAŁ  
MIROŚLAW DZIELSKI
- 720 ● Lech Mażewski  
CHRZEŚCIJAŃSTWO A IDEA RZĄDÓW WIĘKSZOŚCI

TEMATY I REFLEKSJE

- 737 ● Stanisław Dąbrowski  
MEDYTACJA A KONTEMPLACJA

CZYTANE DZISIAJ

- 745 ● Bogdan Baran  
FERDY DURKEE

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

- 748 ● Stefan Kieniewicz  
KOŚCIÓŁ, WŁADZA, SPOŁECZEŃSTWO —  
W UBIEGŁYM STULECIU
- 754 ● Jan St. Miś  
DUCHOWIEŃSTWO A SPRAWA NARODOWA  
(1764—1864)
- 764 ● Stanisław Borzym  
MOCHNACKIEGO WIR IDEI
- 776 ● Marian Zaczyński  
ODKRYWANIE ZDZIECHOWSKIEGO
- 785 ● Kazimierz Z. Sowa  
HISTORIA I SOCJOLOGIA SOCJOLOGII POLSKIEJ
- 789 ● Ryszard Legutka  
LIBERAŁOWIE I KONSERWATYŚCI W OCZACH  
OSIATYŃSKIEGO
- 796 ● Tomasz Schoen  
NADZIEJE I ZŁUDZENIA PROGRESYWIZMU  
O KSIĄŻCE BARBARY WARD
- 803 ● Jan Galarowicz  
ZADOMOWIĆ SIĘ W KRAINIE WARTOŚCI
- 816 ● Jacek Giszczak  
GRY ANDRZEJA KALISZEWSKIEGO
- 822 ● Krzysztof Śliwiński  
PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY
- 828 ● Dans ce numéro
- 830 ● Książki nadesłane

## PRZEWODNIK PO FILOZOFII W SZEŚĆ GODZIN I KWADRANS (FRAGMENTY)

### PRZEDMOWA

Poniższe „wykłady z filozofii” są owocem choroby Gombrowicza. Nie mogąc wówczas pisać, nudził się. Dominique de Roux postanowił poprosić go o kurs z zakresu filozofii.

Gombrowicz, niczym współczesny Sokrates, głosił ze swego łóżka wiedzę nader nieortodoksyjną. W swej postawie profesjonalnego wykładowcy posuwał się do odpytywania swojego „ucznia” z poprzednich wykładów i do udzielania mu napomnień, gdy odpowiedzi były zbyt „niezadowolające”. „Wykłady” — improwizowane — świadczą o wiedzy filozoficznej zupełnie wyjątkowej jak na „amatora”. Niewielu pisarzy, prócz tych zajmujących się profesjonalnie filozofią, potrafi tak żywo i z taką biegłością rozprawić o wielkich systemach.

Można więc mówić o niewątpliwym powołaniu filozoficznym Gombrowicza. Nie przyłączał się on do poglądu, że w obliczu samowystarczalności nauk i w myśl pozytywistycznej humanistyki filozofia jest bezużyteczna i nieinteresująca. Filozofia stanowi naturalne i niczym nie dające się zastąpić zajęcie człowieka. Gombrowicz dzielił pogląd Valéry'ego, że filozof to pewnego rodzaju artysta — w tej mianowicie mierze, iż zamiast akceptować jej sprzeczności, stara się je — rozpaczliwie, nielogicznie — przeciążyć.

- Wielkim grzechem Francuzów jest, że poddani swym zasadom moralnym przechodzą obok wielkich odkryć, nie dostrzegając ich lub nie starając się ich zgłębić. Znaczące, że wszyscy omawiani w tekście wielcy filozofowie są — z wyjątkiem Sartre'a — Niemcami. Tylko ci bowiem dokonują przewartościowywania wartości, tylko oni mają odwagę badać nieznaną ląd.

Gombrowicz ma swych ulubieńców. Niezbyt przypadł mu do gustu Nietzsche. „Wieczny powrót” i „nadezłowiek”, nie pobudzają wyobraźni Gombrowicza. Czyni on spostrzeżenie, że nie mówiłoby się dziś tyle o Heglu, gdyby nie jego rozważania na temat dziejów. Marksowi Gombrowicz przepowiada obojętnie zapomnienie. Do Schopenhauera żywi uczucie miłości bez złudzeń. Wie, że epoka nie poszła za nim w tej kwestii i że tym razem ma ona cał-

kowitą słuszność. Schopenhauer był jednak kimś więcej niż filozofem. Napisał kilka książek genialnych, dziwnych, gdzie niekiedy myśl mierna sąsiaduje z wglądem wprost oszołamiającym. Zdaniem Gombrowicza Schopenhauer ma jedną nadzwyczaj istotną zasługę. To jedyny filozof zdolny pojąć bezinteresowność artysty, pozwalającą temu ostatniemu wykradać egzystencji jej tajemnice.

Obok Schopenhauera i Nietzschego zaszczyt bycia „naturalizowanym” Polakiem przypada w udziale Kantowi. Gombrowicz wygłasza nader kontrowersyjną tezę, że Kant oparł się owej wielkiej trwodze metafizycznej, która przeraziła Kartezjusza. Uważa, że zasługą Kanta jest, iż jedynym przedmiotem współczesnej refleksji filozoficznej uczynił zjawiska. Docenia niezrównany talent królewieckiego mieszczanina, talent, z jakim ten ostatni czynił wyłom w murze myśli.

Gombrowicz darzył także szacunkiem Husserla. Fenomenologia umożliwiła konceptualizację kilku zasadniczych intuicji pisarza. Świadomości zwrócona została jej godność i wszechwładność. Przede wszystkim metoda Husserla pozwoliła Heideggerowi i Sartre’owi w terminach filozoficznych opisywać i analizować egzystencję. Rozprawa Byt i nicłość wprawiła autora Ferdydurke w ogromne zdumienie. Odnalazł on w niej tę nicłość, tę pustkę między świadomością a rzeczami — wystrój jego pierwszej, wielkiej powieści, którą cenił sobie bardziej niż inne; odnalazł tam także obraz egzystencji niezgłębionej i nieuchwytniej, wymykającej się wszelkiej systematyzacji.

Gombrowicz cenił sobie to, że pozycję wyróżnioną egzystencjalizm przyznawał podmiotowi, ale chwalił także wysiłek likwidacji „ja” przez strukturalistów. Swoistość — i wielkość — filozofii tkwi bowiem w tym, że nie jest ona do końca zdecydowana, oscyluje między skrajnościami. Gombrowicz igrał z nią przez całe swe udęczone i pełne ironii życie.

Claude Jannoud

## SCHOPENHAUER

Wykład czwarty — czwartek, 1 maja 1969

Po Kancie ruch myśli ukształtował się w następujący ciąg:

Fichte

Schelling

Hegel

Idealizm niemiecki

Dlaczego „idealizm”? Jest to bowiem filozofia subiektywistyczna, która zajmuje się ideami, ale nie w sensie powiedzonka „Małgosia to idealistka”.

Kant miał dwóch kontynuatorów (rzecz niezwykła) całkowicie się między sobą różniących:

Schopenhauer

Nietzsche

Artur Schopenhauer (wiek XIX)

Urodzony w Gdańsku.

Zaadoptował system kantowski, ale odmieniwszy go ogromnie; różnica następująca:

Po Kancie wszyscy filozofowie chcieli się zajmować rzeczą w sobie, absolutem. A Schopenhauer przychodzi i mówi: „Oto jak nikt nie wie, co to jest rzecz w sobie, a ja — ja wiem”. Świat cały zdumiony, a on mówi: Wiem to na mocy intuicji wewnętrznej. Intuicja oznacza wiedzę bezpośrednią — nie wiedzę rozumową, lecz „absolutną”. Rozumowanie Schopenhauera jest następujące:

Człowiek jest rzeczą. A zatem skoro ja sam jestem rzeczą, to muszę poszukiwać w swojej intuicji, w swoim absolutie tego, czym w mej istocie jestem. „I wiem, powiada Schopenhauer, że rzeczą we mnie najbardziej elementarną, najbardziej podstawową, jest wola życia”. Tu otwiera się brama przed nowym myśleniem filozoficznym, w którym filozofia przestaje być intelektualnym dowodzeniem, a wkracza w bezpośredni kontakt z życiem. Dla mnie (a we Francji prawie nikt nie dzieli ze mną tego poglądu) jest to moment szczególnie ważny, moment otwierający perspektywę na wolę mocy u Nietzschego i na całą filozofię egzystencjalną. Trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że system metafizyczny Schopenhauera nie utrzymał się, gdyż Schopenhauer niczego trwałego w ten sposób nie wyraził. Jest tak, jak sędzę, z tego powodu, że sam Schopenhauer nie przetrwał jako filozof.

No ale co to jest filozofia? Żaden system filozoficzny nie trwa długo. Jednakże według mnie filozofia posiada najwyższą wartość organizowania świata poprzez wizję.

Jest na przykład uniwersum kantowskie lub heglowskie (szczególnie imponujące), uniwersum Nietzschego; Schopenhauer jest istotny w tym właśnie sensie. Przejdźmy od tej wizji Schopenhauera do jego świata. Tam właśnie filozofia po raz pierwszy dotyka życia.

Czym jest wola życia u Schopenhauera?

On sam stwierdza, że używa tych określeń, gdyż nic lepszego nie przychodzi mu do głowy. Prawdę rzekłszy, jest to raczej wola bycia, bowiem według Schopenhauera nie tylko człowiek i zwie-

rzęta chcą żyć, lecz także i kamień, który stawia opór, światło, które trwa. Schopenhauer mówi, że jest to kantowski *noumen*, absolut.

Istotne: Schopenhauerowi chodzi, w sensie metafizycznym (poza-fizycznym), o jego własną wolę bycia absolutnie identyczną z moją, tu, przy tym stole.

Mówi on, że ta wola życia, aby się przejawić jako zjawisko, musi być w coś przyodziana. Musi bytować w przestrzeni i czasie, tzn. wedle numerycznego porządku rzeczy. Jest jedyna, gdyż świat numeryczny nie zna ni czasu, ni przedmiotu, ni niczego takiego.

Gdy jednak wola życia wchodzi w obręb świata zjawiskowego, tzn. staje się zjawiskiem ograniczonym czasem i przestrzenią, wówczas dokonuje się jej ujednostkowanie.

W wyniku prawa zwanego przez Schopenhauera *principium individuationis* staje się ona jednostkowa, poszczególna.

Podsumowuję: Kant wykazał, że nie możemy przedostać się do świata *noumenów*, np. że niemożliwe jest dowieść istnienia Boga. W tym to sensie Kant mówił, że nasz intelekt jest ograniczony do świata zjawiskowego, tzn. z tej racji, że czas i przestrzeń nie są na zewnątrz nas, lecz są wprowadzane w świat przez podmiot myślący, nie możemy postrzec niczego z nieskończoności, z tego co absolutne — Boga.

*Noumen* może się przejawiać jako zjawisko jedynie w czasie i przestrzeni. Dlatego to Schopenhauer mówi, że wola życia jest *noumenem*, jest poza czasem i przestrzenią, jest w sobie, a może się przejawiać tylko gdy staje się zjawiskiem (ograniczonym czasem i przestrzenią).

A zatem gdy wola życia przejawia się w świecie zjawiskowym, dzieli się na niezliczoną ilość rzeczy, które (jako że każdy chce żyć) pożerają się wzajemnie. Wilk pożera kota, kot mysz itd.

Wielką zasługą Schopenhauera jest to, że rozważał on rzeczy dla ludzi zasadnicze: śmierć, ból i nieustanną walkę, jaką każdy byt musi prowadzić, aby przeżyć.

Zawsze uważałem, że filozofia nie powinna być intelektualistyczna; powinna ona być czymś, co wychodzi od naszej wrażliwości. Np. sam fakt, że jestem, powiedzmy, świadom istnienia tego oto drzewa, nie ma dla mnie żadnego znaczenia, dopóki drzewo to nie sprawi mi przyjemności lub bólu. Tylko w ten sposób staje się ono ważne. Tę właśnie myśl usiłuję wyrazić w wywiadach itp. Znajdujemy się więc w tym momencie w świecie absolutnie tragicznym. Mówi się o Schopenhauerze, że jest pesymistą. To za mało powiedziane! Jest tam wizja imponująca i zarazem tragiczna, która niestety zgadza się z rzeczywistością. I to tak,



że Schopenhauer wywodzi ze swego systemu szereg konsekwencji.

Na przykład: przyroda zajmuje się nie tylko indywiduami, lecz i gatunkiem. Miliony mrówek muszą umrzeć, by stworzyć gatunek. Podobnie jeśli człowiek poświęca się w bitwie, to dla tego właśnie celu. A wreszcie, Schopenhauer miał bzika na punkcie tego prostego faktu, że to kobieta zajmuje się przedłużaniem gatunku. Mówi on, że w miłości nie może być osobistego szczęścia, gdyż jednostka zostaje poświęcona gatunkowi. Powiada też, że znacząca jest uwaga, z jaką młodzieniec ogląda dziewczynę i na odwrót; chcą oni wiedzieć, czy mogliby mieć dzieci „dobrej jakości”.

W płci przeciwnej poszukuje się swego przeciwieństwa; duży nos, mały nos itd. Tak, iż człowiek nie może osiągnąć szczęścia własnego. Jego wola życia zmusza go do pożerania innych lub bycia pożartym przez nich. W konsekwencji Schopenhauer przeprowadza analizę różnych wzniosłych uczuć (np. miłość matki do dziecka) i wykazuje, że wszystkie one szkodzą szczęściu jednostki. Po czym pokazuje również, iż to co zowie się szczęściem lub przyjemnością, nie jest niczym innym, jak zaspokojeniem pewnego braku. Jeśli sprawia ci przyjemność jedzenie befsztyka, to jest tak dlatego, że wcześniej czuleś głód.

Dla Schopenhauera życie jest nieustannym i zbrodniczym nie-domaganiem.

Jak według Schopenhauera wydostać się z tego infernalnego zaklęcia?

Samobójstwo? Nie, to niczemu nie służy, bo zabijając się potwierdzamy tylko naszą wolę życia. Jeśli się bowiem zabijam, to dlatego, że moja wola życia nie została zaspokojona.

Jedyny sposób oderwania się od woli życia to wyrzeczenie. Zabijam w sobie samym moją wolę życia.

To właśnie zawiodło Schopenhauera do filozofii hinduskiej i wschodniej, która głosi kontemplację i wyrzeczenie się życia.

W tym momencie trzeba stwierdzić, że jest to dość sztuczne i że część jego dzieła *Świat jako wola i wyobrażenie* poświęcona filozofii Wschodu jest najmniej przekonująca.

Wykład piąty — piątek 2 maja 1969.

Schopenhauer rozpoznawał dwie możliwości.

1. Uznać wolę życia w pełni uczestnicząc w życiu wziętym wraz z jego okrucieństwami i niesprawiedliwością.
2. Nie samobójstwo, lecz kontemplacja.

Schopenhauer uważał, że kontemplacja świata „tak jakby był

on grą" ma absolutną wyższość nad życiem. Wykazywał to w sposób nadzwyczaj pomysłowy. Ten, kto kontemplanuje świat i kto wpada w zachwyty, jest artystą. W tym sensie artysta przypomina dziecko, także zachwyca się bezinteresownie światem. To dlatego, powiada Schopenhauer, dziecko jest genialne, po prostu — dla tego, że jest dzieckiem. W pierwszych latach dzieciństwa rozwijamy się bardziej niż przez resztę życia. Z tego powodu tylko wschodni yogin (ten, kto uprawia kontemplację) dociera do możliwości przewycięzania życia.

I tu Schopenhauer formułuje teorię sztuki, która moim zdaniem jest najważniejsza ze wszystkich teorii na ten temat. A mówiąc między nami mizerność i przyczynkarstwo rozważań nad sztuką, jakie się prowadzi we Francji, spowodowane są przede wszystkim niezajomością Schopenhauera.

Sztuka ukazuje nam grę sił przyrody tzn. wolę życia. W tej kwestii Schopenhauer jest konkretny. Pyta: dlaczego fronton katedry nas zachwyca, podczas gdy zwykły mur w ogóle nas nie interesuje? Otóż dlatego, że wola życia materii wyraża się poprzez ciężar i opór. A zatem mur nie unaocznia sobą gry sił, gdyż każda cząstka muru ciąży i stawia opór zarazem. Natomiast fronton katedry ukazuje te siły w działaniu, gdyż kolumny wspierają, a kapitele wywierają nacisk. Widać walkę między ciężarem i tym, co stawia opór. To tłumaczy przy tym, dlaczego nie zadowala nas kolumna skrzycona (krzywa). Po prostu dlatego, że nie opiera się ona wystarczająco. Podobnie, kolumna walcowata jest lepsza niż graniasta.

Wszystko to wyjaśnia wam, jak Schopenhauer widzi SZTUKĘ. Jest to kontemplacja, którą on przeciwstawia życiu.

Mówi on także o rzeźbie i stwierdza, że piękno ciała ludzkiego pochodzi z apriorycznej antycypacji opartej na doświadczeniu. Tym bardziej udane jest ludzkie ciało, im lepiej jest dostosowane do swych celów. Dodaje on, że mamy w sobie ideał piękna człowieka polegający na przedłużaniu w przyszłość tego, co uważamy dziś za wartościowe, np. długie nogi. Ta właśnie własność zobowiązuje człowieka do docierania coraz dalej i dalej w zakresie swych zmysłów, zdrowia itd. Można by rzec, iż jest to pewnego rodzaju marzenie o przyszłościowym modelu gatunku.

Schopenhauer twierdzi, że piękno rzeźby greckiej znajdowało wyraz w rozróżnieniu między instynktem seksualnym a pięknem. Jednym słowem, że piękno greckie nie podnieca i na tym polega jego wyższość.

Malarstwo o. Podczas gdy rzeźba zajmowała się przede wszystkim pięknem i urodą, malarstwo poszukuje w człowieku wyrazu, pasji, charakteru. W malarstwie można rozważać zarówno

piękno jak brzydotę. Przykład: stara kobieta. Charakter zapewnia jedność człowieka w dziele malarskim, gdyż charakter jest tym, co jednoczy co do sensu (kierunku), tak by człowiek nie był sprzeczny.

Literatura. Ogólnie biorąc artysta nie działa opierając się na pojęciach logicznych, abstrakcjach, lecz ma on bezpośrednią intuicję woli życia w świecie.

Dlatego to Schopenhauer mówi, że literatura dyskursywna, która chciałaby np. czegoś dowieść, nie nadaje się do niczego. Nie można tworzyć sztuki w oparciu o abstrakcyjne zasady czy pojęcia. Stwierdza on, że gdyby miał coś do powiedzenia na temat np. nieślubnych dzieci, to zrobiłby to w postaci prelekcji, nie zaś w dziele sztuki.

Dzieło sztuki poszukuje konkretności, lecz w konkretności odnajduje ono to co uniwersalne, wolę życia. Przypomnijmy sobie molierowskiego skąpca. Jest to osobowość konkretna, ma swoje życie, kolor włosów itd., lecz poprzez nią możemy dojrzeć skąpstwo w jego istocie powszechnej.

I jeszcze Schopenhauer podaje definicję geniuszu, bardzo podobną do definicji dziecka. Geniusz jest bezinteresowny. Bawi się światem. Odczuwa jego okropności, lecz bawi się nimi. Geniusz nie służy niczemu w życiu praktycznym, gdyż nie zabiega o swój osobisty interes. Jest antyspołeczny, lecz widzi świat lepiej, gdyż patrzy obiektywnie.

Schopenhauer czyni w tym miejscu bardzo dobre porównanie, mówiąc że inteligencja człowieka przeciętnego przypomina latarkę kieszonkową, która oświetla tylko to, czego się szuka, podczas gdy inteligencja wyższa jest jak słońce, które oświetla wszystko. Stąd pochodzi obiektywizm sztuki genialnej. Jest ona bezinteresowna.

Schopenhauer powiedział dużo na temat genialności, np. to że geniusz nie może żyć normalnie, że artyście zawsze coś przeszkadza w życiu: choroba, obłąkanie, ułomność, homoseksualizm itd. (Ludzie inteligentni są bardzo wrażliwi na to, co się o nich mówi). Ja osobiście (Gombrowicz) wyjaśniam to przez fakt, że odczuwa się bardziej to czego nam brak. Przykład: oficer kawalerii nawet nie wie, że jest zdrowy, podczas gdy człowiek chory jak np. Chopin dysponuje ścisłym pojęciem zdrowia, gdyż mu zdrowia brak.

Można spotkać takie fenomeny jak Beethoven, który osobowość miał histeryczną i nieszczęśliwą, a który w swej sztuce tak dobrze wyraża zdrowie, równowagę (bez wątplenia dlatego, że mu ich brakowało).

Ja, Gombrowicz, największą wagę przypisuję antynomii

w sztuce. Artysta winien być tym a zarazem czymś przeciwnym. Szalony, nieporządnny, ale zarazem zdyscyplinowany, zimny, precyzyjny. Sztuka nigdy nie jest jednostronna, zawsze kompensuje ją jej przeciwieństwo.

Schopenhauer to w gruncie rzeczy nie filozofia, lecz intuicja a także moralność. Oburza go, że rokrocznie na jakiejś wyspie Pacyfiku żółwie morskie wychodzą z wody składać jaja na plaży, a tam dzikie psy dopadają żółwi i pożerają je. Mówi on, oto czym jest życie: czymś co się od tysiącleci nieustannie powtarza każdej wiosny.

Dlaczego nie czyta się już Schopenhauera?

Dlaczego nie jest aktualny?

1. Nie przetrwała metafizyka Schopenhauera (pierwsza część dzieła) w postaci tam sformułowanej (wiem, czym jest noumen, jest to intuicja, wola życia).

2. Bez wątpienia także i aspekt arystokratyczny tej filozofii. Dla Schopenhauera istnieją ludzie mierni i ludzie wyżsi. Miernym urągał.

3. Przeciwstawił się (jego filozofia przeciwstawiała się) życiu, podczas gdy z Hegla można wydobyć rzeczy bardzo pożyteczne politycznie, jak to zrobił Marks. Schopenhauer dążył do wyrzeczenia, do zabicia woli życia.

Według mnie, Gombrowicza, jest tajemniczą sprawą to, że książki tak interesujące jak te Schopenhauera (i moje!) nie znajdują czytelników. Schopenhauer nie cierpiał Hegla. Mówił stale: ten bałwan Hegel! I na wyzwanie Heglowi Schopenhauer ustalił porę swoich wykładów w Uniwersytecie Berlińskim na tę samą godzinę co wykłady Hegla — z tym skutkiem, że sala Hegla była zawsze pełna, a Schopenhauera pusta ...

Lecz Hegel i Schopenhauer twierdzili, że geniusz nie może osiągnąć sukcesu, dopóki nie nadejdzie jego czas. Bowiem geniusz jest niezrozumiały i nikomu nie służy.

A więc Schopenhauer i ja — dobrze się pocieszamy!

## HEGEL

Wykład szósty — sobota 3 maja

Biografia nudnawa. Wiek XIX. Profesor w Berlinie.

Kant

Fichte: Filozofia Państwa i prawa.

Schelling: Natura artystyczna. Jego filozofia pod silnym wpływem estetyki i sztuki. Hegel ostro go atakował.

Podstawowa teza Hegla brzmi: co jest rzeczywiste, jest rozumne, co jest rozumne, jest rzeczywiste.

To wcale nie takie trudne. Ideą przewodnią jest, że podmiot jest skorelowany z przedmiotem (zależny od przedmiotu), i że jeden nie może istnieć bez drugiego.

Wyobraźcie sobie, że istnieje tylko rzecz. Gdy nie ma świadomości, rzecz nie istnieje. Na tej właśnie podstawie Hegel buduje swą teorię tego co rzeczywiste. Świat jest rzeczą, jest znany, o ile zostaje przyswojony przez rozum, przez świadomość racjonalną. Hegel daje imponujący obraz tego procesu.

Wyobraźmy sobie, że wchodzę do katedry. Na początku nie widzę nic oprócz wejścia, części ścian, szczegółów architektonicznych, które nie wyjaśniają się same przez się. Widzę katedrę fragmentarycznie. Idę dalej. Gdy się posuwam naprzód, widzę dalsze fragmenty katedry, aż wreszcie docieram do jej drugiego krańca i widzę ją w całości. Odkrywam sens każdego z fragmentów. Katedra przedostała się do mego rozumu, zaistniała. To jest właśnie proces naszego rozwijania się w świecie. Każdego dnia lepiej rozumiemy świat, lepiej zdajemy sobie sprawę z racji poszczególnych fenomenów. Każdorazowo więc świat istnieje dla nas nieco bardziej. Nadejdzie moment końca naszych dziejów, dziejów ludzkiego rodu, gdy świat zostanie w pełni przyswojony. Tego dnia czas i przestrzeń znikną, a związek podmiotu z przedmiotem przemieni się w absolut. Poza czasem i przestrzenią. Nie będzie więcej ruchu.

No więc, plum! Absolut!

Jak widzicie, systemy metafizyczne stanowią struktury dość fantastyczne. Choć systemy te upadają, służą do zrozumienia nieco lepiej rzeczywistości i świata. Ta idea postępu rozumu u Hegla realizuje się poprzez system dialektyczny, który ma dziś wagę największą, a wygląda mniej więcej tak:

Każda teza znajduje swą antytezę na wyższym stopniu [rozwoju]. Ta synteza pojawia się na nowo jako teza, ta zaś ma swoją antynomię itd. itd. A więc jest to prawo rozwoju oparte na [prawie] sprzeczności. Według Hegla umysł nasz jest ufundowany na tej sprzeczności, gdyż jest niedoskonały i zna rzeczywistość tylko częściowo. A zatem jego sądy są niedoskonałe.

Hegel odkrywa tę sprzeczność w samej podstawie umysłu, np. gdy mówimy „wszystko”, musimy przyjąć jednostkowe. Gdy wyobrażamy sobie rzecz czarną, trzeba myśleć i o innym kolorze, gdyż sama idea koloru zawiera opozycję tego oto koloru do wszystkich innych. Tę samą opozycję odnajduje się w rozwoju historycznym państwa.

Np. dyktatura wywołuje rewolucję, a rewolucja odnajduje swą

syntezę w systemie, który nie jest ani dyktaturą, ani rewolucją, a więc systemem władzy ograniczonej, który ze swej strony zostaje skorygowany poprzez system na przykład oligarchiczny.

A jeszcze: kiedy myślicie wszystko, musicie myśleć nic; w ten to sposób posuwamy się przez ową katedrę.

Filozofia Hegla jest filozofią stawania się, wielkim krokiem naprzód, gdyż proces stawania się nie występuje we wcześniejszych filozofiach. Jest to nie tylko ruch, lecz i postęp, gdyż ów proces dialektyczny przenosi nas na coraz to wyższy poziom, aż do ostatecznego celu rozumu, a proces ten jest u Hegla w naturalny sposób oparty na postępie rozumu to znaczy nauki. A to z kolei prowadzi go do nadania największej ważności dziejom.

Dla Hegla przyroda nie jest twórcza. Nie postępuje naprzód. Na przykład słońce wstaje i zachodzi stale w ten sam sposób. To co twórcze to ludzkie stawanie się, które znajduje wyraz przede wszystkim w dziejach.

Już tu można dostrzec wielkie otchłanie, jakie otwierają się dla umysłu między tym, co obecnie nazywa się:

synchroniczne  
i diachroniczne.

Ta otchłań stanowi część wielkich sprzeczności cechujących stale ludzkiego ducha, jak np. przedmiot-podmiot, Einsteińska teoria continuum a Plancka teoria kwantów, lub sposób pojmowania elektronu w korpuskularnej i w falowej teorii światła. Duch ludzki zjawia się w tej perspektywie jako coś uformowanego z dwóch różnych elementów, które nie spotykają się ze sobą.

To rozdarcie to właśnie człowiek.

Jeszcze jedna formuła Hegla, która da wam obraz jego dość skomplikowanego języka: człowiek jest podstawą, poprzez którą rozum światowy dochodzi do świadomości samego siebie.

Rozważmy przez chwilę logikę Hegla. Przedstawia się ona grosso modo następująco:

Twierdzę, że żadna rzecz nie istnieje, lecz skoro to twierdzę, to istnieje przynajmniej moje twierdzenie. A zatem byt istnieje (w przeciwieństwie do rzeczy). Lecz byt w sobie nic nie oznacza, gdyż mówiąc „byt”, muszę powiedzieć, że istnieje coś. Dochodzę zatem tą drogą do rozpoznania, iż kategorię bytu można myśleć tylko wraz z kategorią nie-bytu. To, o czym już mówiłem przy okazji rozważania antynomii ducha. Tu jednak chciałbym po prostu pokazać, jaki jest punkt wyjścia tej logiki. Różnica między logiką tradycyjną a heglowską wygląda tak: wedle logiki tradycyjnej wszystko co jest, jest tożsame z samym sobą i nic sobie samemu

nie zaprzecza. To po prostu słynna zasada tożsamości, wedle której A równa się A.

U Hegla nic nie jest tożsame z samym sobą i wszystko samemu sobie przeczy. (Niedoskonałość rozumu w ruchu. Ponieważ nie widziałem katedry całkowicie, sens jest niedoskonały. „A równa się A” tu się nie realizuje).

To prowadzi do stwierdzenia, od którego wyszedłem: że myśl jest podstawą rzeczywistości. Wystarczy porównać świat heglowski ze światem Arystotelesa lub św. Tomasza, by zrozumieć, że świat heglowski to prawda w ruchu, w którym ludzkość tworzy swe prawa, a człowiek stanowi pewien szczebel w dziejach.

Waga, jaką Hegel przywiązywał do dziejów, na pewno przyczyniła się do triumfu myśli Hegla.

Aby dać wam obraz tej myśli w jej szczegółach, pokazujący jak bardzo moje skrótowe uwagi dalekie są od objęcia wszystkiego, chciałbym powiedzieć o ważnej rozprawie Hegla: *Fenomenologia ducha* t. II.

Oto szczegółowe rozczłonkowanie rozdziału 6 (pokazującego drogę myśli Hegla): A. Duch prawdziwy. Etyczność; rozdział ten dzieli się na dwie części; część a: świat etyczny, prawo ludzkie i boskie, mężczyzna i kobieta; część ta dzieli się na: 1. naród i rodzina; prawo jasnego dnia i prawo cieni; ten z kolei podpunkt dzieli się na: A. prawo ludzkie, B. prawo boskie, C. uprawnienia jednostki; 2. ruch zachodzący w obu prawach (nieustanne stawanie się): A. rząd, wojna, moc negatywna; B. bardzo ważne: etyczny stosunek mężczyzny i kobiety jako brata i siostry; C. wzajemne przechodzenie w siebie prawa boskiego i ludzkiego; 3. świat etyczny jako nieskończoność, czyli totalność.

Heglowska analiza tych tematów polega zawsze na odsłonięciu i określeniu ruchu dialektycznego, któremu podlegają. Prowadzi go to do wyników prawdziwie zadziwiających, do słynnych fragmentów jak np. ten o dialektyce pana i niewolnika.

Nie mówiłem jeszcze o temacie u Hegla nadzwyczaj ważnym: o państwie i ludziach (narodach).

Dla Hegla rzeczywistość państwa jest czymś wyższym niż rzeczywistość jednostki. Państwo jest dla niego wcieleniem Ducha w świat. Oto parę określeń pozwalających nam zrozumieć jego koncepcję państwa. (Państwo jest realnością idei moralnej. Jest to duch moralny jako pragnienie (wola) widoczne dla samego siebie i substancjalne, które myśli i które zna i realizuje to, co ono samo wie jako wiedza).

To straszne zdanie ukazuje najgłębszy sens idei heglowskiej, który w sposób bardzo powierzchowny można by wyrazić tak oto: Dla dawniejszej filozofii człowiek był poddany prawu moralnemu nadanemu przez Boga lub, jak u Kanta, przez imperatyw moralny. To znaczy człowiek posuwa się naprzód, lecz prawo już jest. A u Hegla porusza się wszystko. Człowiek poruszając się, dopasowuje sobie prawo i nie ma żadnego trwałego prawa poza tym, które jest ustanawiane w procesie dialektycznym, to znaczy u Hegla nie tylko człowiek, ale i prawa są w ruchu, gdyż są niedoskonałe.

Jeszcze dwa określenia państwa według Hegla.

1. Państwo jest realizacją woli jednostek.

2. Państwo to duch, który rozwija się, stając się formą i organizacją świata. Hegel bada różne formy rządzenia. I podciąga je pod proces dialektyczny: rządy kapitalisty rodzą przeciwstawną im dyktaturę proletariatu. Dyktatura proletariatu prowadzi ku formie wyższej, która połączy dobre strony każdej z form wcześniejszych itd.

Teza — antyteza — synteza.

Rozumiecie, z jaką żarłocznością komuniści rzucili się na tę ideę. Dla nich rewolucja prowadzi do dyktatury proletariatu, ale po niej ma się dojść do państwa idealnego, w którym nie będzie już miejsca dla przemocy.

Hegel zawdzięcza swą sławę najpierw Marksowi, a na drugim miejscu marksistom.

Wojna również jest dla Hegla procesem dialektycznym, w którym niemoralne prowadzi do moralnego.

Państwo wreszcie przekształca się we wcielenie boskości.

Atak Kierkegaarda.

Jest to ostatni wielki system metafizyczny, jaki stworzono. Teraz, według dialektycznego prawa w stylu czysto heglowskim, teza spotyka antytezę, a tą antytezą jest Kierkegaard.

Kierkegaard był pastorem duńskim, wielkim zwolennikiem Hegla. I nagle wypowiedział mu wojnę; jest to jeden z najbardziej dramatycznych momentów kultury.

Atak Kierkegaarda na Hegla wygląda następująco:

Heglowska teoria jest całkowicie bez zarzutu, lecz teoria ta nie ma żadnej wartości.

Dlaczego?

Gdyż jest abstrakcyjna, podczas gdy egzystencja (tu po raz pierwszy zjawia się to słowo) jest konkretna.

U Hegla są wyłącznie abstrakcje i pojęcia, na przykład: widziałem 1000 koni, które miały jakieś cechy wspólne, i tworzę pojęcie pewnej rzeczy; koń, zwierzę czworonożne itd. Ale taki koń nigdy



nie istniał, gdyż każdy konkretny koń ma swoją barwę. Tak więc pojęcie, coś czym klasyczna filozofia posługuje się od czasów starożytnych, od Demokryta i Arystotelesa poprzez św. Tomasza po Spinozę, Kartezjusza, Kanta i Hegla, zawisa w próżni.

Filozofia powiada: człowiek.

Abstrakcja nie stanowi odpowiednika rzeczywistości. Jest, by tak rzec, z innego świata.

To właśnie tu myśl znajduje swe zaprzeczenie najbardziej wewnętrzne i najbardziej gwałtowne.

I to jest podstawa, by użyć języka heglowskiego, antytezy, która prowadzi nas wprost ku egzystencji.

Egzystencjalizm uważa się przede wszystkim za filozofię konkretną. Jest to jednak tylko marzenie, gdyż w konkretnej rzeczywistości nie ma miejsca na rozumowanie. One bowiem zawsze posługują się pojęciami itp. A więc egzystencjalizm jest myślą tragiczną w tym sensie, że nie może on wystarczyć sam sobie, gdyż musi być filozofią konkretną, a zarazem abstrakcyjną.

Filozofia Kierkegaarda jest reakcją na filozofię Hegla.

Egzystencjalizm jest w ogóle możliwy dzięki Husserlowi, gdyż metoda fenomenologiczna Husserla polega na poszukiwaniu prawdy takiej jak: Bóg, istota.

Opis naszej świadomości to metoda właściwie chyba arystotelesowska zastosowana do mojego ja, tzn. filozofia Arystotelesa klasyfikuje zjawiska, podczas gdy metoda fenomenologiczna Husserla polega na oczyszczaniu i klasyfikacji fenomenów naszej świadomości.

## EGZYSTENCJALIZM

Niedziela 4 maja 1969

Egzystencjalizm narodził się wprost z ataku Kierkegaarda na Hegla.

Prawdę rzekłszy, nie ma jednej szkoły egzystencjalistycznej, lecz kilka, między innymi szkoła Jaspersa, Gabriela Marcela (tego żalostnego naiwniaka), Sartre'a, lecz prawdę mówiąc, egzystencjalizm to postawa wywodząca się od Parmenidesa, Platona, Chrystusa, św. Augustyna, aż po dziś.

Teraz spróbuję wam powiedzieć, co różni filozofię egzystencjalną od klasycznej.

Przykład: pierwszy moment to, jak już powiedziano à propos Kierkegaarda, przeciwieństwo abstraktu i konkretnego.

Rzecz jest dla umysłu w najwyższym stopniu poważna, a nawet tragiczna, gdyż rozumiemy przy pomocy pojęć, a zatem abstrakcji.

Tragiczna, bo rozumowanie może się dokonywać tylko poprzez pojęcia i logikę, a praw ogólnych nie można tworzyć bez pojęć i bez logiki. Z drugiej strony pojęcia nie istnieją w rzeczywistości (bardzo ważne).

Jednakże Kierkegaard postawił jeszcze inny zarzut Heglowi: „Prawda heglowska zostaje już z góry założona”, tzn. wyboru koncepcji nie dokonujemy w wyniku rozumowania, lecz już z góry. Rozumowanie służy tylko do uzasadnienia już uprzedniego wyboru. (Nie można walczyć z tym, co dusza wybrała — Żeromski).

Hegel pojął już z góry swój świat — co do jego rozumu itd. A więc obmyślenie. To pewien mankament rozumowania abstrakcyjnego. Lecz dla umysłu jest to dramatyczne. Z tego powodu rozumowanie nie jest możliwe.

Jak w tych warunkach możliwe jest rozumowanie egzystencjalne lub system filozoficzny, jak w przypadku Heideggera lub Sartre'a? Istnieje metoda, która przyszła z pomocą egzystencjalistom; jest to metoda fenomenologiczna Husserla.

Heidegger był ulubionym uczniem Husserla. Husserl nigdy mu nie wybaczył, że on (Heidegger) korzystał z fenomenologii dla celów całkowicie odmiennych. Husserl tworzy pierwszy system egzystencjalistyczny; a dlaczego metoda fenomenologiczna?

Oto jedna z redukcji myśli — zredukowanej już przez Kartezjusza, Feuerbacha i innych.

Redukcja ta wygląda tak: Husserl powiada: ponieważ nie możemy nic powiedzieć o noumenie (rzeczy w sobie), bierzemy noumen w nawias tzn. jedyną rzeczą, o której można mówić, są fenomeny. Noumen to np. to oto krzesło takie, jakie naprawdę jest, a fenomen to krzesło tak, jak je widzimy — lub jak je widzi mrówka — krzesło warunkowane naszą możliwością widzenia. Nie dotyczy to tylko naszych fizycznych zdolności odbiorczych, lecz także i władz umysłu, jak to pokazywał Kant (mianowicie, że czas i przestrzeń pochodzą od nas, a nie od przedmiotu samego w sobie).

Husserl powiada tym samym: ponieważ nie możemy nic wiedzieć o noumenie, biorę go w nawias. W ten sposób nic się nie wie o istnieniu Boga. Potem jednak Husserl, powracając do słynnego kartezjańskiego „cogito ergo sum” bierze w nawias świat (Husserl nawiązuje do Kartezjusza) i wszystkie dotyczące świata nauki (biologię, fizykę, historię).

Pozostają tylko nauki dotyczące naszych zdolności, jak matematyka, logika, geometria itp.

Husserl wziął w nawias Boga i nauki.

Widzicie więc straszne konsekwencje przyjęcia tej metody fenomenologicznej.

Niestety, nie wiem, czy Iza istnieje, mam w głowie ideę Izy.

Podobnie, nigdy się nie narodziłem. Nigdy się nie urodziłem w roku 1904. Wiem tylko, że w mej świadomości mam ideę swoich narodzin w roku 1904, i że mam ideę roku 1904, tzn. wszystkich lat wcześniejszych.

Wszystko zmieniło się w sposób demoniczny. Zmiana kosmosu. Nie ma już nic prócz ostatecznego centrum, jakim jest świadomość i to, co się w niej dzieje. Świadomość jest oczywiście samotna. Nie mogą istnieć inne świadomości.

Życie to nic innego jak dana świadomości. Podobnie, logika, historia, moja przyszłość nie są niczym więcej, jak tylko danymi mojej świadomości, której nie mogę nawet nazwać „moją” świadomością, jako że „moja” świadomość to dana „tamtej”, ostatecznej świadomości.

Wszystko redukuje się do fenomenów mojej świadomości.

Jak w tym stanie rzeczy możliwe jest uprawianie filozofii?

Tej ostatecznej świadomości nie pozostaje nic innego, jak „sądzić” o samej sobie. Gdy świadomość jest świadoma czegoś, no to jest świadoma samej siebie. Świadomość dzieli się, by tak rzec, na dwie części, które można by ująć tak: świadomość stopnia pierwszego, drugiego, trzeciego. Lecz świadomość stopnia drugiego może zostać opisana przez świadomość stopnia trzeciego, i mówiąc o świadomości trzeciego stopnia czynię właśnie to.

Proszę nie zapominać, że przedstawiam wam fenomenologię w sposób nadzwyczaj rudymenarny.

Istnieje jeszcze jedno prawo świadomości sformułowane przez Husserla; jest to to, co zwie się „intencjonalnością” świadomości. To znaczy, że świadomość polega na byciu świadomym, ale aby być świadomym, trzeba zawsze być świadomym czegoś. To oznacza, że świadomość nigdy nie może być pusta, oddzielona od przedmiotu; to z kolei prowadzi wprost do koncepcji człowieka u Sartre'a, który mówi, że człowiek nie jest bytem w sobie, tak jak przedmioty, lecz jest bytem „dla siebie”, świadomym samego siebie. Daje to ujęcie człowieka jako rzeczy rozdzielonej pustką na dwoje. Z tego właśnie powodu książka Sartre'a ma w tytule „nicość”. Ta nicość ma charakter wytrysku, Niagary, która stale wpływa z wnętrza na zewnątrz.

Na przykład jestem świadom tej oto tablicy, moja świadomość nie jest tylko we mnie, lecz jest w tablicy (przedmiot świadomości). Świadomość jest, by tak rzec, na zewnątrz mnie. 11

Gdy wyczytałem to w rozprawie *Byt i nicość*, wydałem okrzyk

radości, gdyż jest to dokładnie koncepcja człowieka, który tworzy formę i który nie może być naprawdę autentyczny.

*Ferdynand* ukazała się szczęśliwie w roku 1937, a *Byt i nicność* w 1943. Oto dlaczego niektórzy raczą uważać mnie za poprzednika (prekursora) egzystencjalizmu.

Podsumujmy.

Mówiłem o metodzie fenomenologicznej Husserla, gdyż to ona umożliwiła filozofię egzystencjalną. Prawdę mówiąc, egzystencjalizm nie może stworzyć żadnej filozofii.

Ja — jestem jedyny, konkretny, niezależny od wszelkiej logiki, wszelkiego pojęcia.

Co czynić w tej sytuacji?

Dać się ukrzyżować jak Chrystus?

Zatracić się w cierpieniu?

Żyje się samotnie, umiera w samotności.

Niezgłębione.

Lecz przy pomocy metody fenomenologicznej można zorganizować dane naszej świadomości, dotyczące naszej egzystencji. I to jest jedyna rzecz, jaka nam pozostaje.

Porównywano metodę Husserla do sposobu jedzenia karczocha. To znaczy — ja sam obserwuję pojęcie w swej świadomości.

Przykład: kolor żółty. Staram się go doprowadzić do stanu najczystszej, jak karczocha, zdejmując warstwę za warstwą. I gdy wreszcie docieramy do jądra, rzucamy się na nie i pożeramy je.

Fenomenologia, to docieranie do pojęcia najgłębszego, do samego Dna fenomenu; gdy zaś go oczyścimy, rzucamy się nań i połykamy go przy pomocy naoczności bezpośredniej.

Przypominam wam, że naoczność [intuicja] to wiedza bezpośrednia, bez rozumowania.

A więc egzystencjalizm to opis najgłębszy i ostateczny naszych danych dotyczących egzystencji.

Sartre wziął dużo z Heideggera. Heidegger jest bardziej twórczy niż Sartre, a Sartre bardziej jasny.

To Sartre proponuje ten opis egzystencji. Muszę jeszcze powiedzieć o pewnej bardzo istotnej różnicy między egzystencjalizmem a wcześniejszą filozofią.

Filozofia klasyczna była raczej filozofią rzeczy i nawet człowiek był traktowany po trosze jako rzecz, podczas gdy egzystencjalizm uważa się za filozofię Bytu.

Każdy przedmiot, to równocześnie przedmiot plus byt.

Prawdą jest, że ta różnica prawie zawsze istniała w filozofii, nawet w tej Hegla, w filozofii stawania się.

Lecz egzystencjalizm skoncentrował się prawie wyłącznie na tym i to na jedynym typie Bytu, którym ma być właśnie egzystencja. Trzy różne typy Bytu:

1. Byt w sobie (byt rzeczy).
2. Byt dla siebie (byt świadomości martwej. Byt nią nie jest).
3. Byty żywe i Byty egzystujące.

Słowo „egzystencja” oznacza wyłącznie świadomą egzystencję ludzką, i tylko o tyle, o ile jest się świadomym egzystencji tzn. ludzie, którzy żyją nieświadomie, nie mają egzystencji. Zwierzęta nie mają świadomości.

Jest to właściwie klasyfikacja Sartre'a. Taki jest właśnie temat *Bytu i nicości*.

Jak scharakteryzować „Byt w sobie”, byt przedmiotów?

1. Trzeba uznać, że istnieją tylko fenomeny (Husserl). Każda rzecz przejawia się jako fenomen. Nie można powiedzieć, zdaniem Sartre'a, że dana osoba jest inteligentna, jeśli przejawia się tylko poprzez czyny głupie. Człowiek jest tym, co się z niego widzi, niczym więcej.

Zauważcie, że żadna rzecz nie ma granic.

„Lampa” itd. to definicje uświęcone naszym językiem. Widać tu, że egzystencjalizm przechodzi w strukturalizm.

Byt w sobie nie może bytować ani jako stworzony przez kogoś, ani aktywnie lub pasywnie (są to bowiem idee ludzkie).

Byt w sobie jest nieprzejrzysty.

Jest, jaki jest, to wszystko, co można rzec, nieruchomy, nie jest podmiotem tworzenia i czasowości; nie da się go wydedukować z jakiejś rzeczy (jako dzieła Bożego).

Byt w sobie to byt, o którym nie można twierdzić niczego poza tym, że jest on w sobie taki, jaki jest (trochę jak Bóg).

Ciekawe, że Byt dla siebie, egzystencja ludzka, jest w pewien sposób niższa wobec bytu w sobie. Ma ona w sobie pustkę, nicłość, jest utworzona, by tak rzec, z dwóch części. Tak jakby została rozcięta na dwoje; to właśnie pozwala jej być świadomą samej siebie.

A więc jest to byt pochodny wobec Bytu w sobie.

Ciekawostka: to grube porównywanie, do którego doszedłem, może się wydać naiwne. No cóż, ale prowadzi jednak do pojęć o realnej treści np. byt ludzki jest pusty z powodu słynnej intencjonalności świadomości. Jeśli krzesło jest krzesłem, to świadomość nigdy nie jest tożsama z samą sobą, gdyż zawsze jesteśmy świadomi czegoś. Nie można wyobrazić sobie świadomości pustej. Słynna zasada identyczności „A równa się A” (krzesło jest krzesłem) nie ma tu miejsca.

Byt świadomości jest w tym sensie niedoskonały. Ale idźmy dalej.

Byt w sobie nie może zniknąć. Jest niezależny od Czasu i Przestrzeni. Jest, jaki jest, nic więcej. Tymczasem egzystencja, byt dla siebie, stanowi byt ograniczony, który ma swój kres w śmierci. (Tak się przynajmniej przedstawia naszej świadomości nasza egzystencja. Egzystencja musi być podtrzymywana niczym płomień.)

Według Einsteina przedmiot to tyle co „zakrzywienie przestrzeni”. Krzesło przedstawia sobą pewną porcję energii, a energia ta może przemieniać się w inny przedmiot lub pozostawać w stanie niezmiennym, podczas gdy egzystencja ludzka zaczyna się i kończy (narodziny i śmierć).

A zatem czym jest człowiek jako byt dla siebie albo egzystencja?

1. Człowiek jest rzeczą, gdyż posiada ciało i tylko w ten sposób — jako ciało — może bytować w świecie. Tu Sartre wdaje się w uwagi bardzo subiektywne, gdy mówi, że człowiek jako ciało jest z b ę d n y. Rodzi obrzydzenie, stąd tytuł: *Mdłości*.

2. Człowiek jest rzeczą, gdyż stanowi fakt (faktyczność) np.: mam swoją przeszłość. Jestem już gotowy, skończony, zrealizowany. Gdy więc zwracam się ku przyszłości, wykraczam ze świata rzeczy, by wejść w obszar samorealizacji.

3. Człowiek jest rzeczą wskutek sytuacji, w której się znajduje, a która odbiera mu wolność.

Mamy więc słynne zagadnienie wolności; sprawia ona, że jesteśmy odpowiedzialni za siebie. Oczywiście dysponujemy dwoma uczuciami doskonale sprzecznymi. Jedno z nich to, że jesteśmy tylko skutkami jakichś przyczyn. Np.: jeśli piję, to dlatego że mam pragnienie.

Jeśli mam kompleks (w sensie freudyizmu), to wskutek jakiegoś wstrząsu. Jesteśmy tu absolutnie pewni swej wolności. Nikt nie może pozbawić mnie poczucia, że to ja sam decyduję, czy mam poruszyć ręką, czy nie. Natomiast inni prezentują się nam jako skutki przyczyn.

Dla lekarza nie ma wątpliwości, że choroba jego pacjenta to skutek jakichś przyczyn. Tak więc poczucie wolności, tak silnie w nas tkwiące, dotyczy tylko nas samych, podczas gdy innych postrzegamy jako mechanizmy. Byt w sobie, gdy się prezentuje, zawsze ma swą przyczynę.

Nie ma on ani początku, ani kresu. A wolność jest wyłącznie swoistością bytu w sobie. Widać tu wyraźnie odrębność odczucia przyczynowości powszechnej i naszego poczucia wolności spowodowaną zasadniczą odmiennością wiedzy naukowej i wiedzy egzy-

stencjalnej. Jest to bardzo ważne, gdyż wyznacza to granice nauki, która nigdy nie będzie mogła stanowić podstawy filozofii, jako że to tylko świadomość może się stać świadoma nauki, podczas gdy nauka nie może być podstawą świadomości.

A ponadto nauka widzi człowieka od zewnątrz jako przedmiot pośród przedmiotów.

Różnica między operacją wyrostka z punktu widzenia lekarza, który uznaje chorego za mechanizm i z punktu widzenia chorego. Dla chorego zabieg ten jest żywy. Jest subiektywny i musi być dokonany przez niego i przez nikogo innego. Jeszcze jedna sprawa: przyczynowości czujemy się poddani w obszarze przeszłości, podczas gdy przyszłość zda się nam zależeć od nas samych. Z tego to powodu Heidegger mówił, że czasem egzystencjalnym jest przyszłość. Np. każdą rzecz czynioną przez człowieka można by rozważać z punktu widzenia przyszłości. Poruszam ręką, gdyż mam ochotę zapalić w przyszłości: poruszam ręką, by wziąć fajkę.

A zatem można się zgodzić, że wolność charakteryzuje tylko egzystencję, podczas gdy przyczynowość jest własnością bytu w sobie.

Jeszcze jedna rzecz odpowiedzialna za odmienną od nauki: egzystencjalizm.

W egzystencjalizmie całość nie jest mechanizmem, suma elementów oznacza zawsze coś więcej niż suma — całkowita. Uświadamiamy przecież sobie, że słowa tworzące zdania to nie tylko ilość, lecz także sens. Między sposobem widzenia człowieka od zewnątrz, jako przedmiotu, właściwym dla medycyny, psychologii, historii itd., a sposobem egzystencjalizmu polegającym na odczuwaniu siebie, by tak rzec, od wewnątrz, w swym bycie, rozściiera się przepaść.

Poniedziałek 5 maja 1969

Egzystencjalizm to subiektywność.

Osobiście jestem bardzo subiektywny i wydaje mi się, że ta postawa odpowiada rzeczywistości.

A więc człowiek subiektywny  
człowiek konkretny

Nie pojęcie człowieka, lecz Piotr lub Franciszek, jako że, jak stwierdza Kierkegaard, pojęcie człowieka nie istnieje.

Z tego powodu egzystencjalizm ma ogromne kłopoty z przeprowadzaniem rozumowań, gdyż rozumowania są oparte na pojęciach;

tylko dzięki zdradzie Heideggera, który zawładnął metodą fenomenologiczną, można w ogóle mówić.

Egzystencjalista to człowiek subiektywny a stąd wolny. Ma on to, co się zwie wolną wolą, a co przeciwstawia go całkowicie człowiekowi widzianemu od zewnątrz, naukowo, który jest zawsze poddany przyczynowości, podobny mechanizmowi.

Ta zuchwała teza, że człowiek jest wolny, wydaje się być zupełnie niedorzeczna w świecie, gdzie wszystko jest przyczyną i skutkiem. Teza ta opiera się na elementarnym doznaniu naszej własnej wolności i nie ma sposobu mnie przekonać, że jeśli poruszam lewą ręką to nie dlatego, że tak chcę. Dość trudno jest sprezywać, na czym właściwie opiera się ta możliwość wolności.

Sądzę, że opiera się na: różnicy czasu. Czas człowieka to nie przeszłość, lecz przyszłość. Jeśli się coś robi, to nie z powodu, ale a b y.

„Czytam to, aby sobie przypomnieć” itd.

A zatem w przeszłości mamy przyczynowość, ale w przyszłości, egzystencji ludzkiej, mamy do czynienia z przyszłością.

Można by powiedzieć, w sposób bardziej głębszy, że w naszej świadomości odnajdujemy to samo pęknięcie, które się odsłania na przykład w fizyce. Człowiek, ten byt dla siebie, jest podzielony na dwoje (szczeliną). Dzięki tej właśnie nicości, tej pustce (szczelinie), wprowadzić można pojęcie wolności.

Wolność odgrywa u Sartre'a rolę ogromną, gdyż stanowi ona podstawę jego systemu etycznego.

Sartre jest moralistą; co ciekawe, w filozofii francuskiej dokonuje się raz po raz ta sama dewiacja, jak ta dostrzeżona przez Husserla u Kartezjusza.

Kartezjusz w sposób nadzwyczaj kategoryczny sprowadza myśl jedynie do opisu świadomości, lecz nagle przerażony unicestwieniem Boga i świata, zdradza samego siebie. Uznaje istnienie Boga. A potem z istnienia Boga wywodzi istnienie świata.

U Sartre'a mamy do czynienia z tym samym tchórzostwem. W *Bycie i nicości* jest piętnastostronicowy fragment, w którym Sartre czyni dramatyczne wysiłki, by logicznie uzasadnić fenomen na pozór całkowicie oczywisty: istnienie innego człowieka; istnienie np. Witoldy to fenomen tego samego typu co istnienie krzesła.

Sartre analizuje systemy Kanta, Hegla, Husserla i dowodzi, że żaden z nich nie daje możliwości uznania istnienia innego człowieka. Dlaczego? Dlatego, że tam być człowiekiem to być podmiotem. To mieć świadomość, która wszystko inne rozpoznaje jako przedmioty. Jeślibym przyjął, że Witolda także ma świadomość, to ja stałbym się przedmiotem dla Witoldy, która jest podmiotem. Nie można zaś być naraz podmiotem i przedmiotem. Tu



więc Sartre przeraził się. Jego wysoce rozwinięta moralność wyklucza przyjęcie, że inni ludzie nie istnieją, bo nie byłoby już wtedy powinności moralnych. Człowiek stałby się przedmiotem.

Sartre, stale rozdarty na marksizm (naukowy) i egzystencjalizm (przeciwnie), przelał się jak Kartezjusz. I stwierdził całkiem po prostu i uczciwie, że chociaż nie da się uznać istnienia bliźniego, nie ma innej możliwości, jak uznać je jako oczywistość rzucającą się w oczy. Tu wali się w dramatyczny sposób cała filozofia Sartre'a, wszystkie jego twórcze możliwości, a ten człowiek o niezwykłym talencie staje się żalonym poczciwiną (marksizm-egzystencjalizm), który w ostateczności zmuszony jest uprawiać filozofię ustępstw. Jego myśl stała się kompromisem między marksizmem a egzystencjalizmem. A wszystkie jego książki budują system etyczny i wszystko w nich służy potwierdzeniu tezy przyjętej z góry. Podstawą tego systemu jest słynna wolność sartrowska.

Sartre powiada: „Jestem wolny, czuję się wolny. Zawsze więc mam możliwość wyboru. Ten wybór jest ograniczony, gdyż człowiek jest zawsze w sytuacji i tylko w sytuacji może wybierać. Np.: Mogę pozostać w łóżku, a mogę też gdzieś pójść; nie mogę jednak wybrać latania, bo nie mam skrzydeł. Jednakże zawsze ma się wolny wybór, za który człowiek jest odpowiedzialny. Jeśli odrzucam wybór między dwiema możliwościami, to jest to wybór możliwości trzeciej. Jeśli nie chcę wybierać między komunizmem i antykomunizmem, pozostaje neutralność.” Sartre mówi, że człowiek jest wartościotwórczy. Jest to bezpośrednia konsekwencja ateizmu najbardziej upartego, najbardziej konsekwentnego w całej filozofii.

Sytuacja jest następująca: ponieważ utraciliśmy pojęcie Boga, to z racji naszej wolności absolutnej stajemy się twórcami wartości. W tym sensie możemy czynić, co tylko zechcemy. Np.: mogę, jeśli takiego dokonam wyboru, uznać zabicie Iksa za czyn dobry lub zły. Istnieją dwie możliwości, lecz wybierając którąś, czynię lub nie czynię siebie samego zabójcą.

W tym kontekście dostrzegam w tej filozofii nadmiar intelektualizmu i dekadencję (osłabienie) wrażliwości. Filozofowie, z wyjątkiem Schopenhauera, wydają się być ludźmi, którzy wygodnie rozsiadłszy się w swoich fotelach traktują o bólu lekceważąc go z istic olimpijskim spokojem, który zniknie w dniu, gdy pójdą do dentysty i będą krzyczeć au, au doktorze. Tak Sartre, lekceważąc na swym polu teorii cierpienie, stwierdza na przykład, że dla człowieka, który uznał cierpienie za dobro, tortura może stać się niebiańską przyjemnością. Pogląd ten wydaje mi się wysoce wątpliwy; jest on charakterystyczny dla francuskiej burżuazji,

która od dość dawna szczęśliwie unika większych cierpień. Sądzę więc, że pomimo stwierdzenia Sartre'a, iż wolność jest ograniczona sytuacją i tym, co zwie się „faktycznością” (np. fakt, że posiadam ciało, że jesteśmy faktem, fenomenem w świecie), pomimo więc wszystkich tych ograniczeń, Sartre posuwa się zbyt daleko.

Człowiek egzystencjalny jest konkretny,  
 samotny,  
 uczyniony z nicości,  
 a zatem wolny.

Jest skazany na wolność i może wybierać.

A co, jeśli wybierzemy na przykład frywolność i nieautentyczność, fałsz, a nie prawdę? Skoro nie ma piekła, to nie ma i kary. Z punktu widzenia egzystencjalizmu jedyną karą jest, że dany człowiek nie ma prawdziwej egzystencji. A więc nie egzystuje. Oto gra słów, zarówno u Heideggera jak Sartre'a, z której nieźle będzie sztychł ten, kto wybrał rzekomą nieegzystencję.

Jaką przyszłość ma przed sobą egzystencjalizm?

Wielką.

Nie wierzę w powierzchowne sądy, wedle których egzystencjalizm jest modą. Egzystencjalizm to konsekwencja podstawowego faktu tego oto rozdarcia świadomości, które przejawia się nie tylko w fundamentalnych jakościach człowieka, lecz (fakt nadzwyczaj ciekawy) uwidacznia się z całą oczywistością w fizyce, w której mamy dwa sposoby postrzegania rzeczywistości:

- korpuskularny
- falowy

Przykład: teoria światła.

A więc dwie teorie są tam prawdziwe (jak tego dowodzi doświadczenie), lecz są zarazem sprzeczne. To samo, w pojęciu fizyki, zjawisko elektronu może być oglądane na dwa sposoby, oba prawdziwe, a zarazem sprzeczne. Według mnie człowiek jest w nieusuwalny sposób i na zawsze podzielony na stronę subiektywną i przedmiotową. Jest to swego rodzaju nasza rana nie do zaleczenia, której coraz bardziej jesteśmy świadomi. Za ileś tam lat rana będzie jeszcze bardziej „krwawiąca”, gdyż powiększa się ona z ewolucją świadomości.

Tu ujawnia się głęboka prawda dialektyki Hegla (teza-synteza). Nie można więc w tych warunkach oczekiwać od człowieka, by był harmonijny i by mógł o czymkolwiek rozstrzygać. Niemożność zasadnicza.

Żadnego wyjścia.

W świetle tych uwag literatura, uznająca możliwość uporządkowania świata, to najbardziej idiotyczna rzecz, jaką można sobie wyobrazić.

Żaloszny pisarzyna, który uważa się za pana rzeczywistości, jest rzeczą zabawną, ach, ach, ach!  
 Uf!

## WOLNOŚĆ U SARTRE'A

Wtorek 6 maja 1969

Wolność to pewnego typu doświadczenie.

Wiąże się ono z czasem przyszłym jako czasem egzystencji ludzkiej: charakteryzuje go finalizm, który stanowi przeciwieństwo przyczynowości. W świecie przyczynowości czyni się coś, bo jest się zmuszonym przez przyczynę. W świecie finalizmu czyni się coś dla jakiegoś celu. Biorę fajkę, żeby zapalić. Wolność urzeczywistnia się tylko w sytuacji, tzn. w każdej sytuacji mam wolność wyboru, lecz nie mogę wybrać czegoś, co nie wchodzi w skład żadnej sytuacji. Np. mogę chodzić albo usiąść, ale nie mogę fruwać.

I wreszcie wolność stanowi fundament wszelkiej wartości. Nie trzeba zapominać, że ateizm leży u podstaw całego egzystencjalizmu Sartre'a. Powiada on, że nie jest łatwo wyznawać tak konsekwentny ateizm, jak on to czyni. Gdy się taki ateizm uzyskuje, widać, że skoro Bóg nie istnieje, wszystkie jakości są ustanawiane przeze mnie, przez moją wolność. Mogę na przykład uznać tortury za dobro najwyższe; to co moralne i to co niemoralne to rzeczy, których wybór opiera się na całkowitej wolności. Lecz jak w całym dziele Sartre'a, tak i tu zauważamy natychmiast, że Sartre się cofa. Wydawałoby się, że to immoralista najbardziej skrajny, ale nie. To w stu procentach moralista. Jeśli należycie rozumieć ten aspekt filozofii sartrowskiej, jest on dość sztuczny.

1. Człowiek jako istota wolna wybiera siebie wybierając swe wartości (zastępowanie wartością jakości). Zależy to od jego wolnego wyboru. Jednakże od mego wyboru zależy to, co Heidegger nazwał egzystencją autentyczną i w konsekwencji życie prawdziwe i odmienny świat.

2. A zatem człowiek odpowiada za swoje ja, ale także i za świat, gdyż wybierać siebie oznacza wybierać świat. Mogę więc wybrać siebie hitlerowca, nazistę, a czyniąc to wybieram świat nazistowski.

Pytano Sartre'a, dlaczego nie można wybierać hitleryzmu, skoro jest się wolnym twórcą wartości; co każe mi wybrać na przykład marksizm?

Ta dość podstawowa sprzeczność nie została, moim skromnym zdaniem, należycie wyjaśniona przez Sartre'a, jako że w oczywi-

sty sposób moralność stanowi ograniczenie wolności, przy czym trzeba dysponować racjami wyboru samego tego ograniczenia. W kwestii wolności Sartre jest bardzo kategoriyczny. Mówi on, że wybór zależy tylko od nas, że nie ma wartości przedustanowionych, że to nasz wybór je tworzy. Można by sobie wyobrazić, że człowiek z całą swą wolnością skazany jest na zaspokajanie swych podstawowych potrzeb np. potrzeby jedzenia. Ale i to zależy ode mnie, skoro mogę wybrać samobójstwo. Pokarm traci dla mnie wszelką wartość. Z tej absolutnej odpowiedzialności człowieka za samego siebie rodzi się trwoga — charakterystyczna dla egzystencjalizmu zarówno w wydaniu Heideggera, jak Kierkegaarda czy Sartre'a.

Ta trwoga to trwoga przed nicością. Gdy się boję, powiada Heidegger, to zawsze czegoś, na przykład tygrysa. Gdy natomiast boję się czegoś, co nie jest wyraźnie określone, to doznaję trwogi. Trwoga ta rodzi się więc zdaniem Sartre'a z naszej odpowiedzialności za własną egzystencję. Także i tu można by zapytać np. w jakim sensie jestem absolutnie wolny do tego, by wybrać siebie rosłego, jeśli z natury jestem mały. Wybór nie jest wyborem faktu, lecz wartości. Nie mogę w sposób dowolny wybrać własnego wzrostu, lecz ode mnie zależy, czy mój mały wzrost uznaję za zaletę czy brak.

Istnieją jeszcze inne niemożliwości co do naszej wolności wynikające z tego, co zwie się faktycznością człowieka. Nie trzeba zapominać, że z racji swego ciała, jego mechanizmu itd. człowiek należy do świata rządzonego przez przyczynowość, tak iż gdy otrzymamy cios nożem, będziemy rzecz jasna krwawić jak każde zwierzę. Wolność przejawia się wyłącznie w egzystencji, w tym szczególnym byciu, który jest bytem dla siebie.

Trwoga to trwoga przed własnym ja, które jeszcze nie jest, gdyż musi dopiero siebie wybrać. Pochodzi ona od świadomości wolności i stanowi podstawową strukturę człowieka. Większość ludzi nie odczuwa trwogi, gdyż ucieka przed tymi problemami, choć uciekając — potwierdza je tym samym.

W tym właśnie kontekście Sartre wprowadza pojęcie złej wiary, która według niego ma stanowić akt oszukiwania, okłamywania samego siebie. No więc ci ludzie odrzucają wolę, ale sam akt odrzucania jest także wolny i oni to wiedzą. Stąd uspokajający mit, który pozwala nam zapomnieć o naszej straszliwej samotności i o odpowiedzialności za siebie samych. Sartre nazywa ją *ładakiem* człowieka, który kryje się przed tą odpowiedzialnością.

Jest takie opowiadanie Sartre'a (bardzo znane) pt. *Szef*, w którym młody człowiek przerażony swoimi skłonnościami homoseks-

sualnymi, dla uniknięcia ich decyduje się zostać antysemitą, tzn. stać się dla świata antysemitą. To właśnie ma być jego swoistością, jego powinnością itd.

Uchodząc przed naszą odpowiedzialnością fundamentalną wybieramy bycie kimś innym lub np. wartości absolutne, takie jak Bóg, prawo natury itd. No i teraz Sartre określa, jaka jest jego własna moralność.

Polega ona na wyborze wolności i na afirmacji wolności.

Oto podstawa komunizmu Sartre'a. Można by zapytać, dlaczego Sartre wybierając komunizm, system wartości wyraźnie określonych, nie jest lajdakiem. Otóż dlatego, że każdy inny system społeczny ma oznaczać wyzysk człowieka przez człowieka, a więc ograniczenie wolności. Wybierając zatem ów system, wybieramy wolność.

## SPOJRZENIE INNEGO

Środa 7 maja 1969

Jesteśmy wystawieni na spojrzenie innego. Trzeba rzecz jasna z koniecznością uznać istnienie innego. Jest to oczywistość. Sartre nie znajduje racji filozoficznych dla uzasadnienia tego istnienia. Spojrzenie innego odbiera nam wolność, określa nas. Dla innego jesteśmy rzeczą, przedmiotem, posiadamy charakter itp. Krótko mówiąc, spojrzenie innego zaprzecza wprawdzie naszej wolności, lecz ja sam uwalniam się od spojrzenia innego tylko dzięki uznaniu wolności innego. Cała sartrowska moralność opiera się na rozpoznawaniu i afirmacji wolności.

W konsekwencji Sartre podkreśla rzecz jasna, że każdy pisarz winien być zaangażowany, należeć do lewicy i wyznawać surowe zasady! W innych, mniej znanych dziełach, Sartre usiłuje przede wszystkim (w *Krytyce rozumu dialektycznego*) pogodzić egzystencjalizm z marksizmem, co jest oczywiście bzdurą.

## HEIDEGGER

Niedziela, 11 maja 1969. Wizyta p. Murata.

Przed Sartrem był Martin Heidegger, bez wątpienia najbardziej twórczy i główny autor systemu egzystencjalistycznego.

Ur. 1889, profesor we Fryburgu, autor rozprawy *Byt a czas*, 1927.

Trzeba od razu wspomnieć, że Heidegger miał napisać tom drugi,

ale nie umiał doprowadzić swej myśli do końca. Jest to myśl trudna i zawiła.

Egzystencjalizm polega po prostu na zadaniu opisu stosunku naszej świadomości do naszej egzystencji, inaczej mówiąc, opisu najgłębszych dla człowieka, najbardziej zasadniczych aspektów egzystencji. Aspekty uboczne, najbardziej powierzchowne, zostają pominięte, dochodzi się natomiast do pojęć w odniesieniu do naszej egzystencji najgłębszych i najbardziej autentycznych.

Jest to metoda fenomenologiczna, która nie zajmuje się Bogiem itd., lecz tylko tym, co tkwi w naszej świadomości, gdy staje ona wobec naszego bytu, naszej egzystencji; jest to fenomenologiczna ontologia. „Ontologia” oznacza naukę o bycie (egzystencji), a „fenomenologiczna” naukę, której nie chodzi o poszukiwanie czegoś, co tkwiłoby poza fenomenami; prócz tych ostatnich nie ma bowiem już nic. W tym sensie metoda ta jest całkowicie ateistyczna.

Heidegger mówił, że potrzeba nie tyle skomplikowanych rozumowań, ile raczej prostoty heroicznej.

Główny problem to ontologia ogólna: problem, czym jest byt. Jednakże (i tu odnajdujemy ślad schopenhaueryzmu) dopiero poprzez analizę naszej egzystencji, tego co oznacza dla nas „byt”, możemy dotrzeć do tego problemu ogólnego, który miał być rozwiązany właśnie w drugim tomie dzieła *Byt a czas*.

Pytanie pierwsze: Czym jest byt?

Czym jest egzystencja? (która jest sposobem „bytowania”)

Pytanie drugie: Jaki jest sens tej egzystencji?

Jest to coś (tzn. „byt”), co każdy zna, powiada Heidegger, lecz nikt nie potrafi podać odpowiedzi. Św. Augustyn mówił o czasie: „kiedy mnie nie pytają, wiem, kiedy mnie pytają, nie wiem, czym on jest”.

Filozofia klasyczna chciała objaśniać byt w sposób rozumowy, a nie poprzez doświadczenie go. My zaś, mówi Heidegger, wychodzimy od bytu ludzkiego, a potem przejdziemy do Bytu w ogóle.

Trzeba zatem uznać, że tylko człowiek potrafi zapytać o podstawę swej egzystencji. Ale jak?

Nie poprzez introspekcję, gdyż introspekcja i psychoanaliza kierują się ku fenomenom egzystencji, a nie ku egzystencji samej, czyli zajmują się rzeczami drugorzędnymi.

Czym jest egzystencja, to znaczy byt charakterystyczny dla człowieka? Heidegger mówi:

Określa się ona przez tak zwane „da sein”, być tu-oto. Być człowiekiem. Egzystować jako człowiek. „Seiendes” to sposób istnienia rzeczy, sposób bez czasu absurdalny (krzesło istnieje, ale nie [o tym] nie wie).

Człowiek to „Seiendes” świadome faktu bycia rzeczą. Zarazem

jednak transcenduje on („transcenduje” ma tu oznaczać: ten aspekt mnie, który kieruje się na zewnątrz), tak iż człowiek jest rzeczą a równocześnie czymś więcej. Przekracza on rzecz. Transcenduje. Słowo „Sein” [znaczy] „być”.

Konfrontacja naszej świadomości z naszą egzystencją.

Nie chodzi o człowieka, chodzi o byt ludzki, o sposób bytowania, by tak rzec, ludzki.

Jak powiedziano, „Seiendes” to sposób bytowania rzeczy, bytowania pozbawionego sensu, absurdalnego.

Widać wyraźnie, że egzystencjalizm nie mówi o braku sensu pojęciowego lub sensu boskiego, lecz o sposobie bytowania rzeczy. Rzeczy są absurdalne, gdyż znajdują się w świecie, by tak rzec, beczynnienie. Są jakie są. Nie mają dziejów. Nie bytują w czasie. Zgoda, że rzecz może ulec zniszczeniu po upływie pewnego czasu, lecz procesowi temu poddaje się ona biernie, jest zawsze, jaka jest. „Sein”: byt obdarzony sensem, znaczący. Da-Sein to zatem transcendencja, która bytowi rzeczy nadaje sens.

Przede wszystkim jest ona afirmacją człowieka. Później jest nadawaniem sensu rzeczom, to znaczy l u d z i o m.

Powiedziano wcześniej, że rzeczy nie mają granic. Nie można stwierdzić, gdzie kończy się stół a zaczyna podłoga, gdyż w gruncie rzeczy chodzi tu o materię złożoną z atomów (czy ewentualnie o energię) zawartą w einsteinowskim kontinuum, która nie jest niczym więcej jak „zakrzywieniem” przestrzeni; rzecz staje się więc rzeczą dopiero wskutek określenia jej przez człowieka. Człowiek czyni to z punktu widzenia swych potrzeb i planów. Krzesło służy do siedzenia, stół jest do pisania. A więc Da-Sein, byt wyższy, egzystencja, stanowi wyższy byt w sensie bytu znaczącego, bytu ludzkiego, egzystencji. Heidegger mówi, że egzystencja absurdalna jest „ontyczna”, podczas gdy egzystencja sensowna, wyższa, prowadzi do ontologii.

Jest jeszcze jedna rzecz, która zainspirowała Sartre'a (a wzięt on dużo z Heideggera).

Heidegger powiada, że istotą człowieka jest jego egzystencja, że człowiek nie jest rzeczą [z góry] określoną. Nie ma człowieka modelowego (jak to jest np. w filozofii katolickiej), człowiek bowiem to egzystencja w ruchu stwarzania siebie. Różnica subtelna, ale głęboka: Nie można mianowicie mówić, że ktoś jest człowiekiem, można tylko rzec, iż staje się on człowiekiem, realizuje się jako egzystencja ludzka. Z tego to powodu Sartre przypisuje człowiekowi pełną wolność wyboru.

Heidegger odróżnia egzystencję zwaną przez niego pospolitą od egzystencji zwanej przezeń autentyczną. Człowiek egzystuje więc na dwóch poziomach.

1. Egzystencja codzienna, pospolita.
2. A po drugie egzystencja autentyczna.

Kierkegaard przeprowadził podobną klasyfikację, dodając jednakże życie religijne. Dla Heideggera natomiast, podobnie jak dla Sartre'a i dla Marksa, religia to wytwór człowieka, mający pozwolić na uniknięcie konfrontacji z prawdziwą kondycją ludzką. Życie codzienne nie do końca jest banalne i banalne być nie musi. Człowiek może egzystować na dwóch poziomach: pospolitym i autentycznym.

Zapytajmy teraz, jaką spełnia rolę i jaką ma wartość ta egzystencja autentyczna.

Człowiek, powiada Heidegger, musi się stwarzać. Nie jest rzeczą! A zatem musi czynić się „człowiekiem”. Życie pospolite to po prostu ucieczka przed samym sobą. Aby o sobie zapomnieć i siebie zagubić. Można stać się człowiekiem tylko jako możliwość bycia człowiekiem. Nie używa się już słowa „ja”, lecz słowa „się”. Idzie „się” do kina. Ma „się” poglądy polityczne. Człowiek utożsamia się ze swą funkcją społeczną. Jest „się” inżynierem itd.

Rozumiecie, w jakim kierunku zmierza Heidegger. W kierunku myśli, że to człowiek czyni siebie prawdziwie człowiekiem.

W świetle tej koncepcji widać, że niewiele jest osób, które prowadzą życie ludzkie. Nasza relacja do rzeczy ma przede wszystkim charakter użytkowy wyznaczony przez to, co po niemiecku nazywa się „Sorge” [troska].

W sensie psychologicznym ludzka postawa powierzchowna to ciekawość. Czego tu się nie opowiada!

W sensie głębszym jest to interpretacja człowieka, świata, bytu, problemów naukowych, filozoficznych i religijnych.

Jest to jeden ze sposobów pospolitowania egzystencji, ucieczki przed nią; polega on na zastępowaniu głębokiego sensu życia nauką powierzchowną i ograniczoną. Dramatem człowieka (i to znów przypomina Sartre'a) jest, że człowiek swą egzystencją nadaje sens rzeczom. Zajmując się więc np. nauką, nadaje jej sens nieautentyczności.

Człowiek fałszuje. Egzystencjalizm wyrzeka się nauki. Przejście od sfery nieautentycznej do autentycznej nie polega na procesie kulturowym, na poznaniu, lecz dokonuje się poprzez skok, decyzję zaakceptowania trwogi i ujawnienie jej. Trwoga spełnia w egzystencjalizmie ogromną rolę.

Jak określa się trwogę?

Lęk to lęk przed czymś.

Trwoga to lęk przed niczym,  
przed nie-sensem,



przed ewentualnością nienadania światu sensu  
i przed zagubieniem siebie.

Jest to doświadczenie nicości; tutaj właśnie tkwi jedno z głównych źródeł tej manii nicości, która głupio zawiadnęła europejską kulturą i literaturą.

Według mnie głupstwo to zrodził ekstremizm, który jest całkowicie obcy prawdziwej rzeczywistości człowieka. Człowiek to byt, któremu potrzeba temperatury pokojowej; ani mikrokosmos, ani makrokosmos nie jest przestrzenią Człowieka. Tego właśnie dowodzi nowoczesna fizyka, jako że prawa stosujące się w sposób ścisły do świata mikro i makro nie stosują się do naszej ludzkiej rzeczywistości.

Dla człowieka linią najkrótszą między dwoma punktami będzie zawsze linia prosta, nie zaś linia krzywa, której obecność łatwo wykazać w przypadku odległości astronomicznych. Ja osobiście, jako zwolennik szkoły Montaigne'a obstawiam za postawą umiarkowaną i za tym, by nie ulegać teoriom, a wiedzieć, że systemy mają krótki żywot; nie trzeba więc pozwalać im zapanować.

Jak więc widzicie, jest to wspaniały temat dla literatury!

Egzystencję rodzi nicość (idea heglowska) i można ją odsłonić tylko na gruncie istnienia nicości. (Przykład: Stawrogin, *Biesy* Dostojewskiego, scena pojedynku).

Gombrowicz powiedział: człowieka nie powinna zwodzić jego własna forma. [Należy] spróbować pójść dalej i rzec, iż człowiek wymyka się wszelkiej definicji, wszelkiej teorii i czemu tam jeszcze.

Stosunek człowieka do jego myśli najgłębszej cechuje niedojrzałość. To tak jak uczeń, który stara się dla igraszki mówić rzeczy ważne, by wyprzedzić innych, by okazać się mądrzejszym od innych.

Um leiben, man must leben.

Trzeba żyć i pozwalać żyć.

Literatura nie wykoncypowana.

Wysokie uduchowanie to rzecz rzadka, rodzaj ludzki charakteryzuje się przez różnicę między jednostkami.

Każdy człowiek ma swój świat.

Ogólnie biorąc każda filozofia uważała nicość za dialektyczne zaprzeczenie bytowi tzn.: myślicie, że coś istnieje, ale to jest możliwe dopiero pod warunkiem uzyskania pojęcia nicości, co robi się w ten sposób, że powiada się, iż po usunięciu czegoś pozostaje pustka.

Heidegger postawił słynne pytanie: „Dlaczego jest raczej coś niż nic?”

Dla Heideggera to właśnie byt pojawia się wtórnie, jako zaprzeczenie nicości.

1. Nicość.
2. Byt.

Ta definicja może się wydać dość dowolna, lecz prowadzi do doświadczenia nadzwyczaj ciekawego, które według mnie jest prawdziwe, mianowicie, że egzystencja ludzka to nieustanny opór wobec nicości. Człowiek stale zagrożony przez śmierć i unicestwienie podtrzymuje siebie niczym płomień wymagający ciągłego podsycańca.

Na koniec ogólna charakterystyka egzystencji u Heideggera.

1. Jest to „Sorge”, troska.

Jest tak dlatego, że życie ludzkie nie jest do końca zabezpieczone, lecz wymaga nieustannych podbojów. Życie to zdobywanie tego, czego się nie ma.

2. Byt ludzki jest ograniczony i ma swój kres, gdyż niesie w sobie nicość. Egzystencja autentyczna afirmuje skończoność ludzką. Dysponuje stałymi moralnymi. Nie pozwala na uspokożone sumienie. Nigdy nie jest się tym, czym się chce być, lecz stale chce się być. Człowiek jest zatem nieszczęśliwy, gdyż jest ograniczony. Należałoby dodać jeszcze parę bardzo istotnych uwag na temat czasu.

To właśnie Heidegger ustalił „przyszłość skończoną”. Czas człowieka to zawsze przyszłość. Nigdy nie jest on tu, gdzie jest. Zawsze już transcenduje. Czas u Heideggera ma postać skomplikowaną. Jest splątany. Istota tej filozofii została wyłożona.

Śmierć nie istnieje. Gdy śmierć przychodzi, nie wie się, że się umiera. Człowiek bytuje ku śmierci.

Problem śmierci bez ustanku zaprzęta ludzką myśl. Jak wyjaśnić, że jestem? i że mnie już nie ma? w ogóle?

Nie wiadomo.

Gdy umieram, świat przestaje istnieć.

Zasługą strukturalizmu jest, że poważnie zajmuje się on językiem: jesteśmy (filozofia jest) werbalizmem bez kresu.

Witold Gombrowicz

#### NOTA

*Było to po naszych Rozmowach. Przez cały długi rok, niemal co miesiąc odwiedzałem Gombrowicza w Vence; choroba coraz bardziej pozbawiała go sił. Początkowo schodziliśmy na brzeg morza. We wrześniu gorączka i zadyszka pozwalały mu jeszcze*

jechać samochodem do Château de Vence, mógł pić herbatę na tarasie. Jednak już w październiku nie chciał wychodzić, obawiając się, że w drodze powrotnej braknie mu sił na wejście po schodach. Także w październiku podczas rozmowy z Piero Sanavio dla radia włoskiego powiedział nam, że „wszystko przyszło dla niego zbyt późno”. Następnego dnia, gdy właśnie przybył mój brat, porucznik marynarki Charles-Henri de Roux, aby zabrać go na pokład swojej korwety, Gombrowicz niczym jakiś polski bankier z Buenos Aires dostał zawału serca. Zobaczyłem go ponownie dopiero w okresie świąt Bożego Narodzenia; leżał w łóżku, cały jego byt zagrożony przez nieposłuszne ciało, nie mógł czytać dłużej niż przez godzinę; powiedział mi o swoich myślach samobójczych, o obawie by nie ogarnęło go, jak Baudelaire'a, czarne skrzydło szaleństwa. Odtąd przy każdym spotkaniu nie przestawał nagabywać mnie w sprawie rewolweru. „Pana brat Charles-Henri mógłby mi pożyczyć swój pistolet służbowy”. W listach czynił nieustanne aluzje na ten temat, później, gdy jego stan się poprawił, przestaje nalegać. Jego pisanie nosi jednak na sobie wyraźne piętno przygnębienia i dezorientacji. W marcu dolegliwości powracają. Cortison spowodował obrzmienie kostek nóg. Ma ataki duszności, a po mieszkaniu porusza się wsparty na łasce. Poświęcenie Rity, jego młodej żony, jest daremne; wyczuwa się poważne zagrożenie, on zaś jeszcze je wzmaga poprzez swoją niechęć do współlistnienia z tym tak marnym ciałem, które medycyna odbudowuje od jednej strony, by on tym łatwiej mógł je opuścić od drugiej.

Powiedziałem do Rity, że jeśli pozwolimy jego woli także popaść w ten marazm, to przygnębienie, spotęgowane jeszcze wyobraźnią, łatwo go pokona; nie widząc innego ratunku, zaproponowałem Gombrowiczowi, by uczył mnie filozofii. Zauważyłem bowiem, że Rozmowy pozwoliły mu zapomnieć o chorobie, że jego zapal dydaktyczny wydobywał go z wszelkiego załamania. Powiedziałem mu o tej sprawie. Odmówił stanowczo, bez wątpienia wyczuwając rzeczywiste motywy; nie nalegałem, wróciłem do Paryża, skąd natychmiast wysłałem list, ponawiając propozycję. Odmówił znowu, ale pismo zdradzało pewne wahania, zawierano poprawki. Wysłałem telegram. Zatelefonował: „niech pan przyjedzie, mój drogi, zobaczymy, osioł z pana”. Przysłał wreszcie, pod warunkiem, że uczniowie Rita Gombrowicz i Dominique de Roux zgodzą się na wykład w postaci „Przewodnika ogólnego po filozofii”, od Kanta do strukturalizmu, w wymiarze sześciu godzin i kwadransa (kwadrans miał być poświęcony marksizmowi).

Gdy dwudziestego dziewiątego kwietnia 1969 przyjechałem do Vence, Gombrowicz musiał leżeć w łóżku, i odnosiło się wrażenie,

że on — tak udręczony bezsennością — chce z tym skończyć. Zresztą bronił się przed rozpoczęciem wykładu. Ja nalegałem. Wezwał nas więc do swojego pokoju, wydzielił nam papier i ołówki i zaczął bez żadnych notatek, bez niczego, postugując się wyłącznie pamięcią. Wykłady wciągały go coraz bardziej, zaczął nas nawet odpytywać. Przy Schopenhauerze jego lęk przed wstawianiem znaki. Wykład o Nietzschem prowadził ubrany w długi płaszcz dla ochrony przed trapiącym go pomimo wiosennego ciepła chłodem, mówił przybierając miny aktora starożytnego teatru. Przy egzystencjalizmie przygnębienie opuściło go zupełnie; na istotność strukturalizmu zwracał nam uwagę słowami: „kiedy wam o nim opowiem, uporządkuję swoje sprawy”.

Musiałem wrócić do Paryża, by robić korektę Maison Jaune. Ustaliliśmy termin ostatniego wykładu na koniec lipca. Wkrótce otrzymałem list od Witolda, potem jeszcze jeden; dała się w nich zauważyć nieporadność w stawianiu znaków. Ostatni list był nawet pisany ręką Rity, która powiadomiła mnie telefonicznie, że z Witoldem nie jest dobrze. Poleciałem samolotem do Nicei. Miał trudności z chodzeniem i w ciągu dwu dni, jakie spędziłem u niego, musiałem pomagać mu podnosić się z fotela — jemu, który był tak młody duchem, ale i tak zmęczony. Rano, uwieszony u mojego ramienia przechadzał się po tarasie w sposób, by tak rzec, normalny. Zaczął nawet przeglądać pierwsze stronicie wykładów, które Rita przepisała na maszynie. Ja wówczas musiałem opuścić Vence i pojechać do Rapallo na spotkanie z Ezrą Poundem. Gombrowicz czynił mi z tego powodu wyrzuty, ale obiecał wykład o owym sławetnym strukturalizmie skończyć po moim powrocie.

O jego śmierci dowiedziałem się z prasy włoskiej.

A więc zakończyły się krótkie okresy spadku gorączki. Zakończyła się tragedia myśli, która niczym ptak Wólkh krążący dookoła Ziemi, znajduje się w momencie upadku w unicestwienie — symbol jakiejś paleolitycznej Polski w przestworzach. Także on, Gombrowicz, przez całe życie kroczący drogami myśli przeciwnej, rzucał się z najbardziej straszliwego lazuru tego co niepoznawalne ku bagniskom kresu wszelkiej myśli i wszelkiej nadziei, gdy rozpad jest niemal chaosem.

Dominique de Roux

Przewodnik wraz z przedmową i notą tłumaczył Bogdan Baran

Przewodnik... (Guide de la philosophie en six heures un quart. Extraits) wraz z Przedmową i Notą opublikowane zostały po raz pierwszy w roku 1971 w specjalnym, poświęconym w całości Gombrowiczowi tomie, przygotowanym przez Konstantego A. Jeleńskiego i Dominika de Roux dla wydawnictwa „L'Herne”. Na język polski nie były dotąd tłumaczone. Dziękujemy serdecznie pani Ricie Gombrowiczowej za wyrażenie zgody na ich publikację w „Znaku”.

## GOMBROWICZ I HUSSERL

### O FENOMENOLOGICZNYCH INSPIRACJACH W „DZIENNIKU”

1

*Dziennik*, pisany przez Gombrowicza głównie w Ameryce, drukowany w emigracyjnym miesięczniku, jest przecież naprawdę adresowany do wszystkich Polaków. Nie znajdziemy w nim krzty intelektualnej zaściankowości czy emigranckiego zacietrzewienia. *Dziennik* jest dziełem człowieka wolnego — dlatego staje się wyzwaniem. Ustanawia w nim Gombrowicz poziom i metodę myślenia, sposób przeciwstawiania się życiu i przewycięzania jego ograniczeń. *Dziennik* nie znosi połowiczności, a poprzez swą radykalność zobowiązuje. „Musimy urzeczywistnić się do końca, dopowiadać sobie aż do »zet«, gdyż tylko zjawiska zdolne do życia bezwzględnie mają prawo istnienia.” (*Dziennik*, vol. 1, s. 143; wszystkie cytaty wg wydania w Paryżu z 1971) — czytamy o zadaniach inteligencji na emigracji, które dzięki swej uniwersalności stają się zadaniami wszystkich świadomych ludzi.

Wygnanie argentyńskie było tylko wygnaniem fizycznym, cielesną nieobecnością w Kraju. Paradoksalnie — a może właśnie nie — Gombrowicz był wtedy, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych (a i dzisiaj w 1983) bardziej obecny w polskiej kulturze niż tylu innych krytyków, pisarzy, uczonych, którzy żyli, choć może tylko przebywali w Polsce. To on, oddalony o tysiące kilometrów, bliższy był tętnu życia polskiego i dlatego jemu dane było wyczerzyć perspektywy kultury polskiej i patronować jej dzisiejszemu rozwojowi. „Ale jest pewne — pisał — że poza ową rzeczywistością sztuczną, dziecinną, podrzędną, nieśmiałą czai się w Kraju inna wiedza, przenikliwa, ostra, trzeźwa, która nie chce siebie oszukiwać.” I dalej: „...chcę wyrazić bezwzględność tego żądania polskiego, które domaga się pełnej świadomości i pełnej egzystencji.” (D. 1, 257).

Gombrowicz uświadomił sobie tę zapoznaną u nas prawdę, którą kilkadziesiąt lat temu wyraził był Stanisław Brzozowski, mówiącą, że „wszelka sztuka powstaje z życia i zmagania się z jego żywymi, nieustannie zmieniającymi się zadaniami”.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 2 i 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99 zm.: 1983 Dz. U. nr 44

poz. 209)]. „Mojej działalności literackiej przyświeca idea, żeby wydobyć człowieka polskiego ze wszystkich rzeczywistości wtórnych i zetknąć go bezpośrednio z wszechświatem — niech sobie radzi jak może” (D. 1, 232). Zresztą Gombrowicz szczególny nacisk kładzie na owo dobrowolne zniewolenie, które uważa za groźniejsze. Najistotniejszym zadaniem stojącym przed polską sztuką i przed polską myślą jest nieustanna rewizja „całego naszego stanu posiadania i, na dodatek, nas samych”. „Żyć, żyć za wszelką cenę. Nie umierać! (...) nie być posągiem; nie być płaczką; nie być grabarzem; nie recytować; nie powtarzać się; nie wyolbrzymiać;” (D. 2, 173).

Gombrowicz proklamuje niezawisłość jednostki. Ale nie wygłasza haseł politycznych, nie przyrządza zbawczych recept wyzwolenia narodu. Mówi do pojedynczego człowieka, uznając indywidualium za prawdziwy fundament kultury, a jego wolność duchową za warunek i podstawę wolności społecznej.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 2 (Dz. U. nr 20 poz. 99 zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209)]. Dzisiejszy czytelnik musi stwierdzić: jakież to współczesne, prawdziwe. Aktualność ta jest owocem wypracowanej przez Gombrowicza postawy intelektualnej, której analiza jest przedmiotem niniejszego szkicu.

*Dziennik* zawiera wiele trafnych diagnoz i spostrzeżeń. Od analiz z dziedziny psychologii społecznej i indywidualnej (stosunek Polaków do polskości) do rozważań o współczesnej kobiecie. Od aktualnych polemik z felietonistami londyńskich „Wiadomości” do sporów z egzystencjalizmem czy marksizmem. Ale wydaje się, że najcenniejszym przesłaniem *Dziennika* jest owa postawa, która zobowiązuje. Mimo filozoficznych inspiracji daleka jest ona od kategoryczności systemu. Cechują ją elastyczność i otwartość, ale jednocześnie nigdy nie rezygnuje z konsekwencji, na straży której stoją wartości etyczne. Dlatego *Dziennik* jest przede wszystkim zadaniem Polaków. To podłożony pod kulturę polską materiał wybuchowy o zbawiennym działaniu.

## 2

Dzieło, któremu Gombrowicz nadał tytuł *Dziennik* jest utworem szczególnym. Czy jest to dziennik w genologicznym znaczeniu tego terminu? Gombrowicz właściwie nie relacjonuje wydarzeń ze swego życia; jako źródło dla biografii jest *Dziennik* mało przydatny. Wiele więcej dowiadujemy się z *Rozmów z Gombrowiczem* Dominika de Roux czy ze *Wspomnień*. *Dziennik* nie opowiada ani o życiu codziennym, ani o lekturach autora (z nielicznymi wyjątkami uczynionymi dla książek Dostojewskiego, Miłosza, Camusa

czy Mascolo). *Dziennik* nie jest również zapisem rozwoju duchowego. W roku 1953 — data rozpoczęcia pisania — Gombrowicz jest już artystą i myślicielem dojrzałym i uformowanym. Także o wzroście sławy literackiej autora, nowych przekładach etc. dowiadujemy się niewiele. Jest to wątek poboczny. Daty — wykładnik biegnącego czasu — nie mają właściwie znaczenia. Dat dziennych i miesięcznych nie ma zresztą w ogóle. Poszczególne zapisy oddzielone są od siebie tylko nazwami dni tygodnia. Można by zresztą doskonale się bez nich obejść — nie informują o niczym. Są jakby reliktem, elementem ornamentacyjnym, którego obecność jest formalnie uzasadniona tytułem dzieła. Czy wobec tego *Dziennik* to zbiór publicystyki Gombrowicza? Tę tezę może uzasadniać różnorodność problematyki, poruszanie spraw aktualnych (np. polski Październik, sytuacja polityczna w Argentynie), bieżące polemiki (np. z Kisielem) i oceny, autointerpretacje, wyjątki z korespondencji (z Jeleńskim, Sandauerem). *Dziennik* jest o tym, co dotyczy osoby Witolda Gombrowicza, jego dzieł, jego myśli o świecie. Zatem określenie bohatera *Dziennika* nie przedstawia trudności, ale też i daleko nie prowadzi. Narrator i bohater *Dziennika* nie zawsze są tożsami. Narrator *Dziennika* nie tylko podejmuje wielkie tematy, jak stosunek Polaka do Polski; drogi i perspektywy literatury polskiej, ocena systemów filozoficznych czy ich ideologiczne uwikłania. Przygląda się on również samemu Witoldowi Gombrowiczowi, relacjonuje jego przygody, nie potrafi często ukryć zdziwienia zachowaniem się swego bohatera, jego odruchami czy reakcjami (np. historia niewybrednego napisu umieszczonego w ustępie kawiarni, D 1, 196—197.). Ewidentnym przykładem rozdzielenia narratora i bohatera są partie *Dziennika* (t. 2) pisane kursywą. Mówi się w nich o Witoldzie Gombrowiczu jako o kimś trzecim. Używając terminologii Husserla<sup>1</sup> — antycypując analizy szczegółowe — można powiedzieć, że ten szczególny narrator *Dziennika* jest pochodną gombrowiczowskiego Ja, które uległo rozwarstwie-

<sup>1</sup> O filozoficznych inspiracjach Gombrowicza, a także o udziale fenomenologii Husserla w kształtowaniu widzenia świata przez Gombrowicza, piszą m. in. J. Jarzębski, *Gra w Gombrowicza*, Warszawa 1982; tenże, *Pojęcie formy u Gombrowicza*, „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 4; P. Beylin, *Dziennik lektury*, „Polityka” 1965, nr 50; R. Barilli, *Sartre i Camus w Dzienniku*, przeł. W. Krzemień, „Pamiętnik Literacki” 1973, z. 4; W. Karpiński, *Gombrowiczowska przestrzeń*, „Współczesność” 1969, nr 20; J. Demboróg, *Inny Gombrowicz*, „Tygodnik Powszechny” 1973, nr 3; a przede wszystkim: K. Okopień, *Dwa fenomenologie: Husserl i Gombrowicz* (w:) *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, studia pod. red. M. Głowińskiego i J. Sławińskiego, Wrocław 1982. Badacz ten w swym artykule rozważa w kontekście fenomenologii Kosmos. Problemem głównym jest tu jednak pytanie ogólne o filozoficzność sztuki pisarskiej.

niu (*Ichspaltung*). Obok Ja empirycznego, pochłoniętego i zainteresowanego światem ustanowiło się Ja fenomenologiczne — nieuprzedzony obserwator (*uninteressierter Zuschauer*). Najwygodniej może nazwać owego narratora innym określeniem twórcy fenomenologii transcendentnej — ja medytujące.

W jakim celu jednak dokonujemy takiego rozróżnienia? Narrator, ja medytujące, to ktoś obdarzony rozległym horyzontem intelektualnym. Uderza czytelnika jego erudycja, wnikliwość i krytycyzm. Nie mogę oprzeć się wrażeniu, że to on właśnie jest głównym filarem *Dziennika*; dla niego został on napisany. Bohater *Dziennika*, Witold Gombrowicz, to z początku skromny sekretarz Banco Polaco w Buenos Aires, później dobijający się sławy europejskiej i światowej literat, wreszcie fetowany w Paryżu i goszczony w Berlinie Zach. wielki pisarz. Można powiedzieć, że status społeczny i zawodowy bohatera ulega zmianie, podczas gdy horyzont myślowy narratora jest stały. Nie obserwujemy światopoglądowej ewolucji narratora ani procesu kształtowania metod analizy intelektualnej. Pierwszy tom otwiera rewelatorska filipika na temat fałszywej i podszytej kompleksem niższości megalomanii narodowej Polaków i warunków osiągnięcia dojrzałości. Ale to dopiero uwertura — dalej następują polemiki zdumiewające krytycyzmem i bezkompromisowością, trafiające w sedno analizy, rozważania budzące sprzeciw i jednocześnie pokonujące nieodpartą argumentacją. Oto mamy do czynienia już nie z dzielącym się z czytelnikiem swymi osobistymi przemyśleniami i poglądami pisarzem, który wypełnia comiesięczne pensum felietonowe w miesięczniku, ale z myślicielem-rewizjonistą, filozofem-demaskatorem podejmującym bez wahania kwestie najtrudniejsze i niepopularne. Parafrazując Sainte-Beuve'a można powiedzieć, że Gombrowicz posługuje się swym intelektem jak lancetem. Nie ulega wątpliwości, że dzięki swemu narratorowi *Dziennik* Gombrowicza jest czymś zasadniczo innym od takich dzieł pozornie podobnych jak *Dziennik* Jana Lechonia, [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983, Dz. U. nr 44 poz. 209)] *Z dnia na dzień* Jerzego Andrzejewskiego czy *Dziennik* Wałdawa Kubackiego. W kierunku wskazanym przez Gombrowicza podążać usiłuje: Tadeusz Konwicki — *Kalendarz i klepsydra...*

U Gombrowicza narrator jest bezlitosny i do najdalszych granic bezkompromisowy. Spiera się ze wszystkimi, nie oszczędza nikogo i niczego. Nie omieszkuje polemizować z poglądami zbliżającymi się do jego własnych, właściwie identycznymi. „I właśnie dlatego, że bliskie pod względem treści stają się niepokojąco wrogie. Gdyż treść pochodzi od kogoś innego, jest wynikiem innych światów,



innego duchowego, stylistycznego zaplecza." (D. 1, 18). Wszelka rzecz, idea, sytuacja znajdująca się poza świadomością podmiotu staje się obiektem ataku, przedmiotem rewizji. Między narratorem *Dziennika* a światem toczą się nieustanne zmagania i żadne zawieszenie broni nie jest i nie może być możliwe. W ostatnim fragmencie *Dziennika*<sup>2</sup> napisał, że „najgłębsze rozdarcie człowieka, jego krwawiąca rana, to właśnie to: subiektywizm-objektywizm. Podstawowe, Rozpaczliwe. Relacja subiekt — obiekt czyli świadomość i przedmiot świadomości jest punktem wyjściowym myślenia filozoficznego”. Nad antynomią tą nie sposób przejść do porządku dziennego, nie sposób jej zlekceważyć, bo „być” dla Gombrowicza to nieustannie manifestować swą podmiotowość. „Gdyż jestem w ostatecznej swojej istocie, jako się rzekło, czystą świadomością, jestem podmiotem...”<sup>3</sup> Subiektywność musi się zatem wiecznie potwierdzać, wyodrębniać się z uniwersum czyniąc je przedmiotem wobec siebie samej. Świadomość rezygnująca z aktywności jest martwa, ulega degradacji. Dlatego narrator *Dziennika* nieustannie dokonuje samookreślenia wobec świata; a najlepszym tego sposobem jest bunt, wieczna insurekcja.

Nasuwa się pytanie o genezę i wyznaczniki takiej postawy wobec świata. W jaki sposób mógł powstać ten niezwykły narrator *Dziennika*? W szczególności zaś warto zastanowić się nad filozoficznymi, epistemologicznymi inspiracjami tej metody (pamiętając jednak o tym, że *Dziennik* jest dziełem literackim, a nie filozoficznym).

## 3

*Dziennik* otwiera czterokrotnie powtórzony jako zapis pod kolejnymi dniami tygodnia zaimek „Ja”. Manifestacja egocentryzmu? Na pewno nie — *Dziennik* Gombrowicza jest jednym z najmniej egocentrycznych dzienników w literaturze światowej (choć skupienie uwagi na własnej autorskiej osobie jest przecież jedną z cech konstytutywnych gatunku). Narratorem *Dziennika* jest nie tylko sam Witold Gombrowicz — autor, ale także owo medytujące ja, podmiot akcentujący swoją odrębność i tożsamość nie tyle przez koncentrowanie uwagi na sobie, ile przez specyficzną postawę wobec wewnętrznej i zewnętrznej rzeczywistości.

Świat *Dziennika* przenika duch indywidualizmu. W autokomentarzu do swego dzieła Gombrowicz powiedział: „że to »ja« zostało ekskomunikowane przez Kościół jako niemoralne, przez Naukę

<sup>2</sup> (Paryż) 1969. Cyt. za: Varta, Paryż 1973, s. 512.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 513.

V „Kultura

jako sprzeczne z obiektywizmem, przez Marksizm, przez wszystkie prądy epoki domagające się od człowieka, by wzgardził tym swoim egoistycznym, egocentrycznym, przestarzałym, antysocjalnym »ja«. (...) Gdy moje »ja« po raz czwarty napisał, poczułem się jak Anteusz ziemi dotykający! Grunt odnalazłem pod nogami!"<sup>4</sup> Jednak ten grunt to nie tylko klasyczny indywidualizm, któremu wiek XIX i XX zadały tak dotkliwe ciosy. W porzuceniu perspektywy jednostkowej upatruje Gombrowicz jedną z głównych przyczyn kryzysu kultury i — szerzej — całego życia społecznego. Doprowadza to do „skrzywienia i sfalszowania” życia. „Nie dajcie się zastraszyć — woła Gombrowicz — słowo »ja« jest tak zasadnicze i pierwotne, tak nieomyślnie jako przewodnik i surowe jako probierz, iż zamiast nim gardzić należałoby paść przed nim na kolana. Ja jestem najważniejszym i bodaj jedynym moim problemem”. (D. 1, 149).

Czy jednak ten gombrowiczowski indywidualizm, który tu charakteryzujemy, nie kłóci się z wielokrotnie przez autora *Ferdydurke* deklarowanym uzależnieniem człowieka od drugiego człowieka, osadzeniem jednostki w ludziach? Wielokrotnie podkreślał Gombrowicz, że jego człowiek „jest stwarzany od zewnątrz, czyli z istoty swojej [jest] nieautentyczny — będący zawsze nie sobą, gdyż określa go forma, która rodzi się między ludźmi. Jego »ja« jest mu zatem wyznaczone w owej »międzyludzkości«” (D. 2, 10). Z jednej strony więc człowiek dąży do autentyczności egzystencji i uzyskania osobowej tożsamości, z drugiej strony jednak człowiek nie może być sobą, bo podany jest „międzyludzkiemu” jako czynnikowi nadrzędnemu. „Sztuczność — mówi Gombrowicz — nawet w najintymniejszych odruchach — oto żywioł istoty ludzkiej.” (D. 1, 252). O antynomii tej Gombrowicz pisze, że nie da się jej nigdy ułożyć. Nie oznacza to oczywiście, że Gombrowicz skłaniałby się ku jakiejś formie kolektywizmu. Osadzenia człowieka w ludziach nie pojmuje on jako społecznego czy klasowego fatalizmu. Człowiek nigdy nie jest u Gombrowicza „produktem”, nigdy nie jest traktowany przedmiotowo. Wprost przeciwnie, autor *Dziennika* podkreśla podmiotowy i osobowy charakter istnienia uwikłanego w nieustanny dialog z ludźmi. U Gombrowicza dochodzi do spotkania człowieka z człowiekiem, jednostki z inną jednostką. Stara się on zobrazować owo zetknięcie „w całej jego przypadkowości, bezpośredniości i dzikości.” Usiłuje pokazać, „jak z tych przypadkowych związków rodzi się Forma.” (D. 2, 10).

Indywidualizm gombrowiczowski przeciwstawia się klasycznemu

<sup>4</sup> D. de Roux, *Rozmowy z Gombrowiczem*, Paryż 1969, s. 99.

indywidualizmowi, jaki wykształciła cywilizacja zachodnia. W tym sensie autor *Pornografii* powiada, że „nam synom Wschodu zaczyna topnieć w rękach problem indywidualnego sumienia”. Dlatego skłonny jest zgodzić się z Martinem Buberem który wieści zmierzch tradycyjnego indywidualizmu i bankructwo filozofii kolektywistycznej. Na gruzach obu systemów powstać ma odmienna koncepcja człowieka otwierająca nowe perspektywy międzyludzkiej solidarności — „człowiek w związku z drugim konkretnym człowiekiem, ja w związku z tobą i z nim” (D. 1, 32).<sup>5</sup> Reasumując: odkrycie i twórcze spożytkowanie nowej sfery „międzyludzkiego” dokonać się może jedynie w oparciu o suwerenne i siebie świadome Ja.

*Ego* urasta do roli „nieomylnego przewodnika” i „surowego proberza” — to u tak krytycznego i sceptycznego myśliciela, jakim jest Gombrowicz — bardzo dużo. Owo Ja to nie jednostkowe sumienie czy *psyche*, czy pryzmat osobowości i doświadczenia, przez który chciałoby się oglądać i oceniać świat. Ja z *Dziennika* Gombrowicza zbliża się do husserlowskiego Ja transcendentalnego i być może w pewnym stopniu jest nim zainspirowane. Powiada bowiem autor *Idei*: „Wszystkie rozgraniczenia, które przeprowadzam między rzetelnym a zwodniczym doświadczeniem, a w obrębie doświadczenia między istnieniem a pozorem, przebiegają wyłącznie w sferze mojej świadomości (...). Każde uzasadnienie, każdy dowód wrażliwości i istnienia dzieje się w całości we mnie (*in mir*), a jego rezultatem jest pewien charakter, jaki tworzy się w *cogitatum* mojego *cogito*.”<sup>6</sup> Zaznaczmy jednak od razu, że tak maksymalistyczny postulat Husserla nie został nigdy przez Gombrowicza całkowicie spełniony. Autor *Ferdydurke* mimo licznych aktów redukcji transcendentalnej zawsze pozostaje Witoldem Gombrowiczem; ja empiryczne *Dziennika* jest jednak ważniejsze od ja fenomenologicznego. Gombrowicz — jak trafnie pisze Jerzy Jarzębski — „silnie akcentuje autoteliczną funkcję własnego monologu, który (...) zamiast służyć pokornie analizie wybranego za-

<sup>5</sup> Argentyński przyjaciel Alejandro Russovich (*Gombrowicz od wewnątrz*, „Twórczość” 1981, 1 — zebrał i przełożył Rajmund Kalicki) pisze, że Gombrowicz po lekturze *Czym jest człowiek* Martina Bubera natychmiast napisał do Jerozolimy. Buber odpisał po polsku. W jego liście Gombrowicz podkreślił niektóre myśli: „Jego (człowieka) korzenie tkwią w tym, że jeden byt szuka innego bytu, aby nawiązać z nim kontakt w sferze wspólnej dla obu, która jednak wykracza poza krąg właściwy każdemu z nich. (...) sferę tę nazywam sferą „między”. Stanowi ona protokategorię ludzkiej rzeczywistości.”

<sup>6</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, przekład przejrzał A. Póltawski, BKF, Warszawa 1982, s. 120.

gadnienia, usamodzielnia się jako akt mowy i poczyna rządzić własnymi prawami.”<sup>7</sup>

Medytujące ja *Dziennika* uzyskało „solidne wsparcie na pierwszej osobie liczby pojedynczej.” Gombrowicz zresztą upatrywał słabość kultury polskiej właśnie w niedostatkach naszego indywidualizmu. („Kiedyż to dla Polaka indywidualizm był czymś innym niż popuszczanie pasa, czy kiedykolwiek zabłysnął nam jako cnota trudny obowiązek wierności wobec siebie samego?” D. 1, 271). Postulował także, aby literaturę polską ufundować na Ja, „i z Ja uczynić jej suwerenność i siłę, wprowadzić na koniec to Ja w polszczyznę... ale uwydatnić jego zależność od świata...” (D. 1, 137). Jedynie zatem Ja, obdarzone niekwestionowanym istnieniem, może stanowić pewną i ostateczną podstawę sądów o rzeczywistości. Przeciwwstawiał się Gombrowicz wszelkim kolektywizmom i ich roszczeniom wobec jednostki. „My” uważał za hipotezę — „zabroniłbym (zaimka „my” — A. St. K.) pojedynczemu człowiekowi (...) A przecież «my» jest nadużyciem! Przecież jednostka jest po to, aby mówiła «ja!»” (D. 2, 137). I w innym miejscu: „A już ten, kto pragnie dojść do «swojej rzeczywistości» i oprzeć się na niej, powinien jak ognia unikać formy mnogiej.” (D. 2, 206). W tym duchu pisał w *Medytacjach kartezjańskich* Edmund Husserl: „Jako radykalnie medytujący filozofowie nie dysponujemy już odąd ani nauką, która by nas zobowiązywała, ani światem, który by dla nas istniał (...). Dotyczy to również rozwijającej się w obrębie świata (*innerweltliche*) egzystencji wszystkich innych Ja, toteż właściwie (...) nie powinniśmy komunikować już odąd niczego w pierwszej osobie liczby mnogiej.”<sup>8</sup> Świat zatem według Husserla dostępny nam jest tylko w świadomości. Idąc za Kartezjuszem, przeciwstawił Husserl świadomą sobie subiektywność i transcendentną podmiotowość. „Wszystko, co znajduje się w granicach świata (*alles Weltliche*) — powiada Husserl — wszelki byt przestrzenno-czasowy, istnieje ze względu na mnie, to znaczy ze względu na mnie ma ważność czegoś obowiązującego, ma ją właśnie dlatego, że jest przeze mnie doświadczany, spostrzegany, przypominany, że w jakiś sposób o nim myślę, wydaję o nim sądy, oceniam go z punktu widzenia wartości, że go pożądam itd. Kartezjusz określa te wszystkie czynności nazwą *cogito*. Świat (...) jest dla mnie (...) światem istniejącym świadomościowo w tym *cogito*, ze względu na mnie posiadającym swą moc obowiązującą.”<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Jarzębski, *Gra...*, s. 98.

<sup>8</sup> Husserl, *Medytacje...*, s. 26.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 29–30. Zob. także: Tenże, *Idee czystej fenomenologii...*, t. 1, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 160.

Jednak świadomość jest włączona w zespół rzeczy i procesów realnych, jest jakby zanurzona w rzeczywistości, jest faktem w jej obrębie występującym i zależnym od tego, co istnieje poza świadomością; świadomość wszak graniczy ze sferą psychiki człowieka, która jest częścią przyrody. Jak zatem cały ten przebiegający w immanencji życia świadomościowego mechanizm doświadczenia może uzyskać status czegoś obiektywnego? „W jaki sposób — pyta Husserl — to, co w mojej świadomości pojawia się jako przeżycie oczywistości może zdobywać znaczenie obiektywne?”<sup>10</sup>

Aby osiągnąć wiedzę pewną i obiektywną, Descartes wprowadził próbę powszechnego wątpienia, Husserl natomiast proponuje powszechną *epoché*, redukcję transcendentálną. Oznacza to przede wszystkim zawieszenie, wzięcie w nawias naszego przeświadczenia o istnieniu świata. Pod zawieszenie to podpadamy również my sami jako ludzie — medytujący podmiot bierze w nawias siebie jako człowieka i jako osobę ludzką. W ten sposób „zawieszono” zostają nasze indywidualne akty psychiczne i świadomościowe, jako objawy procesów naturalnych zachodzących w naszym ciele i w naszej duszy. „Okazuje się jednak — pisze Roman Ingarden — że jest pewne *residuum*, które pozostaje poza zasięgiem redukcji fenomenologicznej, to właśnie czysta świadomość podmiotu tę redukcję przeprowadzającego.”<sup>11</sup>

Teraz świat, ze wszystkimi istotami żywymi i ich stanami psychicznymi, ujęty w nawias staje się przedmiotem czystej świadomości. Dzięki *epoché* poddane zostaje redukcji Ja stanowiące część przyrody i jego życie psychiczne — obszar jego psychologicznego samodoświadczenia. Wylania się wtedy owa czysta świadomość, Ja transcendentálno-fenomenologiczne. Innymi słowy: „na drodze *epoché* redukuję (...) obszar mojego psychologicznego samodoświadczenia. Zredukowany zostaje także człowiek społeczny, osoba pozostająca w związku z innymi osobami.”<sup>12</sup>

W ten sposób — sądził Husserl — zrealizowany zostanie postulat filozofii autonomicznej, zmierzającej do absolutnie pewnej bezzalożeniowości (*Vorurteilslosigkeit*). Wszelkie z góry podjęte założenia badawcze, hipotezy, preferencje podmiotu, fakty psychiczne etc. winny być wyeliminowane w imię ostatecznej bezstronności i niezaangażowania. Dokonanie *epoché*, wzięcie w nawias, opatrzenie wskaźnikiem zerowości teoriopoznawczej wszystkich naszych sądów o istnieniu transcendentnego świata i empirycznego pod-

<sup>10</sup> Husserl, *Medytacje...*, s. 122.

<sup>11</sup> R. Ingarden, *Edmund Husserl (w:) Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1973, s. 579.

<sup>12</sup> Husserl, *Idee...*, (1), s. 185.

miotu osobowego jest warunkiem dokonania opisu całkowicie obiektywnego. „Dopiero wówczas z perspektywy podmiotu transcendentnego świat pojawi się przed nami taki, jaki jest.”<sup>13</sup>

Metoda fenomenologiczna nie jest obojętna etycznie. Po jej zastosowaniu możemy dokonać rekonstrukcji świata wartości. Fenomenologia zatem — obiektywizując warunki poznania — znosi nie tylko relatywizm epistemologiczny, ale również ma zagwarantować przewyżczenie relatywizmu etycznego lokalizując wartości w subiektywności transcendentnej. „Drastyczna dychotomia wartości i rzeczy, ocen i opisów — powiada Leszek Kołakowski — może zostać usunięta, albowiem w świecie fenomenów są one tak samo uprawomocnione.”<sup>14</sup>

Wychodząc od gombrowiczowskiego „solidnego wsparcia na pierwszej osobie liczby pojedynczej”, stwierdziliśmy, że postawa ta posiada wiele wspólnego z husserlowskim zwrotem ku *ego cogito* jako apodyktycznie pewnej i ostatecznej podstawie sądów. Nie ulega wątpliwości, że fenomenologia transcendentna była autorowi *Ferdynandowi* bliska. Nie chodzi rzecz jasna tylko o wzmianki i pochwały pojawiające się w tekście *Dziennika*, *Rozmów* czy *Wspomnień*. Gombrowicz dostrzega jak wielkie znaczenie może mieć dla krytycznego umysłu husserlowska *epoché*<sup>15</sup> Píše on: „Kiedyś tłumaczyłem komuś, iż aby należycie odczuć kosmiczne zaiste znaczenie, jakie dla człowieka ma człowiek, należy wyobrazić sobie, co następuje: jestem zupełnie sam na pustyni; nie widziałem ani ludzi, ani nie domyślałem się, że inny człowiek jest możliwy. Wtem ukazuje się w polu mojego widzenia istota analogiczna, a jednak obcy — i ja doznaję jednocześnie cudownego uzupełnienia i bolesnego rozdwojenia.” (D. 1, 31). Oto — ujęta metaforycznie — zasada określająca transcendentalny punkt widzenia, w którym przecież w nawias zostają ujęte nasze sądy o istnieniu transcendentnego świata, a więc i drugiego człowieka. Zawieszając domysły, przeświadczenie, że inny człowiek jest możliwy, oczyszczam swoją świadomość ze wszelkich założeń, „przesądów”, ze wszelkich uprzedzeń. Jednak jak już zaznaczyliśmy, ja medytujące *Dziennika* nie podaje się bez reszty fenomenologicznej redukcji, nie dokonuje absolutnego oczyszczenia. Powiada przecież, ironizując pod adresem egzystencjalistów, że niemożliwe jest życie

<sup>13</sup> K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 18.

<sup>14</sup> L. Kołakowski, *Husserl — filozofia doświadczenia rozumiejącego*, (w:) *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1962, s. 118.

<sup>15</sup> Karol Świeczewski (*Rozmowa z Gombrowiczem*, Paryż 1977), pisze: „Przed godziną Gombrowicz, na swoim kursie filozoficznym tłumaczył nam na czym polega »redukcja fenomenologiczna« i jakie są konsekwencje tej metody w kulturze.”

ufundowane na maksymalnej świadomości, że „jest niepodobieństwem podjąć wszystkie wymogi *Daseinu* a zarazem pić kawę z rogalikami (...) Być świadomością, która chodzi w spodniach i rozmawia przez telefon.” (D. 1, 240).

W odpowiedzi rumuńskiemu pisarzowi, Cioranowi, na temat sytuacji pisarza na emigracji (D. 1, 59), postulował Gombrowicz, aby emigranci oswajali się z nową skalą swego istnienia. Aby dojść do nowych wartości winni traktować „z zimną krwią i bezceremonialnie najdroższe im uczucia”. W przytoczonym zdaniu autor *Kosmosu* przeciwstawia uczucia wartościom. Nie dlatego, aby uczuciami gardził, ale dlatego, że fakty psychiczne (uczucia) ustąpić winny temu, co zasadnicze — twórczości oraz faktom etycznym. Czujemy tu ducha husserlowskiej fenomenologii, która przecież wszelkie uniwersalne poznanie i postęp świadomości upatruje w samopoznaniu i radykalnej autorefleksji.

Wolno sądzić, że i Gombrowicz zaakceptowałby słowa świętego Augustyna przywołane przez Husserla na końcu jego *Medytacji kartezyjskich*: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas* (*Liber de vera religione*).

## 4

Można powiedzieć, że sama sytuacja emigranta jest już początkiem fenomenologicznej *epoché*. Emigrant zostaje pozbawiony ojczyzny, domu rodzinnego, oderwany od korzeni narodowej kultury. W przypadku Gombrowicza nastąpiła również społeczna deklaszacja. W Polsce był synem „obywatela ziemskiego”, posiadał uprzywilejowaną pozycję materialną — nigdy nie musiał pracować (aplikantura sądowa była niepłatna). W Argentynie — jak sam pisze — stał się „wyzwolonym od wszystkich zależności intelektualistą.” (D. 1, 250). Oczywiście, jednym emigracja zawężyła horyzonty intelektualne i emocjonalne, spowodowała zasklepienie się w kurczowym patriotyzmie i politycznej idiosynkrazji, ale inni wyostrzyli swe widzenie rzeczywistości, zyskali większą swobodę duchową. Gombrowicz należał do tych drugich. Nade wszystko cenił dystans. Postulował, by literatura polska, zamiast iść dawną drogą i wiązać Polaka z Polską, rozpoczęła wypracowywanie dystansu między nami a ojczyzną. „Musimy oderwać się uczuciowo i intelektualnie od Polski po to, aby uzyskać w stosunku do niej większą swobodę działania, aby móc ją stwarzać. Musimy zdobyć poczucie tymczasowości naszej obecnej polskości. Bez tego nie zdołamy nadażyć światu.” (D. 1, 136).

Pretekstem do analizy stosunku Polaka do jego polskości, a pośrednio także do rozważenia relacji między człowiekiem a kulturą, osiągnięciami zbiorowości, do której należy, stał się artykuł Le-

chonia w „Wiadomościach” przekonywująco o zapoznanej wielkości literatury polskiej oraz o światowej randze naszych twórców. „Tylko wielki poeta (...) — pisze Lechoń — mógłby dać swym rodakom pojęcie o poziomie naszych poetów, równych największym w świecie, przekonać ich, że ta poezja jest z tego samego metalu, tej samej najwyższej próby, co Dante, Raszyn czy Szekspir.” Lechoń występował jako Polak zatroskany względną niezrozumiałością naszej literatury. W tej roli starał się pokrzepić swych rodaków dzielących emigracyjne niedole. Jednak ten styl cechuje zachowanie Polaków bez względu na szerokość geograficzną, poglądy polityczne i pochodzenie społeczne. Chodzi o podnoszenie się na duchu i wzajemne przekonywanie o światowej randze polskiego dorobku, którego wielkość ma udzielać się wszystkim Polakom. W ten sposób zaspokajana jest potrzeba poczucia wartości Polaka. Polak i Polska zyskują na uniwersalizmie, stają się pełnoprawnymi uczestnikami życia świata. „Ileż to razy ten i ów (...) wykazywali urbi et orbi, że jednak sroce nie wypadliśmy spod ogona, gdyż »Tomasz Mann uznał *Nie-Boską* za wielkie dzieło« lub »*Quo vadis* tłumaczone było na wszystkie języki«. Tym to cukiem od dawna się krzepimy.” (D. 1, 13). Poglądy Gombrowicza w tej materii są odmienne. Przywołuje on dwie sytuacje. Pierwsza — to zebranie poświęcone „wzajemnemu polskiemu krzepieniu się i dodawaniu ducha”, na którym ktoś przekonywał zebranych o wielkości polskiego narodu, przy czym argumentował w sposób wyżej opisany. Jaką postawę przyjmuje Gombrowicz? Otóż zgodnie ze swym przekonaniem, według którego „jednostka jest czymś bardziej podstawowym od narodu, wyprzedza naród” (D. 2, 63). Patrzy Gombrowicz nie z perspektywy Polaka podporządkowującego się towarzysko-narodowemu rytuałowi, ale ze stanowiska jednostki zawieszającej swą więź z narodem, swą etniczną i kulturową przynależność. Gombrowicz bowiem nie tylko wyzwala się spod władzy konwensu, ale — i to przede wszystkim — stara się uzyskać nową perspektywę poznawczą. Zauważmy, że nie usiłuje on rozwiązać problemu przez określenie go jako rezultatu rozwoju kulturalnego, wyniku sytuacji historycznej i warunków dziejowych, w których wzrastał nasz naród. Generalnie nie interesuje Gombrowicza geneza zjawiska. Dostrzega po prostu fałsz sytuacji, kłamstwo, które zubaża każdego Polaka i wzbudza w Gombrowiczu odrazę. Interesuje go nie tyle sama polskość Polaków, ile sposób przeżywania przez nich polskości. Podobnie nie rozpatruje kwestii ze stanowiska światopoglądowego trwałej i pewnej. Gombrowicz postrzega i analizuje fakt tak, jak pojawia się on w jego świadomości. Odrzuca wszelkie wstępne założenia jak choćby te, które przyjął



świadomie i nieświadomie Lechoń. Bierze również w nawias tradycję i dorobek naszej kultury, bo tak czy inaczej krępowałyby go one, odbierały swobodę sądu.<sup>16</sup> Relacjonując swoją wypowiedź na przyjęciu w pewnym domu argentyńskim, gdzie jeden z gości, Polak, zaczął wychwalać przewagi swych rodaków („Nietzsche i Dostojewski byli polskiego pochodzenia”, „Mamy dwie nagrody Nobla w literaturze” etc.) stwierdza: „Postarałem się więc o to, aby w głosie moim przejawiało się lekceważenie i zacząłem mówić jak ktoś, kto nie przywiązuje większego znaczenia do dotychczasowych osiągnięć narodu, czyja przeszłość mniej warta jest od przyszłości — dla kogo najwyższym prawem jest prawo teraźniejszości, prawo maksymalnej swobody duchowej w danej chwili. (...) Czy bitwa pod Wiedniem może przysporzyć chociażby łut chwały panu Ziębickiemu z Radomia? Nie, nie jesteśmy (mówiłem) bezpośrednimi spadkobiercami ani wielkości przeszłej ani małości — ani rozumu, ani głupoty — ani cnoty, ani grzechu — i każdy za siebie tylko jest odpowiedzialny, każdy jest sobą.” (D. 1, 16). Co więcej, podniósł Gombrowicz tę zasadę wątpienia do rangi wskazania dla całego narodu. Prawdziwie żywotny naród powinien nauczyć się lekceważyć swoje osiągnięcia i wielkie dokonania. Wzięcie w nawias swej polskości, zawieszenie świadomości tradycji, pozwoliło Gombrowiczowi dokonać radykalnej rewizji.

<sup>16</sup> W tym duchu mówi Gombrowicz w wywiadzie, którego udzielił K. Świeczkowskiemu (patrz wyżej) o literaturze na emigracji po drugiej wojnie światowej: „Te talenty, jak wojsko po przegranej bitwie, powinny być się zreorganizować i wycofać na silniejsze pozycje. Tego nie zrobiły. W obliczu decydującej rozgrywki trzeba zmobilizować najgłębsze rezerwy, dojść w sobie do ostatecznej rzeczywistości — tylko tam, na granicy tej absolutnej autentyczności, można naprawdę stawiać opór. (...)”

Przed wszystkim jej (tj. literatury emigracyjnej — A. St. K.) obowiązkiem było przewzychnąć swą »klasowość«, swoją szlacheckość, burżuazyjność, to wszystko, co ją określa jako produkt pewnej warstwy społecznej. Powinna była stać się surową literaturą ludzi nagłych, ale pozostała literaturą pań i panów z pewnego środowiska, tworem życia złagodzonego. W jaki sposób życie młokie może się oprzeć życiu twardemu? Jak pewien wycinek egzystencji może wytrzymać napór całości bytu? Po wtóre należało dojść do tej autentyczności i szczeroci, w której człowiek staje się naprawdę sobą. Gdy się nie jest bezwzględnie sobą nie można się opierać, nie ma na czym się oprzeć. Ale to nie jest do osiągnięcia bez kategorycznego dążenia do wolności wewnętrznej — choćby kosztem zniszczenia w sobie najdroższych skarbów. (...) Mając do wyboru z jednej strony wolność, a z drugiej to wszystko — mity, sentymety, wiary, legendy — do czego byli »przywiązani«, wybrali to drugie. Czyli pozostali tym czym byli. A zgadzam się z egzystencjalistami, gdy mówię, że przeszłość ziemnia człowieka w rzecz. (...) To wszystko można by zreasumować mówiąc, że historia domaga się od nas w tej chwili — surowej i pełnej świadomości — świadomości ostatecznej — oraz pełnej swobody wewnętrznej. To nakaz naszej dramatycznej samotności.”

Nie tylko skompromitował fałszywy konwenans, śmieszny rytuał, ale rewindykował prawa jednostki i pokazał, że istotna jej godność nie leży w ilości narodowych geniuszy, triumfach oręza czy niegdysiejszej mocarstwowości, ale w tym, czym ona sama się staje w danym jej czasie historycznym. Powrót do owego skompromitowanego rytuału będzie oznaczał „poświęcenie życia, współczesnego rozumu na rzecz nieboszczyków.”

Na początku swej analizy daje Gombrowicz wprowadzający cytat z *Dziennika* Galeazzo Ciano: „Kraków. Posagi i pałace, które im wydają się bardzo wspaniałe — które dla nas, Włochów, są bez większej wartości”. Mottem tym sygnalizuje Gombrowicz nie tylko tematykę swej analizy, ale może przede wszystkim sposób oglądu problemu. Wraz ze zmianą perspektywy widzenia, punktu obserwacji danego faktu, odmienia się jego ocena. Stąd może płynąć banalny wniosek, że wszelka ocena skazana jest na relatywizm wynikający z różnicy punktów obserwacji. Ale Gombrowicz w następującej po motcie polemice chce nie tylko wykazać fałszywość nacjonalistycznej perspektywy widzenia i oceny zjawisk kultury, chce on przede wszystkim uświadomić Polakowi, jak wielką szkodę jego własnej osobowości, jednostkowemu rozwojowi duchowemu przynosi takie stanowisko. Pragnie zatem Gombrowicz, aby Polak rozpoznał w sobie człowieka, uświadomił sobie swoje prawo do nieskrępowanego rozwoju umysłowego i uczuciowego. W imię tej właśnie niezawisłości jednostki winien się Polak wznieść ponad partykularyzmem napiętnowane punkty widzenia. W tym sensie gombrowiczowska krytyka dotyczy również postawy autora epigrafu, bo on — Galeazzo Ciano — umieszcza się w zbiorowości i występuje jako Włoch i z perspektywy członka narodu, a nie swobodnego człowieka ogląda rzeczywistość. A zatem istotą myśli i metody Gombrowicza nie jest wcale względność wszelkiego ludzkiego wartościowania, ale dążenie do wywikłania człowieka z jego psychologicznych i intelektualnych ograniczeń, jakie nakłada na niego przynależność do wspólnoty (naród, klasa, środowisko, rodzina), dziedzictwo historyczne czy pragnienie kompensacji własnych słabości. Zauważmy, że nie tyle chodzi tu o prostą próbę odrzucenia tradycji, ile o aktywną wobec niej postawę. Bowiern „wartość moją zakładam na tym właśnie, że nie zadowala mnie moje ja, jako produkt historyczny.” (D. 2, 25).

W zakończeniu *Medytacji kartezjańskich* Husserl powiedział, iż „trzeba najpierw stracić świat przez dokonanie *epoché*, by go potem na drodze uniwersalnej autorefleksji na powrót odzyskać.”<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Husserl, *Medytacje...*, s. 286.

Tak też stało się z Gombrowiczem. Dokonawszy „zawieszenia” swej polskości, oczyściwszy się z emocji i uprzedzeń, stał się na powrót Polakiem, tylko głębszym bardziej świadomym granicy między tym, co łączy go z narodem, a tym, co indywidualne, własne, jednostkowe. „Jeżeli więc imponuje nam wielkość nasza lub nasza przeszłość — konkluduje — to dowód, że one w krew nam nie weszły.” (D. I, 17).

Rewizja stosunku Polaka do polskości to tylko jeden z przykładów na to, w jaki sposób przyjmuje Gombrowicz w swych analizach transcendentálny punkt widzenia. Podobną postawę dostrzegamy w *Dzienniku* także w przypadku innych kwestii — przykładami będą charakterystyka emigracji polskiej po drugiej wojnie światowej czy analizy dzieł literatury.

W tym miejscu należy jednak podkreślić dość istotne różnice w sposobie traktowania *epoché* przez Husserla i Gombrowicza. Jak już zaznaczono, autor *Pornografii* nie był skłonny podporządkowywać się jakimukolwiek systemowi filozoficznemu czy światopoglądowemu. Prowadził on dialog z marksizmem, egzystencjalizmem czy chrześcijaństwem, czerpał w swych analizach z metody fenomenologicznej, ale nigdy nie stał się zwolennikiem czy wyznawcą. Ponad wszystko cenił swą intelektualną autonomię i wolność (czego zresztą dowiódł całym swoim życiem), którą pojmował jako nieustanną walkę z krępującą człowieka Formą. Żaden z wielkich filozofów dwudziestego stulecia nie stał się jego przewodnikiem i mistrzem, któremu Gombrowicz bez rezerwy by zaufał. Tak też rzecz się ma i z Husserlem, którego Gombrowicz bardzo cenił i który — jak starałem się pokazać — oddziałał na jego postawę wobec świata. Jednak nie znajdujemy u Gombrowicza owego radykalizmu twórcy fenomenologii transcendentálnej, radykalizmu dyktującego bardzo już daleko idące wnioski w rodzaju stwierdzenia, że „świat nie jest w ogóle niczym innym jak światem istniejącym świadomościowo w (moim) *cogito*, ze względu na mnie posiadającym swą moc obowiązującą. Cały swój sens (...) czerpie on wyłącznie z owych *cogitationes*.”<sup>18</sup> A zatem według Husserla rzeczywistość zjawisk polega jedynie na tym, że są konstytuowane. Można przypuszczać, że w tym miejscu Gombrowicz zgodziłby się z Paul Ricoeurem, który zauważa, że fenomenologia Husserla „zamiast służyć ontologii staje się metafizyką (utajoną metafizyką nie—metafizyki)”. Natomiast „inność drugiego zo-

<sup>18</sup> Ibidem, s. 30, także: 37—38.

staje aż tak krytycznie zredukowana, że filozofia ta prowadzi ostatecznie do transcendentnego solipsyzmu".<sup>19</sup>

## 5

Gombrowicz — jak już powiedziano — broni suwerenności Ja nie tyle z wierności albo przywiązania do tradycji zachodniego indywidualizmu czy ze strachu przed światem, ile w przekonaniu, że Ja jest podstawą wszelkiego poznania, fundamentem między-ludzkiego dialogu, zasadą solidarności. Jest również Gombrowicz rzecznikiem ludzkiej miary w obliczu zjawisk gigantycznych. „Być swobodnym — pisze — ale nawet w tej swobodzie nie być nadmiernym.” (D. 1, 121). Gombrowiczowska obrona jednostki ma także — a może przede wszystkim — swój wymiar etyczny. Wielkie procesy społeczne, ogarniające milionowe masy ideologie i ruchy polityczne przesłaniają pojedynczego człowieka. Postęp, zwalczanie przesądów, troska o rozwój sztuki i nauki, oświaty i kultury — zgoda, „ale — akcentuje autor *Ferdydurke* — przede wszystkim pragnąłbym, aby ten drugi człowiek mnie nie ugryzł, nie zapluł i nie zadźczył.” (D. 1, 44). W polemice z poglądami wyrażonymi w książce Dionys Mascolo formułuje swoje polityczne credo: „Być konkretnym człowiekiem (...) Nie dążyć do przemiany świata jako całości, żyć w świecie przerabiając go o tyle tylko, o ile to leży w zasięgu mojej natury. Urzeczywistnić się zgodnie z moimi potrzebami — potrzebami indywidualnymi” (D. 1, 118). W swoim przekonaniu nie jest Gombrowicz odosobniony. Podobny pogląd wyraża Karl Popper.<sup>20</sup>

Gombrowicz zawsze z naciskiem podkreśla, że wszelka idea jest nie tylko wytworem człowieka, ale pełni wobec niego funkcję służebną. Jest ona — i zawsze będzie — „parawanem za którym dzieją się sprawy inne i ważniejsze.” (D. 1, 43). „Teorie? Idee? Od zawsze wiedziałem, że to sita przez które życie przecieka.” (*Rozmowy z Gombrowiczem*, op. cit., s. 37). Jedną z istotnych cech gombrowiczowskiej postawy wobec świata jest właśnie dystans. Wielokrotnie przestrzega przed redukowaniem osoby ludzkiej, przed podporządkowywaniem człowieka Polakowi, człowieka emi-

<sup>19</sup> Zob. Th. Langan, Paul Ricoeur (w:) E. Gilson, T. Langan, A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, przeł. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 391.

<sup>20</sup> W eseju *Utopia i przemoc* („Znak” 1978, 1) mówi on: „Jeśli miałbym dać prostą formułę lub receptę na rozróżnienie pomiędzy tym, co określam jako dopuszczalne plany reformy społecznej a niedopuszczalnymi projektami utopii, to mógłbym tak powiedzieć: Działaj na rzecz eliminacji zła konkretnego raczej niż na rzecz realizacji abstrakcyjnego dobra. Nie zdążaj do zapewnienia dobra środkami politycznymi. Zdążaj raczej do eliminacji konkretnych cierpień.”

grantowi etc. Przestrzega przed zwycięstwem tego co wtórne nad tym co pierwotne.

Genezy swego dystansu upatrywał Gombrowicz w sarmackim rodowodzie. „Mógłbym określić siebie jako szlachcica polskiego, który odkrył swoją rację bytu uniwersalną w tym, co nazywam dystansem do formy (więc i do kultury) (...) Pokażę, jaką siłę może mieć szlachetna krytyka wartości!” (*Rozmowy...* s. 104—105). W słynnym fragmencie *Dziennika* (D. 1, 121), gdzie Gombrowicz ukazuje siebie jako sandomierskiego wieśniaka swobodnie przechadzającego się po europejskiej fabryce idei, światopoglądów i wiar, „zupełnie jakby chodził po sadzie tam, u siebie na wsi”, wyraźnie nawiązuje do szlacheckiej parenezy — *Żywota człowieka poczciwego* Mikołaja Reja.<sup>21</sup>

Polemizując ze sformułowaną przez Brzozowskiego krytyką inteligencji polskiej, która miała od szlachty przejąć dezynwolturę wobec wielkich idei — popiera Gombrowicz „starszlachecką nieufność”, przekonanie, że teorie są „nieżyciowe”. Owa letniość polska, którą piorunował w jednym z listów do ojca młody Zygmunt Krasiński, ma przed sobą dzisiaj nowe perspektywy. Rewizji kultury zachodniej mogą dokonać właśnie ci „zapóźnieni”, ci jeszcze nie dość „nowocześni”, nie dość „na serio”. Tylko oni bowiem posiadają niezbędny dla wszelkiej rewizji dystans, którego brak głównym aktorom przedstawienia. Nie wiedzą oni zresztą, że odgrywają żalostną farsę. „Wiedza i prawda — mówi Gombrowicz — od dawna przestały być naczelną troską intelektualisty — zastąpiła je troska o to, żeby się nie dowiedziano, że on nie wie. Intelektualista, rozsadzany treściami, których sobie nie przyswoił, kluczy jak może, byle nie dać się przyłapać. (...) Ten intelekt tak długo »demistyfikował« aż w końcu sam stał się narzędziem potwornego zakłamania.” (D. 3, 52).

Dostrzegając wielkie niebezpieczeństwo alienacji idei, które zamiast ułatwiać człowiekowi rozumienie świata — krępują jego umysł, zmuszają do kłamstwa czy nawet prowadzą do ludobójstwa, gdyż często „delikatne myśli brzemiennie są górami trupów”, przestrzega Gombrowicz przed kapłanem — strażnikiem absolutów. Sam pozostawia sobie rolę błazna. „Jeśli moja forma jest parodią formy, to mój duch jest parodią ducha, a moja osoba parodią osoby (...) Nie, to nie przypadek, że w chwili, kiedy na gwałt

<sup>21</sup> M. Rey, *Wybór pism*, wybór i oprac. Jan Ślaski, Warszawa 1975, ss. 220—222 i 292. O postawie sarmackiej Gombrowicza zob. szkic J. Błońskiego *Sarmatyzm u Gombrowicza* (w:) *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej*, Warszawa 1976, pod red. Zofii Stefanowskiej.

potrzeba bohatera, rodzi się ni stąd ni zowąd błazen... świadomy i wskutek tego poważny." (D. 1, 52).

Świat Gombrowicza jest otwarty, jego granic nie strzegą dogmaty, nie ma celników konfiskujących myśli. Ale obowiązuje surowy krytycyzm, tu myśli się na serio i sądzi bez taryfy ulgowej.

Świat ten nie zna stabilizacji i uspokojenia, bo dla umysłu wolnego są to synonimy śmierci.

Nie ma tu towarzystw asekuracyjnych, a jedyną gwarancją życia jest ruch oznaczający nieustanną rewizję tegoż życia i detronizację absolutów, które chciałyby myśl uczynić przedmiotem.

W tym dążeniu Gombrowicza do swobody Myśli, do poznania bezzakończonego, będącego warunkiem wszelkiej wolności, inspiracja husserlowska metodą redukcji transcendentnej odegrała ważną rolę.

„Jeżeli tedy filozof podważa absolut — pisze Leszek Kołakowski w eseju *Kapłan i błazen* — jeżeli odrzuca jednolite zasady, do których cała rzeczywistość dałaby się sprowadzić, jeżeli afirmuje pluralizm świata, niesprowadzalność wzajemną rzeczy, a tym samym afirmuje indywidualność ludzką, to nie czyni tego w imię monadologii albo w imię koncepcji jednostki jako atomu samowystarczającego, albowiem afirmacja indywidualności może się dokonać tylko w jej przeciwstawieniu do reszty świata, w jej ustosunkowaniach wobec niego: ustosunkowaniach zależności faktycznej, odpowiedzialności, oporu.”<sup>22</sup>

Sądzę, że słowa te wolno także odnieść do postawy Witolda Gombrowicza.

Andrzej St. Kowalczyk

<sup>22</sup> L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, „Twórczość” 1959, 10.

## HIOBOWE WOŁANIE JÓZEFA WITTLINA

Twórczości Józefa Wittlina od początku towarzyszyła różnorodność czytelniczych i krytycznych osądów: od entuzjastycznej aprobaty dla jej emocjonalnych walorów wyrażonej piórem Jana Stura<sup>1</sup>, najwybitniejszego teoretyka polskiego ekspresjonizmu, po odmówienie jego poezjom jakichkolwiek wartości w słynnym już w historii polskiej literatury paszkwilu Juliana Przybosa *Chamuły poezji*<sup>2</sup>. Tej sprzeczności stanowisk nie wytłumił czas. Trwa do dziś. Autorka wnikliwej monografii *Soli ziemi* Krystyna Jakubowska uznaje *Hymny* za utwory „niezbyt przekonujące”<sup>3</sup>, zaś Ryszard Przybylski, podsumowując poetycki dorobek dwudziestolecia międzywojennego, ratuje twórczość poety jedynie w kontekście dokonań poznańskich ekspresjonistów, opatrując swą aprobatę ostrożnym zastrzeżeniem („ewentualnie”)<sup>4</sup>. Inny, wymagający krytyk jakim był Julian Rogoziński, we wstępie do pierwszego po wojnie krajowego wydania *Poezji* (1978), ogłasza „nie stąbnącą moc jego liryki”<sup>5</sup>.

Gdzież więc jesteśmy? Co tak gwałtownie rozrzuca lekturowe racje, w których wiersze Wittlina odsądza od czci i wiary awangardowi odnowiciele (Julian Przyboś), a bronią zajadle jego częstokroć nieokiełznanego krzyku skądinąd zwolennicy liryki refleksyjnej, jak Julian Rogoziński czy Michał Sprusiński? Powtórzmy: sporów tych ani czas nie studzi, ani osady upraszczają.

Daje się jednak zauważyć, że intensywność polemik wokół interesującej nas twórczości zmienia się wraz ze stopniem wycucia konwencjonalności języka poetyckiego, którym dysponował Wittlin, a to z kolei dość wyraźnie łączy się ze zmiennością społecznego wyculenia na patos historii i dramatyczność stawianych wewnątrz niej pytań. A są to pytania pierwsze. Rzekłbym — pytania Hiobowe: o źródło i sens cierpienia w przestrzeni ludzkich doświad-

<sup>1</sup> J. Stur, *Na przełomie. O nowej i starej poezji*. Lwów 1921, s. 115—117.

<sup>2</sup> J. Przyboś, *Chamuły poezji*. „Zwrotnica” 1926, nr 7, s. 204.

<sup>3</sup> K. Jakubowska, *Z dziejów ekspresjonizmu w Polsce. Wokół „Soli ziemi”*. Wrocław 1977, s. 101.

<sup>4</sup> R. Przybylski, *Ekspresjonizm polski*. [w:] *Literatura polska 1918—1932*. Pod red. A. Brodzkiej, H. Zaworskiej, S. Żółkiewskiego. T. 1. Warszawa 1978, s. 261.

<sup>5</sup> J. Rogoziński, *O poezji Józefa Wittlina*. Wstęp do: J. Wittlin, *Poezje*. Warszawa 1978, s. 18.

czeń, o miejsce Boga w planie człowieczej udręki, o powody i cenę każdego ocalenia. Czasami trzeba wstrząsu, by przywrócić im wagę i wymiar, i dopiero ów wstrząs podniosłe, uogólniające zdania, takie choćby jak Miłoszowe „Nie bądź bezpieczny. Poeta pamięta” umieszcza na pomnikach i czyni z nich dość powszechnie zrozumiałe znaki czasu. Wydaje się, iż znów żyjemy w okresie, w którym zarówno z powodu wydarzeń o rozstrzygającym znaczeniu, jak i za sprawą poetów, na powrót sięgających po formuły „moralnych traktatów” i patos historiozoficznych diagnoz, przypomniana być powinna przynajmniej skala Wittlinowego wyboru.

### DOŚWIADCZENIE WOJNY

Niewątpliwie podstawową przyczynę postawienia wspomnianych pytań stanowiło dla autora *Hymnów* przeżycie pierwszej wojny światowej. Wyniósł z jej piekła poczucie zdegradowanego człowieczeństwa, apokaliptyczny obraz unicestwianych bez sensu ludzi, wizję cywilizacji jako stosu gnijących trupów. W wierszu otwierającym debiutancki tom z 1920 roku przedstawia się Wittlin jako poeta wojennego traumatyzmu:

Jeszcze jest we mnie krzyk ginących bataljonów  
I pamięć z traskiem rozwalonych tronów — —<sup>6</sup>

W dziesięć lat później, w trzecim wydaniu książki do cytowanego wiersza doda znaczący dystych:

Jeszcze mam w płucach gaz i proch i pożar  
Świata, co w gardle każde słowo dławii, —<sup>7</sup>

Owo „jeszcze” nie opuszczało go właściwie do końca. Od tamtego przeżycia, jak mu się wydaje, nie ma w nim nic prócz uewnętrznionego cierpienia, które trzeba wypowiedzieć i o które

<sup>6</sup> J. Wittlin, *Hymny*. Poznań 1920, s. 7. Poeta w kolejnych wydaniach *Hymnów* przebudowywał swe wiersze. O kierunku jego artystycznych ingerencji będzie dalej mowa w powyższym eseju. Przy niektórych stwierdzeniach przyjdzie nam korzystać z pierwszego lub późniejszych edycji tomiku, mimo, iż ostatnie wydanie, jak informuje J. Rogoziński we wstępie do *Poezji* („Wybór swolch wierszy Józef Wittlin obmyślił i przemyślał, nim odszedł na zawsze”), artysta uważał za kanoniczne. Czynimy to ze względu na pewne charakterystyczne cechy wczesnej twórczości poety, które zniknęły (najczęściej z korzyścią dla artystycznych walorów całości) z późniejszych wydań.

<sup>7</sup> *Hymny*. Warszawa 1929, s. 5.



wieść musi dozgonny spór — bez względu na cenę. Wraz z próbą jego wypowiedzenia zaczyna się najdramatyczniejsza przygoda Wittlina z sobą i słowem poezji. Wojna zachwiała dłań podstawami humanistycznego świata. Stosy rozkładających się ciał odebrały powagę (ale nie grozę) śmierci i zaprzeczyły kulturowym wyobrażeniom o godności ludzkiego odejścia, kompromitując mit o chwale rycerskiego boju, drwiąc z tradycji sakralizującej akt ziemskich pożegnań. Wojna totalitarna, a tak ją przedstawiał Wittlin po doświadczeniach lat 1914—1918, była zaprzeczeniem zobowiązującego dziedzictwa Starego Kontynentu, zanegowaniem centralnego miejsca człowieka w odziedziczonym po przodkach systemie wartości. Poeta-świadek rozsypujących się ideałów zapisze w *Przedśpiewie*:

Jeszcze się targam, bo we mnie się skarży  
Cała Europa! I we mnie podnosi  
Ku niebu ręce ludzkość kajdaniarzy —  
I klnie i krzyczy i wyje i prosi<sup>8</sup>

Ta skarga niesie w sobie pamięć Hiobowego wołania. Odcisnęły się w niej te same dłonie podnoszące się znad morza, zdawałoby się, bezsensownej śmierci. „Objaw mi, dlaczego ze mną spór wiedziesz!” — błagał Hiob. „Czy masz z tego korzyść, że uciskasz, że gardzisz tworem swoich rąk” (Hi 2, 3). Sądzę, że Wittlin konkretnością obrazów przeżytej grozy uwiarygodnia swe prawo do wspomnianej skargi. Tak przejmującego świadectwa fizyczności wojennego poniżenia, jakie dał w *Hymnie o łyżce zupy* czy w *Grzebaniu wroga*, nie znała dotąd poezja polska. Na ich tle tym bardziej gorzko i prawdziwie rozlega się Hiobowe wołanie Wittlina: gdzie jesteś, Boże? Gdzie jesteś ze swoją miłością, ze swoją sprawiedliwością, ze swoją wszechmocą? Dlaczego, skoro nawet Słońce ma szansę wschodu, południa i zachodu, nie mają jej ludzie; dlaczego giną dzieci; dlaczego młodzieńcom nie dane jest zakosztować z dzbana miłości?

To pytania ponawiane od wieków; kryjące w sobie tę niezniszczalną obawę i wolę sensu zarazem: „Czy przypadkiem nie jest tak, że wszyscy, mniej lub bardziej skrycie, żywimy nadzieję i zaufanie do Stwarzającej Miłości? Że nie drwi z nas oraz z naszego pragnienia życia”<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> *Hymny*. Poznań 1920, s. 7.

<sup>9</sup> S. Grygiel, *Śmierć człowieka*. „Znak” 1972, nr 213, s. 439.

## SENS CIERPIENIA

W najbardziej niepokornych wierszach Wittlin nie pyta, skąd bierze się zło na ziemi. Zapytuje raczej, czy aż tak szerokie muszą być jego granice. Nie chce dostrzeżonej grozy składać na karb starobiblijnego grzechu, ani też pójść za Abrahamem kornie niosącym syna na ofiarę Bogu. Poraża go jakaś niewiarygodna dysproporcja między ewentualną winą a rozległością doświadczanego zła. Niepokoiło poetę, czy to, co zobaczył na wojnie, może być godne Boga, który przecież także to wszystko widzi, czyniąc z tego jakiś tajemny, zakryty dla człowieka użytek. Ten typ zatrwóżenia nie opuszcza ludzi wrażliwych, stając się nieodłączną częścią ich egzystencjalnej refleksji. W *Nox atra* pisał Karol Ludwik Koniński: „Czemuż oprócz Miłości jest (...) wielka kuźnia przyrody, szatańska kuchnia historii, czemuż nieszczęście niezawinionych, czemuż grzech i zbrodnia?”<sup>10</sup> W niemożności odpowiedzi sobie na te pytania tkwiło źródło rozmaitych herezji, które zaczęły od oskarżenia Stwórcy o nieczułość, a kończyły na totalnym odrzuceniu Jego sprawstwa.

Na obszarze tej niezgody zrodził się bunt Konrada w III części *Dziadów*, sprowokowany ogromem narodowych nieszczęść i brakiem znaków, które nadałyby sens bezprzykładnej udręce. Sprzeciw Mickiewiczowskiego bohatera dokonuje się w imię bolejącej ojczyzny, której niewola, zgodnie z romantycznymi wyobrażeniami o jedności ludzkiego etosu, stawia pod znakiem zapytania wolność całej ludzkości. Konrad, potęgę swą biorący z rozplamionego natchnienia, podsycanego goryczą doświadczanej niesprawiedliwości, grzeszy pychą przebóstwionego poety, który sądzi, iż czuciem poprowadziłby lepiej ten świat, niż Bóg swą mądrością. I dlatego nie jest mu dana szansa jasnowidzenia. Otrzymuje ją dopiero pokorny ks. Piotr, który podnosi również kwestię narodowego cierpienia:

— Panie, Panie!

Takież to los ich — wygnanie!

I dasz ich wszystkich wygubić za młodu,

I pokolenie nasze zatracisz do końca?<sup>11</sup>

— lecz nie czyni tego w celu zmierzenia się z Bogiem. Ks. Piotr jest Hiobem, który zrozumiał sens pokornego znośnienia udręczonej

<sup>10</sup> K. L. Koniński, *Nox atra*. Warszawa 1961, s. 180.

<sup>11</sup> A. Mickiewicz, *Dziady. Część III*. [w:] A. Mickiewicz, *Dziela*, T. 3. Oprac. St. Pigoń. Warszawa 1949, s. 189.

niewiedzy, za co ofiarowana jest mu pewna wizja zbiorowej nadziei; jakieś poczucie symbolicznego porządku świata, w którym znajduje się miejsce na ofiarę, sąd i wybawienie.

Jednak dla kolejnych generacji to ostatnie długo nie nadchodziło. U neoromantyków rozpacz bezsensownego czekania rozlewała się na cały byt, na naturę pogrążoną w bólu i ciemności. Ta wizja staje u źródła *Hymnów* Kasprowicza, gdzie wołanie do Boga zostało związane z pragnieniem wyrwania się z przekłętą kręgu przepojonego boleścią życia i w wyobrażeniu zamkniętego cyklu ziemskiego bytowania nosi znamiona hinduistycznej inspiracji.

Poezja modernistycznego artysty przenosiła problem narodowej udręki w obszar bólu, można by rzec, ontologicznego, pozadziejowego. Wittlin swoimi *Hymnami* na powrót zakorzenia cierpienie w historycznej rzeczywistości, w nieredukowalnym doświadczeniu wojennego kataklizmu, lecz wyłącza z niego narodową optykę romantycznych wieszczów. Przez niego, jak wspominaliśmy, skarży się „cała Europa” — określona tradycja śródziemnomorskiego etosu. W tym porządku Wittlin, choć buntuje się w imię zlekceważonej przez Boga człowieczej woli przetrwania, odchodzi od polskiego zwyczaju teleologicznego traktowania ojczyźnej historii, wypowiadając swój sprzeciw w imię upodlanej ofiary wszystkich frontów.

Lecz i jego skarga przeciwko bezsensowności i niegodziwości umierania pozostaje bez echa. Wittlinowy Bóg milczy, tak jak milczał dla innych buntowników. Autor *Hymnów* odpowiada na to wpięty sprzeciwem wobec Abrahamowej ofiary w *Trwodze przed śmiercią*, a potem, jak Kirillow z *Biesów* unicestwieniem własnej osoby poprzez przyjęcie świata jako absolutnego chaosu, a tym samym jako absolutnej wolności, co prowokacyjnie wyłączyć ma Boga z walki o człowieka. Może tak totalny sprzeciw wymusi na Stwórcy odpowiedź? Może dotrze do Tego, który uzasadnia świat takim, jaki jest? Efektem braku odpowiedzi może być jedynie rozsypana osobowość poety, doświadczającego, jak ta sama ręka niesie miłość i zniszczenie, i którego prawdziwe „ja” wyrazić się może już tylko przez etyczno-estetyczny anarchizm. To zagrożenie pozwala Wittlinowi zużytkować ekspresjonistyczno-futurystyczny sztafaż dla swych teocentrycznych celów i potraktować wspomniane poetyki początku wieku jako narzędzia wypowiadające przerażenie wewnętrznym rozbięciem jednostki. „Innej chcę głowy! — gdy inne mam oczy!” — powiada<sup>12</sup>, nie poprzestając na ogólnym skonstatowaniu faktu. Jemu idzie wciąż o wy-

<sup>12</sup> *Hymny*. Poznań 1920, s. 45.

walczenie nadziei poprzez zdobycie dla cierpienia motywacji metafizycznych. Wittlin jest przekonany, iż nie wystarczą tu stare sankcje, bo nie dysponuje się już starym czuciem i starym rozumem po tym, gdy widziało się życie jako mierzwę rozkładających się ciał. Estetyczną odpowiedzią na to doświadczenie może być tylko przekleństwo skojarzeniowego anarchizmu:

Nogą zaśpiewam, przemówię rękami,  
na pocałunek zaś wystarczą oczy!<sup>13</sup>

### W POSZUKIWANIU ŚWIADECTWA

Powyższa światopoglądowa prowokacja w istocie jest częścią Wittlinowej strategii mocowania się z Bogiem: narzędziem, mającym służyć sprowokowaniu odpowiedzi, swoistym środkiem wymuszania dialogu. Zanim ten etap podsumowany zostanie pozostającym w regułach futurystycznej ekstrawagancji rozpisany na głoski ziewaniem: „Uaaaaaaaaaaaaaaaaa - - - - -”<sup>14</sup>, poeta sięgnie po jeszcze jeden argument. Dochodzi oto do wniosku, że skoro całe jego istnienie wyczerpywało się w woli dotarcia do Boga, to może i Ten, tylekroć przywoływany a milczący, jest jedynie tworem jego poetyckiego pragnienia, fantazmatem nadwrażliwej duszy, jedną z projekcji urażonej woli? Powyższy wątek w sposób dość zastanawiający wiąże przemyślenia Wittlina z upowszechnioną wśród neoromantyków koncepcją Stwórcy jako wytworu ludzkich marzeń. Skoro Jego odpowiedź — powiadali moderniści — nie rozlega się z transcendencji, stwórzmy ją sobie sami na miarę swych artystycznych pojęć i zdolności. W ten sposób rodziła się m. in. młodopolska kraina cudowności, po której przechadzał się Bóg malarzy i poetów. Fantasmagoria zamiast Bożej rzeczywistości — oto co powinno wystarczyć człowiekowi z „końca wieku”. Oniryczne raje artystów uosabiać miały zlekceważoną tęsknotę człowieka. Pisał Tadeusz Miciński w *Modlitwie*:

Jest kraj, gdzie krążąc w cudownej symfonii  
Duchy od ziemskich oderwane gwiazd —  
I to, co tutaj umarło w agonii —  
Tam — wśród zamieci różnobarwnych gwiazd  
Wciela się światłem — grą — tęczą symfonii<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Poezje. Warszawa 1978, s. 63.

<sup>14</sup> Tamże, s. 65.

<sup>15</sup> T. Miciński, *Poezje*. Oprac. J. Prokop. Kraków 1980, s. 233.

Taki Bóg wymyślony, powołany kreacyjną wyobraźnią artysty i będący jedynie Bogiem z ludzkiego przyzwolenia pojawia się we fragmencie Wittlinowej *Trwogi przed śmiercią*:

Ja, którym Ciebie stworzył w zachwyceniu,  
Kiedym upojon bogactwami ziemi  
Był za leniwy szukać w sobie pana  
I Ciebie mianował królem,  
I pieśnią sławił, o Boże?  
O mój pomysł w niemocnej godzinie,  
Nie widzisz moich zaciśniętych pięści,  
Którymi Ci dzisiaj grożę?<sup>16</sup>

Charakterystyczne, powtórzmy raz jeszcze za poetą, ten Bóg jest tylko „pomysłem w niemocnej godzinie” i może zniknąć jak wszelkie fantazmaty niecierplivej woli. „Może jest tylko jeden grzech główny: niecierpliwość” — powiada Franz Kafka. „Z powodu niecierpliwości (ludzie — przyp. mój K. N.) zostali wypędzeni, z powodu niecierpliwości nie wracają”<sup>17</sup>. Papierowy fundament tej duchowej inwestycji zostaje przez Wittlina wyszydzony, a dom na nim zbudowany, nazwany później „fałszywym”:

Rzucam Ci w twarz,  
Jak rękawicę — ostatnie wyzwanie:  
Synu mój, z łona mej myśli poczęty,  
Fałszywy Ojciec nasz!  
----- Panie!<sup>18</sup>

Powyższy fragment, choć imituje Konradowską stylistykę buntu, w istocie jest jedynie polemiką z określoną wersją kultury: z modernistyczną koncepcją Boga jako wyobraźniowego fenomenu. W przeciwieństwie do niej poezja Wittlina jest wołaniem o Jego realność. I to wołaniem w takiej tonacji, z zaangażowaniem takich walorów emocjonalnych, jakie, zdawałoby się, już dawno porzuciła współczesna literatura.

Maksymalizm Wittlinowych racji i celów wydaje się dziś nieco anachroniczny, gdyż zmieniły się zarówno ambicje poezji, jak i sposób wypowiedzania przez nią człowieczych spraw. Raczej obcą pozostaje naszym gustom retoryczna podniosłość *Hymnów*, prowadząca momentami do „grzechu przegadania”, co podkreślali już

<sup>16</sup> J. Wittlin, *Poezje*, s. 28.

<sup>17</sup> Cyt. za: W. Hilsbecher, *Tragizm, absurd i paradoks*. Przekł. S. Błaut. Warszawa 1972, s. 135.

<sup>18</sup> *Poezje*, s. 28.

współcześni poecie krytycy<sup>19</sup>. Z drugiej strony godzi się jednak zauważyć, że Wittlin podjął swój spór z rzadko spotykaną u nas kategorycznością, przypominającą czasami Baudelaire'owską pasję z *Kwiatów zła*, z jaką francuski poeta tropił Boga w Jego etycznej realności, bo taka go jedynie interesowała, i który w *Sygnalach* tak podsumowywał swe doświadczenia:

Bowiem zaprawdę, Panie, jedynym na świecie  
Dowodem, co zaświadczy o naszej godności,  
Jest ten szloch, który płynie z stulecia w stulecie,  
By — nim skona — dopłynąć na próg twej wieczności<sup>20</sup>.

Wszystkie wspomniane teocentryczne bunty; od Mickiewicza poprzez Baudelaire'a, Kasprowicza aż po Wittlina spaja jedno: przekonanie, iż nie można wyłączyć Boga z ludzkich wysiłków, by nadać życiu sens. Nawet przez najbardziej gwałtowne „nie!” Bóg jest dla tych poetów obecny jako punkt orientujący w bezbrzeżności bytu; jako, choćby sprowokowana, nadzieja na zaaprobowanie bolesnej egzystencji. Po drugiej stronie mógł być już tylko chaos, którego istotę przerażony Wittlin określa anarchistycznym wyzwaniem:

niechaj przekłeta będzie ta świadomość,  
że to jest dobre, a tamto jest złe!<sup>21</sup>

Z tego chaosu wieje groza absolutnego osamotnienia. *Hymn niepokoju, obłądu i nudy* pokazuje, czego imać się może poeta w sytuacji egzystencjalnego wydziedziczenia, gdy już nie staje jasności dla porządku życia. Jej pokłosiem jest totalny lęk przed śmiercią jako aktem bezsensownym i nieludzkim. Wojenny traumatyzm, strach przed poniżającym umieraniem, przypieczętowany milczeniem Boga, rozlewa się w doświadczeniu Wittlina na cały byt, zaświadnawszy realnością i marzeniami poety:

Na każdym kroku, o każdej godzinie,  
Na pełnym morzu i na górskim szczycie,  
Na złotym tronie i w czarnym więzieniu,  
Przy sutej uczcie i w dziadów azylu,  
Zimą i latem, wiosną i jesienią,

<sup>19</sup> Zob. S. Kasztelowicz, *Tragiccy doby bezkształtu*. Warszawa 1933, s. 128.

<sup>20</sup> Ch. Baudelaire, *Sygnaly*. Tłum. Z. Bleńkowski. [w:] Ch. Baudelaire, *Kwiaty zła*. Wybór M. Jastrun. Warszawa 1958, s. 39.

<sup>21</sup> *Poezje*, s. 62.

Na każdym placu, na każdej ulicy —  
Zawsze, zawsze, zawsze czyha na mnie śmierć.<sup>22</sup>

Wojenna śmierć stała się tu bezwzględnie doświadczeniem granicznym, po przekroczeniu którego jest się już innym człowiekiem. Odtąd *horror mortis* obejmuje wszystko. Wittlinowa „groza śmierci” nie ma w sobie nic z kuszącego wołania niebytu, czy powrotu do łona pramatki, czego ślady odnajdujemy już w zafascynowanej ludowością wyobraźni romantyków, a co ze szczególnym upodobaniem rozwijali w swej sztuce moderniści. U niego umieranie, tak jak je zobaczył w latach młodości, jest aktem destrukcji, unicestwienia życia. Zabity żołnierz to nie były już „święte szczątki” z chrześcijańskiego obrządku, ale marny, ludzki zwłok, spychany jak łajno łopatą do dołu i „przyklepany butem”. Pod tym względem trudno znaleźć w literaturze polskiej wiersz bardziej bezkompromisowy w swym wyrazie niż Wittlinowe *Grzebanie wroga*. Jeżeli śmierć — pyta poeta — jest tak ważnym aktem, to dlaczego wygląda tak odrażająco? Dlaczego w tak brutalny sposób odebrana zostaje żołnierskiej młodości szansa na spełnienie? Refreniczne „Ja nie chcę umrzeć!” z poematu *Trwoga przed śmiercią* nie jest jak się wydaje, egoistycznym pragnieniem wyłączenia siebie z ziemskiej konieczności odchodzenia, lecz jednym z najbardziej przejmujących wołań o godną śmierć. Kultura umierania — oto co powinno różnić nas od innych stworzeń, które umierają zazwyczaj byle jak i byle gdzie. Jednakże wojna zrównuje nas z nimi, upodabniając człowieka do poniewieranego zwierzęcia. Wittlin, tak jak i jego ulubiony poeta Rilke modli się o „własne życie” każdego i o „własną śmierć”<sup>23</sup>. Przypomnijmy, że autor *Sonetów do Orfeusza* mówił o śmierci, która winna egzystencję indywidualizować a nie unicestwiać; marzył o tej, która nie przekreśla, ale wyodrębnia. To jej przede wszystkim poświęcił *Maltego*, ukazując, że tak naprawdę najbardziej indywidualną historią człowieka jest historia jego umierań. Pisał w nim: „życzenie posiadania własnej śmierci spotyka się coraz rzadziej. Jeszcze chwila, a stanie się równie rzadkim jak własne życie”<sup>24</sup>.

## W POSZUKIWANIU NADZIEI

W odrzynie do wojennego umierania tkwi źródło gwałtownego, nie spotykanego na taką skalę w literaturze polskiej, pacyfizmu

<sup>22</sup> Tamże, s. 25.

<sup>23</sup> M. Jastrun, *Życie i śmierć Rainera Marka Rilkego*. [w:] M. Jastrun, *Poezja i rzeczywistość*. Warszawa 1965, s. 85.

<sup>24</sup> R. M. Rilke, *Malte*. Tłum. W. Hulewicz. Warszawa 1979, s. 20.

Wittlina. Jest on niezwykle bezkompromisowy, a jak poucza doświadczenie, bezkompromisowy pacyfizm bywa jednocześnie najmniej skuteczny. Wittlin nie ukrywał swej naiwności. Uważał, że pacyfistyczny idealizm bywa niewybaczalnym grzechem polityków, lecz nie poetów. Aby go wypowiedzieć, sięgnął do wzorów, w których nie był on taktycznie instrumentalny, lecz egzystencjalnie prawdziwy. Uzasadnienie swej decyzji odnalazł w ludowej poezji, gdzie wojna nieomal zawsze była czymś niechcianym, obcym, narzuconym przez cudze idee i motywacje. Potwierdza to dawna pieśń żołnierska, której przykłady znaleźć możemy choćby na kartach Przybosiowej *Jabłoneczki*, gdzie m. in. przedrukowany został tekst znalezionej przez Kolberga śpiewki:

Na wojenkę odjeżdżając,  
swoją matkę porzucając;  
moja matka starusienka  
płacze po mnie biednusienska.  
A ja jadę, nie zawrócę się,  
kędy legnę, wypłacę się  
ach, mój Boże litościwy,  
jak ja żołnierz nieszczęśliwy!<sup>25</sup>

Żołnierz, który płacze, „żołnierz nieszczęśliwy” — jakże polemiczny to obraz wobec stereotypów patriotycznych zachowań. Wittlin odwoływał się do jego pamięci w przekonaniu, iż najgłębiej wypowiada marzenia okaleczonej współczesności.

Po tym, co zobaczył w okopach pierwszej wojny, doszedł do wniosku, iż pełnia życia została generalnie odmówiona człowiekowi, zaś Bóg wciąż nie chce wytłumaczyć, na czym polegać ma sens degradującej śmierci. Pisał, mocując się z niejasnością boskich wyroków:

Skoro Twej mocy znakiem jest ta śmierć,  
Którą Ty jeden nie będziesz umierał,  
Śmierć niezbadana, śmierć nieunikniona,  
O królu — krwawa jest Twoja korona.<sup>26</sup>

Przeświadczenie o nieskuteczności poetyckiego wołania zaprowadzi go także ku próbom osobowościowej destrukcji, stawiającej

<sup>25</sup> J. Przyboś, *Jabłoneczka. Antologia polskiej pieśni ludowej*. Warszawa 1953, s. 419.

<sup>26</sup> *Poezje*, s. 28.



pod znakiem zapytania jego twórczą moc oraz sens dotychczasowego życia. W przybliżeniu rozpaczy prosi artysta:

Wygaś mnie! Darmo goreję!  
 Od tego żaru, który we mnie jest,  
 Nie zapłonęły serca żadnych miast,  
 Ani buchnęły ogniem wszystkie lasy,  
 Ani się wszystko nie stopiło złoto,<sup>27</sup>

Wittlin raz jeszcze sięgnął po Konradowski argument poetyckiego „ja”, przez które stać się ma wszystko albo nic. Między wolą przetopienia świata a groźbą unicestwienia własnej osobowości szamocze się jaźń pisarza. Owo eksponowanie skrajności w uzewnętrznianiu własnej postawy czyni twórczość autora *Hymnów* bliską, lecz nie tożsamą, praktyce ekspresjonistów. W obu przypadkach podobny był efekt duchowego nieuładzenia, który wypowiadała gwałtowna, burząca klasyczne reguły poetyka, z tą jednak ważną różnicą, że dla tych ostatnich Bóg był jedynie emanacją ich wewnętrznego rozdarcia, krzykiem zatrwożonej istoty, Wittlin zaś traktował Go jako transcendencję, dla której nie mógł znaleźć moralnych uzasadnień. W ostatecznym rozrachunku ta postawa czyniła go bliższym Mickiewiczowi niż Micińskiemu.

Wobec niemożności dotarcia do tak rozumianego Boga poeta decyduje się na zawężenie obszaru egzystencjalnych motywacji, skupiając się na fenomenie samego „istnieję”. I tu, w obrębie elementarnego jestestwa, wybłyskuje światelko. Pojawia się w akcie samego życia, w jego cudzie zbywanym zazwyczaj codzienną bylejakością lub bezdusznymi ambicjami. Pisarz dochodzi do wniosku, iż należy zacząć nie od pouczenia Boga, lecz od odkrycia własnego „jestem”. Dotąd swą miłość do Stwórcy obwarowywał regułami swego rodzaju transakcji: będę Cię kochał, jeśli odejmiesz ludziom niezawinione cierpienie. Do tego czasu poeta współuczestniczył w szatańskim zakładzie z Księgi Hioba: „Czy za darmo jest Job tak bogobojny?” (Hi 9), uzależniając oddanie się Bogu od rozumienia swej ludzkiej sprawiedliwości, od własnego obrazu dobra i zła. W końcowych partiach *Hymnów* coraz wyraźniej mamy do czynienia z wypowiedaniem przecucia, iż miłość Boga nie może być rodzajem wymiany czegoś za coś, lecz wynikać powinna z samego aktu jestestwa, którego przeznaczeniem nie jest wyłącznie, jak dotąd sądził, odsłanianie jednoznacznych i ostatecznych odpowiedzi dotyczących sensu cierpienia i śmierci. Akceptacja Boga dokonuje

<sup>27</sup> Tamże, s. 66.

się u Wittlina poprzez przywrócenie doświadczonemu ciemnością łaski afirmacji życia:

Cztery lata trawiła wściekłość me zmysły zwierzęce,  
Cztery lata potworny smutek zatruwał mi życie:  
Słońce świeciło na niebie, a jam go wcale nie widział,  
Gwiazdy płonęły nocami, a we mnie czarny był mrok.  
Ale piątego roku jasność znów do mnie wróciła.  
Słuchajcie: roku piątego jasność znów do mnie wróciła!  
O, cudny, o, święty, o, wonny — był piąty rok!<sup>28</sup>

Odtąd świat przestaje być tylko stosem zgruchotanych kości. Przez doświadczenie ocalenia byt odzyskuje swe blaski. Łaską staje się uczestniczenie w cudzie nieustannie odradzającego się dnia. W konsekwencji miłość Boga do człowieka okazuje się mocniejsza niż gniew i bunt tego ostatniego. Potężna rzeka istnienia, która niesie z sobą zarówno czyste jak i brudne wody, pianę i korzenie, światło i muł wpadać może tylko do Niego. Wszystko z Niego się bierze i w Nim się pogrąża, i musimy pogodzić się z tym, iż nie wiemy, jaki On czyni użytek z naszych radości i cierpień.

Nakazem staje się dla Wittlina ocalenie w istnieniu tego, co w nim żywe; ochranianie dla życia każdego z jego przejawów. Na tym również zasadza się głośny swego czasu Wittlinowy franciszkanizm, ufundowany na przeświadczeniu, iż biorąc w obronę sikorkę czy wilka, w pewnym sensie ocalamy cały kosmos, upominając się o pełnię Bożego stworzenia. Poetę owładnęła wizja świata jako żywej jedności, komunii uobecnionych bytów; idea wywalczenia Człowieka w człowieku nie przemocą, ale miłością. Dopiero przy tak pojmowanych celach wkracza w jego wiersze Chrystus — prawodawca etosu odkupicielskiej miłości, która przez cierpienie łączy człowieka w nurt odzyskiwanej nadziei, „Ewangelia Jezusa Chrystusa zaczyna się tam, gdzie kończy się księga Joba” — pisze Hans Küng<sup>29</sup>. Od Chrystusowego świadectwa Bóg realnością swego Syna współuczestniczy w ludzkim bólu. Odtąd niemożliwym się staje prometejski bunt, gdyż nie da się już powiedzieć, iż Bóg rozmija się z człowiekiem. To człowiek rozmija się ze swym Stwórcą. Zło, cierpienie, wojna ukazują się jako elementy dramatu człowieka, który nie potrafił zrozumieć Chrystusa. W pełnej ironii *Pochwale miecza*, ludzkiej zatwardziałości w złu, którego symbolem stał się miecz, przeciwstawione zostało odzuczone świadectwo Jezusa. Wiersz, zgodnie z ideałami siermięż-

<sup>28</sup> Tamże, s. 78.

<sup>29</sup> H. Küng, *Bóg a cierpienie*. Przekł. J. Gano. Warszawa 1976, s. 47.

nego franciszkanizmu, wystylizowany na ludową prostotę, kończy się obrazowym przeciwstawieniem:

Oto jest miecz ów z damasceńskiej stali!  
 A oto serce Jezusowej Matki  
 siedmiu mieczami siedmiokroć przekłute,  
 a oto męka i śmierć Jezu Chrysta  
 oplute.<sup>30</sup>

Wittlinowa rozmowa z Bogiem schodzi odtąd na inny poziom. Nie toczy się już na linii ja — Bóg, lecz staje się raczej konfrontacją świadectw: Chrystusowej ofiary i skamieniałych sumień. Źródłem znieprawienia przestaje szukać poeta w domniemanych regułach transcendencji, lecz wyraźniej skierowuje się ku człowiekowi i tworzonej przez niego cywilizacji. A ta ostatnia, mimo apokaliptycznych okrucieństw pierwszej wojny światowej, po których, zdawało się poecie, możliwy będzie wrzescie do odzyskania franciszkański humanizm, nie przestała układać się w drwiący kontrapunkt. Powojenny pokój raz po raz odsłania w jego wierszach swą moralną dwuznaczność. Jednakże lęk poety wpisany jest już w coś większego niż poczucie degradującego bólu: w afirmatywny mit odradzającego się w promieniach łaski życia.

W dwadzieścia lat później świat na powrót pogrąża się w tak straszliwym złu, że znów popieleją nadzieje. Na wieść o masowej eksterminacji Żydów w Wittlinie raz jeszcze podnosi się Hiob:

Od tyłu wieków się toczy gardłowa przeciw nam sprawa  
 I bez Twojego wyroku odwieczna kaźń nasza trwa.  
 Powołaj świadków obrony i niech się skończy ta krwawa  
 Parodia Sądnego Dnia<sup>31</sup>

W obliczu ponownej totalności cierpienia znowu podejrzane się stało szczęście poety, problematyczne — ukojenie i kruchą zgodą na samego siebie.

## POEZJA DOŚWIADCZENIA

Druga wojna światowa spowodowała poetyckie zamilknięcie Wittlina. Odtąd publikuje niezwykle rzadko. Od trzeciego, zmienionego wydania *Hymnów* (1929), ogłosił zaledwie kilkanaście

<sup>30</sup> *Poezje*, s. 40.

<sup>31</sup> *Tamże*, s. 126.

wierszy, w tym część rozproszonych po przedwojennych czasopi-smach. Bo, jak pisał Norwid w *Rzeczy o wolności słowa*: „wymownym być może milczenie”. W podstawowym trzonie nowych utworów nie ma już ani postromantycznego Konrada, ani prostodusznego franciszkanizmu. Jest za to parę nagich, egzystencjalnych faktów, wypowiedzianych bez retorycznego patosu czy siermiężnego zaśpiewu.

Kiedy autor *Hymnów* niósł przed Boga swoje bunty, szukał dla nich formy godnej wielkiego celu. Sądził, iż powinien znaleźć słowo na miarę oczekiwanego spotkania, zaś jedynym w tym zakresie wzorem, który w przeszłości odsłonił swą skuteczność, był język archaicznych mitów, przyswojony przez poetę w czasie żmudnego tłumaczenia starobabilońskiego *Gilgamesza* i Homerowej *Odysei* oraz styl biblijnych proroków. Wittlin sięgnął do zawartej tam koncepcji słowa, wierząc w jego niewyczerpalną siłę i sprawczą moc. Tylko język poezji — uważał — skruszyć może ścianę boskiego milczenia przez to przede wszystkim, iż dźwiga w sobie prapamięć pierwszego stworzenia i uzyskanej wówczas harmonii.

Biblijne słowo wpłynęło głęboko na kształt Wittlinowego wiersza, w znacznym stopniu formułując model jego poetyckiej składni, jej uwznioślającą inwersję („Widziałem, jak straszliwe groby są”), archaizując leksykę i zjawiska fleksyjne („jabłka żrałe”, „upojon”, „ostaw” — przykłady z *Trwogi przed śmiercią*), powodując nakierowanie jego sztuki w stronę, którą współczesna poezja coraz wyraźniej uznawała za anachroniczną.

Dziewiętnasty wiek, począwszy od doświadczenia romantycznej ironii, a potem dwudziesty poprzez symboliczną niechęć do gazetowego języka z wolna wypracowały nowy stosunek do słowa: nieufny, desakralizujący jego wzniosłą wszechmoc, coraz częściej oskarżając je o nadużycia i deprawację wartości. Ta tendencja doprowadziła w końcu do ogłoszenia przez awangardowych artystów śmierci starej sztuki, która przez swą ontologiczną jednowymiarowość nie jest zdolna udźwignąć skomplikowania dzisiejszego świata. „(...) współczesna poezja określa się zawsze jako zabójstwo języka, jako przestrzenny, zmysłowy analogon milczenia” — zauważa wybitny krytyk francuski Roland Barthes<sup>32</sup>. Nowoczesny wiersz, zdaniem wielu badaczy, coraz jawniej w swą strukturę wpisuje doświadczenie granic własnej skuteczności.

Wittlin budował *Hymny* na przekór tym tendencjom. Pragnął zorganizować słowo swych poematów tak, by niczym modlitwa

<sup>32</sup> R. Barthes, *Mit dzisiaj*. Przeł. W. Błońska. [w:] R. Barthes, *Mit i znak*. Warszawa 1970, s. 53.

blagalna lub pieśń dawnego buntownika trafiło tam, gdzie ważą się losy stworzenia. Nie przyjmował do wiadomości prawdy o kryzysie dotychczasowych narzędzi, angażując je do celów, o których z wolna zapominała jego współczesność. Traktował swą twórczość jako potężne przesłanie, przenoszące przez czasy pamięć zbiorowego i jednostkowego dramatu, który nie został oszczędzony i jego wiekowi. Cierpliwy tłumacz *Odysei* pragnął wpisać go w odwieczny dialog człowieka z Bogiem, jak wcześniej czynili to Homer, Wergiliusz czy Dante. Celu sztuki, w przeciwieństwie do tego, co coraz powszechniej przyjmowano w latach jego debiutu i co obowiązuje właściwie do dziś, nie upatrywał jedynie w deheroizacji czasu. Dla niego mit i słowo mitu były nadal integralną częścią cywilizacyjnej tożsamości, narzędziami włączającymi człowieka w plan transcendentnych idei. Wewnątrz ludzkich opowieści można, jak to czynił, przekomponowywać fabuły, lecz cel ostateczny powinienn pozostać ten sam: nawiązanie dialogu z Najwyższym. Takim zamachem na reguły tradycyjnych fabuł, jak już pisałem, była u Wittlina próba wprowadzenia do obrazu dziejów punktu widzenia prostego człowieka.

Dla autora *Pieśni wigilijnej o Adamie Mickiewiczu* świat bez mitu skazany byłby na zagładę. Tylko mityczne słowo udziela człowiekowi mocy i woli przetrwania, a pamięć o nim stać się może najskuteczniejszym gwarantem jednostkowej i zbiorowej przyszłości. Tak pojmował rolę literatury Mickiewicz, gdy „wieść gminną” nazywał „arką przymierza // Między dawnymi i młodszymi laty”, i tak ją widział Wittlin, sławiący Mickiewicza za to, że poprzez swą poezję tworzył najmocniejsze podwaliny narodowego jutra. Poświęcając autorowi *Pana Tadeusza*, a także Słowackiemu i Żeromskiemu niemal hagiograficzne wiersze (tego pierwszego porównując do Chrystusa!), Wittlin, na przekór sztuce jako dekonspiratorce zbiorowych wmówień, uwzniośla ich postaci. Widzi w tym zabiegu elementarną rację literatury, która m. in. w postaci legendy tworzy duchowe fundamenty przetrwania. Tak rozumiana sztuka ocaliła dla wieczności płacz Priama i tak tylko ocalić dziś może prawdę o nędzy „cierpliwego piechura” — to podstawowe doświadczenie naszego wieku. W mitotwórstwie literatury upatrywał szansę lepszego świata, w którym opowieść o zbrodni wyprze samą zbrodnię, a uwznioślone słowo poezji wymyje brud z poniżonej egzystencji.

Do tego, by powtórzyć homerycki gest ocalenia, trzeba było sięgnąć do wspomnianej koncepcji słowa i do przechowywanej już jedynie przez ludowość wizji jednorodnego bytu. Udęczonej wojną Europejczyk raz jeszcze na kartach twórczości Wittlina zdobywa się na wołanie o sens, o ponowne odzyskanie harmonii bosko-ludz-

kich celów. Charakterystyczne, że swą poezję bardzo długo określał pisarz „śpiewaniem”. W okupacyjnym wierszu *Żydom w Polsce* raz po raz swe przesłanie nazywa „pieśnią” („Męczeńską waszą krew już z trudem pieśń moja dźwiga”, „O bracia, smutną wam pieśń przesyłam z dalekiej wolności”). W tytułowym eseju ze zbioru *Orfeusz w piekle XX wieku* zauważał: „Pieśń, odstąpiona całkowicie muzyce, opuszcza poezję, do której wdarły się intelekt i spekulacja, i oto Orfeusz, wygnany z poezji, rozszyfrowany przez zawiedzione bachantki, zdołał się uwolnić z ich rąk i schronił się do muzyki. Nie zapomniał jednak skąd przyszedł. Niekiedy wykrada się poza granice tonów i w tęsknocie za słowem, potajemnie odwiedza poetów”.<sup>33</sup>

Jeżeli jeszcze doświadczenie I wojny światowej, choć już nie bez trudu, dało się wyrazić w regułach zmuzykalizowanego słowa, w jego podniosłe retorycznej składni, tak bardzo charakterystycznej dla *Hymnów*, to nie można tego samego powiedzieć o Wittlinowej poezji po 1945 roku. Autor *Esencji* zmuszony był w znacznym stopniu zrewidować swe poetyckie zasady. Przede wszystkim, tam gdzie mógł, również w starych wierszach, pozdejmował złotą patosu. Wystarczy prześledzić pracę nad tym samym utworem w kolejnych wydaniach. W *Przedśpiewie* opublikowanym w 1920 roku sytuację poety zawarł Wittlin w formule „a już wieczność głoszę”; w wydaniu z 1929 roku zastąpił je określeniem bardziej „przyziemnym”, choć nie mniej retorycznym: „a już zapominam!”, podczas gdy w powojennym zbiorze z 1978 roku ten fragment zniknie zupełnie. Na podobnej zasadzie walki z nadmierną podniosłością poetyckiej wypowiedzi wyrugowane zostaną w następnych edycjach rozmaite „przenajświętsze miłości”, „wysiłki ducha” czy „niepołomni przeciwnicy”.

Niewątpliwie w kolejnych wydaniach *Hymny* zyskiwały na zwartości. Choćby pod tym względem Wittlinowe mocowanie się ze słowem wiersza warte jest uwagi, gdyż zapisuje jakiś ważny etap kształtowania się współczesnej polskiej poezji. Jednakże pamięć o nieskuteczności, czy nawet pewnej porażce artystycznej jego „hymnicznego” przedsięwzięcia, w znacznym stopniu zdaje się paraliżować przyszłą poetycką aktywność pisarza. Poczucie niespełnienia towarzyszy jego powojennym latom, w których poprawianie starych tekstów wydaje się ważniejsze niż tworzenie nowych. W coraz rzadziej publikowanych wierszach obserwować możemy, jak stara się je budować z prostych słów powszedniego doświadczenia. W tym kontekście zmienia się również formuła po-

<sup>33</sup> J. Wittlin, *Orfeusz w piekle XX wieku*. Paryż 1963, s. 382.

ety, który przestaje pełnić rolę mediatora między człowiekiem a Bogiem, stawiając sobie za cel raczej wypowiedzianie nieefektywnej ludzkiej zwyczajności, w której metafizyczne pytania domagają się odmiennych niż niegdyś środków wyrazu. W wierszu *Moja pieśń myśliwska* porównuje swój los do tropionego i strwożonego zająca:

może, gdy szukam ratunku, steruję prosto ku zgubie  
i kiedy mi się wydaje, że już zmyliłem tropy,  
zły los mnie na progu własnego domu dopadnie  
i zamiast w bezpiecznej przystani  
głęboko znajduje się na dnie  
przepaści.<sup>34</sup>

Stare pytania z *Hymnów* nie zostają uchylone, lecz wypowiedziane są już w innej tonacji: bez sakralizującego je patosu, kolokwialnym językiem codziennych spraw. Dramatyczne „dlaczego” ciągle kryje się we wszystkim, co napisał, by w końcu z oskarżenia skierowanego przeciwko Bogu, powoli przeistoczyć się w esencję ludzkiego trwania. Siła słowa przestaje być uzależniana od wzniosłości celu. Poeta rezygnuje z retorycznego podkreślania wyjątkowości własnej postawy. W cytowanym wyżej wierszu zdrzwi nawet z nieżyćowości swych niegdysiejszych franciszkańskich ideałów, gdy do braci—zajęcy powie:

Ja — waszej krwi nieślakomy  
(choć comber zajęczy w śmietanie, owszem, lubię).<sup>35</sup>

Myślę, że w tej autoironii jest jakieś ważne dla Wittlina zwycięstwo nad rozpaczą. Miał prawo walczyć z Bogiem, przedmiotem poetyckiego namysłu uczynił raczej szanse i ograniczenia ludzkiej kondycji. Odkrył, że moc poezji nie tkwi w maksymalizmie formułowanych w niej żądań, ale w prawdzie najbardziej elementarnego doznania. „Poezje nie są bowiem, jak ludzie sądzą, uczuciami (uczucia miewa się dość wcześnie) — są doświadczeniami” — pisał w *Maltem* ulubiony poeta Wittlina Rainer Maria Rilke.<sup>36</sup>

Ekspresja moralnego niepokoju nie zanikła, lecz ulega wyciszeniu. Wychowany na tradycjach europejskiego klasycyzmu uważał Wittlin, że niepewność nakazuje mu raczej milczeć, niż histe-

<sup>34</sup> *Poezje*, s. 132.

<sup>35</sup> *Tamże*, s. 132.

<sup>36</sup> R. M. Rilke, *op. cit.*, s. 29.

rycznie dzielić się swymi trwogami. Jego wołanie nie odsłoniło tej tajemnicy, o której pisze Rudolf Otto, że „usprawiedliwia jednocześnie Elohima i ucisza duszę Hioba”.<sup>37</sup>

Na swe pytania nie znalazł w końcu jasnej odpowiedzi. Im dalej wchodził w życie, tym częściej, miast młodzieńczego buntu wybierał milczenie. Swą wolę nadziei, ku której tak dramatycznie i nie bez artystycznych klęsk się przedzierał, zawarł w zdaniu, którym otwierał i którym zamknął swe poezje: „chcę wierzyć, że jesteś”. W to zdanie życie wlewa się każdym pojedynczym doświadczeniem i każdym pojedynczym doświadczeniem stara się na nie odpowiedzieć.

maj 1983

Kazimierz Nowosielski

---

<sup>37</sup> R. Otto, *Świętość*. Tłum. B. Kupis. Warszawa 1968, s. 116.



## ZDYSZANA MOWA CODZIENNOŚCI (KONKRET ZWYKŁEGO DNIA W POEZJI EMIGRACYJNEJ)

Nie, czytelniku, nie zamieszkaż w róży:  
Ten kraj ma swoje planety i rzeki  
Ale jest kruchy jak rąbek poranku.  
To my tworzymy go co dzień na nowo,  
Więcej szanując to, co rzeczywiste  
Niż to, co w nazwie i dźwięku zastygło.

(Czesław Miłosz)

I tylko może jeszcze mnie ocalić  
szara, zdyszana mowa codzienności.

(Wacław Iwaniuk)

1

Mając w pamięci przytoczone wyżej fragmenty poetyckie<sup>1</sup> trzeba nam zastanowić się co oznacza dla współczesnego poety wyznaczana tu wiara w ocalającą moc „zdyszanej mowy codzienności”; co mowa ta przechowuje w sobie, co sobą uobecnia tak cennego, że poeta gotów jest w tym czymś właśnie szukać ocalenia; ocalenia przed czym; a dalej skąd i dlaczego ów szacunek poety większy dla tego, co rzeczywiste niż dla świata zamkniętego w „nazwie i dźwięku” — ten drugi jest mniej rzeczywisty niż obecność rzeczy, które rządzą się własnymi prawami istniejąc niezależnie o i filtrów języka?

Cytowane fragmenty kryją w sobie wcale bogatą wiązkę problemów wartych bliższego rozpatrzenia już nie tylko w porządku twórczości ich autorów, a są to — dodać trzeba — problemy, w których zagadnienia ontologii krzyżują się z wyspecjalizowanymi zagadnieniami poetyki. Ufność w ocalający wymiar „zdyszanej mowy codzienności” akcentuje bowiem zarówno wagę specjalnej odmiany języka, jak i podkreśla prymat rzeczywistości, która w tym właśnie języku oznajmia swą obecność. Jest to rzeczywistość powszechnych konkretów egzystencji, na których wspiera się porządek zwykłego dnia. Wacław Iwaniuk w jednym z wierszy cytowanego tu zbioru napisze:

<sup>1</sup> Cz. Miłosz, *Traktat poetycki, Poezje*, Warszawa 1981, s. 218—219; W. Iwaniuk, *Oto tu jestem jak pasterz bez trzody, Wybór wierszy*, Paryż 1965, s. 37. Dla oznaczenia zbiorów poetyckich Iwanika, z których pochodzą cytowane wiersze posługuję się następującymi skrótami: *Milczenia*, Paryż 1959, M; *Lustro*, Londyn 1971, L; *Nemezis idzie pustymi drogami*, Londyn 1978, NIPD.

Mój dzień jest dniem przyziemnym.  
 Żyję zwykłym życiem.  
 Czas płynie bez patosu, krokiem codzienności.

I charakterystyczne, że zapisze to w wierszu programowym, noszącym zwykły w takich okolicznościach tytuł *Ars poetica*. Jest to wyznanie, które sytuację poety wtapia w los powszechny, odbiera jej status niezwykłości i społecznej wyjątkowości. Na miejsce pierwsze wysuwa się zatem zespół doświadczeń, który materializuje świat poety jako porządek wyznaczony mechanicznym rytmem codziennych czynności niezbędnych dla przetrwania. Można domyślać się, że jest to świat samoograniczający się przez mechaniczne następstwa zdarzeń, które dawno już zdarzeniami być przestały, bo regularność ich pojawiania się, tworzy szczelne kulisy, w których człowiek zyskuje — bądź ludzi się, że zyskuje — poczucie bezpieczeństwa. Poczucie tym mocniejsze im mniej w pobliżu rzeczy nieprzewidzianych.

Ale czy kulisy te dają istotnie szansę ocalenia?

z nami zawsze to samo:  
 poniedziałek kiśnie  
 we wtorek obrzydliwie  
 środa w zakonnym smutku  
 a we czwartek pijemy wódkę —  
 bo bez wódki by nie wytrzymał  
 do niedzieli podpartej sobotą —

w niedzielę przyjmujemy gości  
 patrzemy na telewizję  
 czytamy prasę w języku krajowym  
 i usypiamy nad książką o ile  
 dzieci nie sprowadzą z ulicy  
 inych dzieci — a te  
 swoje niedorozwinięte angielskie matki —

bo wtedy będziemy mówić tylko o pogodzie  
 w naszą polsko-angielską niedzielę —

(Iwaniuk, *Tydzień*, M)

Zbyt jawny jest tu ton dezaprobaty i z trudem hamowanego zniecierpliwienia, by można było uznać ów tygodniowy porządek życia emigracyjnej rodziny za godny akceptacji; wszak to obraz egzystencji wyjąłowanej, u której podstaw kryje się rozczarowanie,

poczucie zawodu i niespełnienia. A jednak wiersz ten czytany na tle innych, przede wszystkim zaś na tle problematyki stanowiącej oś krystalizacyjną twórczości Iwaniuka, zdaje się znaczyć więcej. Przynosi obraz egzystencji — zgoda, że nadto pospolitej i pozbawionej ośrodka wewnętrznej orientacji — ale rzeczywistej w tym znaczeniu, że jej jałowa mechaniczność jeśli nie oddała, to tłumi drażące pamięć urazy. Wyobraźnia Iwaniuka bowiem jest wyobraźnią traumatyczną, nieustannie aktualizuje doświadczenie wojenne i zabarwia nim przeżycie czasu teraźniejszego<sup>2</sup>.

Zwrot ku elementarnym składnikom egzystencji codziennej pełni w tej poezji głównie funkcje terapeutyczne, jest próbą zarysowania przestrzeni możliwego ocalenia. Z lektury *Tygodnika* wynikałoby, że to szansa złudna, próba nieudana, bowiem życie osuwające się w dół, zredukowane do minimalnych potrzeb otwiera przejście do innego rodzaju zagrożeń. Nie tyle ratuje co obezwładnia, przemieniając człowieka w istotę wydrażoną z duchowych treści. Jednakże i ta perspektywa może, w szczególnych warunkach, jawić się — mimo wszystko — jako pokusa dla udręczonego pamięcią człowieka. Jest to pokusa redukcji świata, całej egzystencji do kilku elementarnych odruchów.

Nie chcę by świat mnie dręczył, nie chcę gazet  
Nie wierzę dziennikarzom, wróżbitom ciemności.

(...)

Gdy patrzę na ludzi

Których życie przemija w trawieniu i czkawkach

Chciałbym być tak jak oni. Milczeć i przeżuwać.

(W. Iwaniuk, *Motto*, NIPD)

Można przyjąć, że pragnienia takie są dziełem umysłów nadto przeciążonych negatywną wiedzą o rzeczywistym wymiarze teraźniejszości, ale też pokusa ucieczki w stronę ślepej fizjologii życia, nie kryje w sobie żadnego skutecznego rozwiązania. Pozostaje tylko pokusą, odruchem desperacji. Iwaniuk jest oczywiście świadom tego w pełni, stąd i poezja jego zawiera tak znaczny ładunek ironii, którą rozbraja łatwą oczywistość sugerowanych rozwiązań i wniosków myślowych. Nie rezygnuje jednak z poszukiwań takiej wersji codzienności, która zamykając człowieka w przestrzeni zdominowanej przez anonimowość zwykłych powszechnych zachowań, mogłaby w efekcie złagodzić poczucie grozy i dotkliwości indy-

<sup>2</sup> Zagadnienie to szerzej omawiam w szkicu *Wyobraźnia traumatyczna. Próba przybliżenia poezji Wacława Iwaniuka*. (w druku)

widualnego istnienia. Tu też zawiera się rzeczywisty dramatyzm liryki Iwaniuka usiłującej bezskutecznie osadzić obrazy życia jednostki, ze wszystkimi jej kompleksami i urazami, w ramach zwykłej egzystencji dostępnej powszechnemu doświadczeniu. Możliwość takiego uzgodnienia — a u podstaw jego kryje się potrzeba akceptacji — okazuje się ciągle zawodna, świat jednostki bowiem został raz na zawsze napiętnowany doświadczeniem „epoki pieców” i zapis pamięciowy tego doświadczenia przesłania wszystko inne, dezorganizuje każdy postrzegany porządek, w konsekwencji też oddala od terażniejszości. Efektem tego jest szczególna ontologia Iwaniuka.

Od jasności aż bolą oczy  
Nie mogę wyjść do ogrodu bo ogrodu nie ma  
Nad rzeką która wyschła od wielu już lat  
Śmierć łowi upartych rybaków

(W. Iwaniuk, *Wersja końcowa*, L)

Przybliżam twarz do lustra ale lustra nie ma  
Szukam rysów mych dłonią ale nie mam dłoni

(W. Iwaniuk, *Lustro*, L)

Pourazowa struktura jego wyobraźni każe ujmować materialny świat w kategoriach rzeczy, których istnienie jest nieustannie zagrożone, wątpliwe, zmysłowo niepewne. Autor *Ciemnego czasu*, mówiąc dokładniej, najczęściej uchyła istnienie rzeczy, pozwala im uobecniać się głównie przez zaprzeczenie. Rzeczywistym trwaniem obdarzone są jedynie fenomeny pamięci, natomiast to co należy do fizycznej przestrzeni świata „tu i teraz”, świata podległego terażniejszości, pozbawione jest na ogół należnego rzeczom ciężaru zmysłowej konkretności. Nie ma jednania między wyobraźnią traumatyczną a postrzeganymi obrazami zewnętrznego świata, zatem też nabierają one znamion rzeczywistości fantomatycznej, jaka nie może stanowić żadnego oparcia dla człowieka. Jego wyobraźnia bowiem, trwale doświadczona czasem wajny, nieustannie skazę tę aktywizuje, co nieuchronnie przekształca każdą rzeczywistość w pejzaż zrujnowany katastrofą. Człowiek i świat w poezji Iwaniuka ciągle odtąd — mówiąc słowami jego wiersza — dobijają się o własne istnienie (zob. *Elegia* w zbiorze *Ciemny czas*).

Orientacja wyobraźni, także wyobraźni językowej, w stronę „zdyszanej mowy codzienności” byłaby zatem próbą otwarcia przejścia z ruchomej strefy zagrożeń w stronę porządku egzystencji

zdolnego swą trwałością i konkretnością podtrzymać człowieka. Iwaniuk eksponuje przede wszystkim aspekt językowy tej formuły, nie tyle chodzi mu o wypełnienie świata poetyckiego nagimi faktami powszechnej codzienności, co o wykorzystanie szczególnych dyspozycji językowych — używając określenia Miłosza, chodzi mu o inne, bliskie żywej mowie, ustawienie głosu poetyckiego. Charakterystyka mowy codzienności jako mowy „szarej” i „zdyszanej” orientuje na dwa przynajmniej elementy projektowanej poetyki: na rezygnację z jawnie poetyckich nacechowań stylu oraz na pewien niedowład zorganizowania językowego wypowiedzi, jaki właściwy jest mowie obniżonej do poziomu żywiołu kolokwialnego. Ta druga tendencja niesie też z sobą pewne niebezpieczeństwa, jakich Iwaniuk bynajmniej nie pomija milczeniem. Wiadomo, że na tym obniżonym poziomie mowa bywa też szczególnie często zanieczyszczona nie tylko niedowładem gramatycznym, składniowym itp., ale i bezkształtem wynikłym z presji współczesnych środków masowej komunikacji, presji ideologicznych, związanych z tym manipulacji semantycznych itd. W tej mierze Iwaniuk swój sceptycyzm wyraża diagnozą o głębokim zabarwieniu pesymistycznym; język współczesnych jawi mu się jako rzeczywistość u podstaw swych zdegradowana i skażona właśnie manipulacjami masowych doktryn społecznych — szczególnie wiele takich akcentów zawiera ostatni jego tom poetycki *Nemesis idzie pustymi drogami*. Jeśli więc mimo to uwzględnia w swym projekcie poetyki zwrot ku mowie kolokwialnej, to ma na uwadze przede wszystkim jej otwartość na konfrontację z rzeczywistością. Mowa codzienna bowiem nie zastyga tak szybko jak język poetycki w sztywnych formach konwencji, jej porządek pozostaje w większej mierze niedookreślony, właśnie otwarty na różne możliwości, przez co wydaje się, że dłużej podtrzymuje w sobie obecność konkretności rzeczy.

W tej mierze rozpoznanie Iwaniuka sytuuje się na obszarze nader często penetrowanym przez dwudziestowieczną sztukę poetycką. Ewolucja poezji naszego wieku zawiera wszak w sobie wiele przykładów takiego nastawienia. Była to wyjściowa teza części poezji anglo-amerykańskiej (przypomnijmy sformułowanie Karla Shapiro zapisane w *Essay on rime*, iż wraz z Eliotem „Bliski rozmowie głos amerykański na zawsze wygnał wiktoriańską skoczność”, przypomnijmy założenia E. Pounda...); procesy te dały znać o sobie w polskiej liryce okresu międzywojennego, wreszcie znalazły najpełniejsze — na naszym gruncie — ujście w poezji Mirona Białoszewskiego. Z poetów emigracyjnych, którzy tę problematykę stawiają nie tylko często, ale i szczególnie interesująco wymienić należałoby obok Iwaniuka, Czesława Miłosza, Mariana

Czuchnowskiego, a z mniej znanych Czesława Bednarczyka jako autora tomu *Rodzaje niezgodności*.

Formuła Iwaniuka „zdyszana mowa codzienności” bliska jest wyznaniu, jakie Miłosz zapisał w zamknięciu cytowanego na początku fragmentu *Traktatu poetyckiego*: „A nam przemawiać brzydko i chropawo”. W jednym i drugim wypadku chodzi bowiem o obniżenie poziomu mowy poetyckiej, dostrojenie jej do rzeczywistości faktów codziennych, które składają się na materialną konkretność ludzkiego świata. Ale też i na tym zbieżności owe się w zasadzie wyczerpują. Wersję Miłosza warunkują inne założenia myślowe. Cytowany fragment *Traktatu poetyckiego* stawia, przypomnijmy, problem następująco: to, co rzeczywiste godzi się bardziej szanować, niż to co zastygło w języku. I też Miłosz niejednokrotnie daje wyraz przekonaniu, iż rzeczywistość jest nie tylko bogatsza niż pojemność języka, ale i że filtr językowy oddala rzeczywistość miast ją przybliżać w całej konkretności. Każde nazwanie bowiem wyprowadza rzeczy z właściwego im autonomicznego porządku fizycznej konkretności na poziom nieuchronnej abstrakcji i uogólnienia. Sprzeczności tej rozwiązać nie można, to prawda, pośrednictwo języka uwikłane wszak w dodatkowe jeszcze filtry poznającego podmiotu jak bariera zmysłów i pamięci, zawsze będzie ograniczeniem, nie pozwoli dotrzeć do tego co jest istotą poszczególnych rzeczy, ale płynące stąd poczucie zawodu można przynajmniej złagodzić, jeśli podejmie się wysiłek ciągłego ponawiania prób wydobycia z języka maksimum konkretności<sup>3</sup>. Miłosz gromadzi więc fakty egzystencji, zestawia całe sekwencje życiowych zdarzeń, serie akcydensów szukając dla nich w języku coraz wymienniejszej konkretności. Uobecnia się ona między innymi dzięki jednoczesności odwołań poety do różnych poziomów języka; jednoczesności, gdyż jak słusznie zauważa Stanisław Barańczak, Miłosz nieustannie kontruje każdy przywołany i użyty przez siebie styl, ton, stopień organizacji itd. Język „brzydki i chropawy”, antypoetycka mowa codzienności znajduje się w polu napięć biegnących także od innych rodzajów mowy, do których Miłosz równolegle się odwołuje.

Iwaniuk jest niewątpliwie znacznie mniej biegły w tej sprawności, ale też i nastawienie jego z innych wynika motywacji. W jego ujęciu język mowy codziennej ma bowiem nie tyle być instrumentem doskonalenia możliwości poznawczych i źródłem satysfakcji, że udaje się — mimo wszystko — utrzymać w ramach języka obecność konkretności rzeczy, co jest głównie próbą

<sup>3</sup> W ten sposób problematykę tę stawia i szczegółowo omawia Stanisław Barańczak w szkicu *Język poetycki Czesława Miłosza*, „Teksty” 1981, nr 4—5.

odbudowania przy pomocy języka zrujnowanej uprzednio rzeczywistości. Mówiąc inaczej — jeśli dla Miłosza rzeczywistość jest dana pierwotnie i spór z językiem jest sporem o jej maksymalnie wierne uchwycenie (zob. wiersz *Podziw* w tomie *Hymn o perle*), to dla Iwaniuka istota zagadnienia sprowadza się do konieczności ponownego ustanowienia rzeczywistości. Zniszczoną w katastrofie trzeba podnieść z gruzów. Różnica to istotna, a ów odmienny rozkład akcentów wynika stąd, że dla Iwaniuka prymat rzeczywistości wcale nie jest tak oczywisty, a przynajmniej nie zajmuje w jego systemie myślowym miejsca centralnego.

Pewnym naprowadzeniem na bliższe wyjaśnienie tej kwestii może być wniosek, iż uznanie prymatu rzeczywistości otwiera też inną konieczność: mianowicie potrzebę zagospodarowania się w czasie teraźniejszym. W wypadku autora *Milczeń* na przeszkodzie temu stoi intensywność pamięciowego zapisu przeszłości, który to zapis nieustannie domaga się odtwarzania i wysiłku zrozumienia. Ale to nie jedyna przesłona dzieląca od czasu teraźniejszego. Jeśli zważyć, że Iwaniuk nosi też w sobie tak charakterystyczne dla wielu poetów-emigrantów przeżycie obcości nowego miejsca i czasu („Bo nic tu nie jest moje Nic” — napisze w wierszu *Dobrodziejstwa*, NIPD), możliwość trwałego osadzenia się w czasie teraźniejszym, a co za tym idzie uznanie go za najbliższą — czy godzimy się z nim czy nie — własność, wydaje się tym bardziej iluzoryczna.

W tym też miejscu warto zasygnalizować dodatkowe jeszcze aspekty rozważanego problemu.

## 2

Na początku lat 60-tych Tadeusz Nowakowski w następujących słowach relacjonował swe wrażenia z lektury konkursowych pamiętników byłych żołnierzy Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie:

„Zdumiało mnie wtedy, że żaden z tych dzielnych Odysów nie poświęcił choćby jednej kartki krajom przez które przemaszerował. Byli, na przykład, w Egipcie i nie dostrzegli piramid ani Nilu, ale za to rozpisywali się o urokach raj u traconego, o rodzinnym wioskach i miasteczkach. A więc w pewnym sensie zachowali się jak ów opisywany w zeszlowiecznych pamiętnikach Koźmiana szlagon, co na weneckim Ponte dei Sospiri stanąwszy, uderzył się dłonią w czoło: Jezus, Maryja! Dzisiaj jarmark w Sieradzu!”<sup>4</sup>.

Spostrzeżenie zanotowane przez Nowakowskiego odsłania jeden z najbardziej newralgicznych obszarów problemowych literatury na

<sup>4</sup> T. Nowakowski, *Wenus z Milanówka*, (Paryż) 1961, s. 25.

obczyźnie. Diagnoza stawiająca kwestię psychicznej izolacji z miejsca i czasu poddanego władaniu teraźniejszości ma bowiem wymiar bardziej zasadniczy. Sprawdzalna jest nie tylko w odniesieniu do tak specyficznego rodzaju piśmiennictwa jak pamiętniki i wspomnienia, ale i ma zastosowanie przy obserwacji innych form twórczości literackiej. Nowakowski nie był też bynajmniej ani jedynym ani pierwszym autorem sygnalizującym to zjawisko. Dostrzeżono je stosunkowo wcześniej, dyskutowane też było niemal od początku formowania się uchodźstwa wojennego i potem emigracji. O groźnych skutkach artystycznych takiej postawy pierwszy bodajże pisał Ksawery Pruszyński w swym rewizyjno-postulatywnym artykule *Literatura emigracji walczącej* („Wiadomości Polskie”, Paryż, 1940, nr 1). Różny też samo zjawisko, jak i refleksja o nim — w miarę upływu czasu — przybierały charakter, nie miejsce tu jednak na szczegółowe relacjonowanie zagadnienia<sup>5</sup>. Można jedynie stwierdzić w sposób ogólny, zachowując jednakże świadomość dokonywanych nieuchronnie uproszczeń, że ruch opinii oscylował w tym względzie od motywujującej się etycznie aprobaty do zjadliwej, ale i gorzkiej ironii.

Jeszcze w początkach kształtowania się emigracji, w okresie powojennego chaosu, Tymon Terlecki standard moralny emigracji upatrywał we właściwym jej jakoby z samej istoty zjawiska romantycznym idealizmie, którego wyrazem jest to, że emigracja

<sup>5</sup> Warto jednak w tym miejscu przytoczyć fragment — niestety dość obszernej — listu Jerzego Stempowskiego (Pawła Hostowca) do Krystyny Marek datowanego 17 grudnia 1941. List ten opisując pewien szczególny mechanizm psychologiczny otwiera także interesującą perspektywę dla badań sposobu istnienia świata przedstawionego w literaturze emigracyjnej. Pisał Stempowski:

„Sama natura popycha nas w trudnych chwilach do pewnej dwutorowości. Kiedy po śmierci moich najbliższych przyjaciół i nieudanej wyprawie do Galicji wróciłem sam jeden do małego szpitala górskiego, moja osobowość rozszczepiła się na dwie części. Jedna część została delegowana do leczenia w szpitalu, druga pozostawała daleko, wolna i nieprzymuszona. Raz w nocy obudziłem się, obejrzałem pokój, gdzie leżało prócz mnie dwóch umrzyków i zobaczyłem nad sobą tablicę z napisem kredą: Jerzy Stempowski (to ja) lat 43, data przyjęcia 28 października, dieta nr 4. To mnie bardzo zdziwiło: jest już 15 listopada, a ja pierwszy raz widzę ten pokój. To druga, wolna połowa mojej osobowości odwiedziła tego dnia mniej szczęśliwą, szpitalną połowę.

Takie stany muszą być dobrze znane emigrantom. Siedzi taki zamorski emigrant i pali w fajce amerykański tytoń, jego amerykańska żona wyjmuje z perambulatora jego amerykańskie dziecko i gotuje obiad według miejscowej diety nr 4, ale on tego wszystkiego nie widzi, bo właśnie w letni dzień idzie przez zakurzone ulice Łucka i przed samym domem Rosaliniego słyszy głos przyjaciela: «Bój się Boga, Józiu, co ty wyprawiasz najlepszego? Gdzieś ty się podziwiał tyle czasu?»

To wszystko są przywileje kondycji emigracyjnej, nad którymi może warto się teraz zastanowić, kiedy zobaczyliśmy się w niej na dłuższy okres czasu”. J. Stempowski (Paweł Hostowiec), *Listy z ziemi berneńskiej*, Londyn 1974, s. 30.



zawsze — jak pisał — „sięga poza istniejącą rzeczywistość, aspiruje do rzeczywistości innej”<sup>6</sup>. Było w takim stanowisku mimo- wolne jeśli nie lekceważenie, to przynajmniej niedostateczne do- cenie współrzędnych (miejsca i czasu) aktualnej egzystencji. Wyjaskrawił to w kilka lat później oskarżycielskim tonem Witold Gombrowicz. Pamiętamy te stronicy *Dziennika*, na których roz- prawia się on ze schorzeniami emigracji, zwłaszcza środowiska londyńskiego. Pisał z pasją człowieka zawiedzionego: „Staliście się więc Piastunami. (...) Konserwować! Przechowywać! Być posągiem, zamieniającym w spiz tó oddalające się, uciekające! Życie dla prze- szłości! Życie tymczasowo, aby w przyszłości móc wskrzesić prze- szłość!” I konkludował: „Stała ona (emigracja) przed murem, czekając aż runie, i do dziś stoi i patrzy i czeka”<sup>7</sup>.

Obie wyeksponowane tu kategorie czasowe, przeszłość i przy- szłość, jako współrzędne orientujące świadomość emigracyjną przy- noszą w wyniku swej presji niepełną obecność terażniejszości. Oddalają ją na tyle, że niemożliwe staje się osadzenie egzystencji w wymiernym obszarze aktualnej konkretności. Dominacja per- spektywy przeszłości stawia między człowiekiem a światem prze- słoną pamięci, której filtry odkształcają rzeczywistość. Dominacja perspektywy przyszłości wprowadza konkret aktualny w klimat tymczasowości, obecności tak dalece przejściowej, że nie warto jej zagospodarowywać. Tak czy inaczej terażniejszość zawsze wów- czas pozostaje nie nazwana, nie uobecniona, a jej sygnały nie znajdują uważnych odbiorców<sup>8</sup>.

Problematyka powyższa w niemałym też stopniu waży na cha- rakterze literatury emigracyjnej. Niechęć lub psychiczna niemoż- ność osadzenia się w terażniejszości rzutuje zwłaszcza na gatunki prozy; postrzegany przez krytycznych obserwatorów swoisty ich niedowład (czemu bynajmniej nie przeczy kilka świetnie zapisa- nych nazwisk) wyraża się — mówiąc w trybie być może nadto uogólniającym — z jednej strony przerostem tkanki wspomnie- niowej, z drugiej zaś brakiem pogłębionego o rzetelne wnioski intelektualne widzenia doświadczeń emigranta. Problematyka to złożona i nie ona jest przedmiotem tego szkicu, wspominam ją jedynie w trybie sygnalizującym, by zwrócić uwagę, że zagadnie- nie obecności w skonkretyzowanym wymiarze czasu terażniejszego

<sup>6</sup> T. Terlecki, *O standard moralny emigracji*, „Wiedomości” (Londyn) 1947, nr 64.

<sup>7</sup> W. Gombrowicz, *Dziennik* (1957—1961), Paryż 1962, s. 189—190.

<sup>8</sup> Z uwzględnieniem tej perspektywy oceniano też niekiedy działania polityczne emigracji, cenne w tej mierze mogą być zwłaszcza artykuły publicystyczne Zbigniewa Grabowskiego. Zob. np. Z. Grabowski, *Choroby emigracji*, „Kontynenty” 1961, nr 32.

ma swoje wielorakie odgałęzienia. Proza wydaje się być szczególnie podatna na rozważanie tych kwestii z tego względu, że przez nią najbardziej bezpośrednio mówi obecność w pewnym konkretnym miejscu i czasie. Nader ciekawe wnioski myślowe wyciągał z tego faktu Jan Darowski, przedstawiciel młodszego pokolenia emigrantów, który na łamach „Kontynentów” analizował sytuację swych rówieśników żyjących „na przełęczy”, nie zakorzenionych dostatecznie silnie ani w rzeczywistości polskiej, ani w rzeczywistości państwa osiedlenia. „Do Polski — pisał — należymy przez język i z konieczności przeżywamy jej sytuację historyczną jako serię abstrakcyjnych pojęć, jako sytuację zasadniczo językową. Nasze obcowanie ze społeczeństwem brytyjskim jest »obcowaniem« głównie w tym sensie, że jesteśmy sobie wzajemnie obcy. Mówimy dobrze po angielsku, co nie znaczy że oni nas są w stanie zrozumieć, i odwrotnie. Żyjemy w nim jako niemi świadkowie...”<sup>9</sup>. Brak prozy, która byłaby pogłębionym portretem, sumą doświadczeń nowego pielgrzymstwa polskiego jest w jego rozumieniu karą za nieobecność w wyżej sygnalizowanym sensie.

Oczywiście mówią o tendencji do uchylania znaczeń bliskiego czasu teraźniejszego, o rodzącym się na tym podłożu klimacie nieobecności w świecie ograniczonym horyzontem konkretności, wspominając też przypadek tak szczególny jak sytuacja psychiczna i literacka tak zwanych niegdyś młodych Londyńczyków (grupa „Kontynentów”) nie zamierzam bynajmniej orzekać, iż jest to rys determinujący we wszystkim i w całości tę literaturę. Pisarze znajdowali i znajdują możliwe przejścia wyprowadzające ich ze strefy zagrożeń dręczących „społeczeństwo zwężone” (określenie Józefa Wittlina). Zapisali też, niekiedy mimowiednie, rujnujące skutki zamknięcia się w takiej społeczności<sup>10</sup>. I jest to problematyka, która znalazła swe odbicie także w poezji. Przykładem szczególnie

<sup>9</sup> J. Darowski, *Nieobecność i kara*, „Kontynenty” 1961, nr 25, s. 13.

<sup>10</sup> Zbigniew Grabowski notował kiedyś niepokojące go zjawisko znacznego przyrostu prozy (miał na myśli głównie nowele i opowiadania drukowane na łamach czasopism emigracyjnych) werystycznie odzwierciedlającej zwykle życie emigranta jako nieuchronnie postępującej degradacji psychicznej, socjalnej, duchowej itd. „Te relacje nowelistyczne — pisał — mówią nam o życiu trudnym, pospolitym, przyziemnym; życiu między kuchennym zlewem a bed-sitting roomem, gdzie pachnie kapustą i tłustym gotowaniem. (...) Są tam historie o zapijaniu się na śmierć z racji wyważenia z siodła, czy tęsknoty za ojczyzną, opowieści o wariactwach, „bzikach” mniej lub więcej łagodnych a czasem atakach szału na tle poczucia frustration, na tle wyrzucenia z właściwego środowiska, na tle stoczenia się w dół i degrengolady. (...) Razem daje to fatalny obraz społeczności osuwającej się w dół, pozbawionej busoli, zorientowanej na najniższy mianownik, nie czytającej, nie kształcącej się, nie chcącej poznać świata ani kraju, w którym mieszka”. (Z. Grabowski, *Kontrasty*, „Kontynenty” 1962, nr 40, s. 13.)

interesującym, myślę, może być twórczość Mariana Czuchnowskiego.

## 3

Przypomnijmy: świat w odbiorze wyobraźni uchylającej z różnych powodów prymat rzeczywistości czasu teraźniejszego jest jakby pozbawiony fizycznej materialności, głębi przedmiotowej perspektywy, składa się nań obecność rzeczy o niepewnym statusie ontologicznym, gotowych zniknąć z pola widzenia. Język poetycki, jeśli porzuca rejony świata pamięciowego i kieruje się ku aktualnej rzeczywistości zewnętrznej zdradza skłonność do nadmiernego eksploatowania pojęć ogólnych, abstraktów itp. przy niedowładzie konkretności. Przypadek Iwaniuka może być w tej mierze z wielu względów znamienity.

Propozycją biegunowo odmienną jest z tego punktu widzenia poezja Czuchnowskiego, a zwłaszcza rozpisany na obszerne rozdziały poemat *Szpiak egzystencji*. Utwór ten nie ma jeszcze kształtu definitywnego, składają się nań fragmenty publikowane w prasie w latach 1962—1977<sup>11</sup>. Projektując wydanie książkowe *Szpiaku egzystencji* zamierza też autor uzupełnić owych 16 ogłoszonych drukiem rozdziałów materiałami pozostającymi jeszcze w rękopisie oraz — co chyba szczególnie ważne — pojedynczymi fragmentami poetyckimi i lirykami, które miałyby, wedle intencji autora, spełniać funkcję przypisów i komentarzy do tekstu głównego<sup>12</sup>. Każę to tym bardziej ostrożnie formułować jakiegokolwiek sądy na temat owego utworu, niemniej jednak pewne jego rysy zasadnicze zostały już utrwalone i do nich też tylko zamierzam się odwoływać.

*Szpiak egzystencji* powstawał w ciągu dwudziestu przeszło lat,

<sup>11</sup> Opublikował Czuchnowski w prasie 16 rozdziałów poematu: *W fabryce*, (Paryż, 1962, nr 9), *Jedwabne życie* (Kontynenty, Londyn, 1962, nr 48), *Krucho łodygi* (Oficyna Poetów, Londyn, 1966, nr 2), *W pubie na rogu* (Oficyna Poetów, Londyn, 1966, nr 2), *Całusnica* (Kronika, Londyn, 1967, nr 37), *Złote karczochy* (Kronika, Londyn, 1967, nr 49—50), *Z modelką trzeciego dnia po pogrzebie malarza* (Kronika, Londyn, 1968, nr 37), *Związki semantyczne* (Kronika, Londyn, 1968, nr 38), *Wielki toast urodzinowy* (Oficyna Poetów, Londyn, 1972, nr 2), *Co pisze jasno* (Oficyna Poetów, Londyn, 1972, nr 4), *Ten srebrny przemyt* (Oficyna Poetów, Londyn, 1973, nr 1), *Skoczył do kłosa po papierosy* (Oficyna Poetów, Londyn, 1973, nr 2), *Między Virginia Waters a Windsor* (Oficyna Poetów, Londyn, 1974, nr 1), *Ściśniesz garstkę śniegu* (Oficyna Poetów, Londyn, 1974, nr 2), *Dzwon jakiś nie wiadomo skąd* (Oficyna Poetów, Londyn, 1974, nr 4), *W szpitalu* (Oficyna Poetów, Londyn, 1977, nr 4).

<sup>12</sup> O planach tych mówił Czuchnowski w rozmowie z autorem niniejszego tekstu w sierpniu 1980 roku; całość zapisu magnetofonowego rozmowy nie została jeszcze opublikowana, jedynie jej fragment dotyczący lat międzywojennych został ogłoszony pt. *Trudny zyciorys* w tygodniku „Kierunki” (1981, nr 7). Wszystkie informacje i cytaty dotyczące zamierzeń autorskich Czuchnowskiego, a także genezy *Szpiaku egzystencji* pochodzą z nieopublikowanej części rozmowy.

a przyrost materiału poetyckiego warunkowany był rytmem i porządkiem życia autora. „Kiedy byłem w fabryce — mówi Czuchnowski — napisałem o fabryce. Kiedy byłem gdzie indziej pisałem o tym wszystkim”. W ten sposób kształtował się utwór, o którym autor jego powiada, że miał być on „czymś w rodzaju antologii pewnej epoki, czymś w rodzaju prywatnego pamiętnika, gdzie przecież obok bardzo wzniosłych rzeczy są rachunki za 5 kg ziemniaków, rachunki kilograma masła, a u góry jest linijka, która mówi o aksamitnych skrzydłach motyla”.

Programowe założenie tematycznej i kompozycyjnej otwartości *Szpiku egzystencji*, ukierunkowane na to, by poemat ten mógł pojąć siebie i koordynować różne jakości treściowe, a także różne jakości językowe, czyni zeń utwór świadomie sytuujący się na pograniczu form gatunkowych. Czuchnowski najczęściej używa tu określenia „powieść wierszem”. Rozdziały publikowane w pierwszej kolejności — a chronologia druku odpowiada w tym wypadku chronologii tworzenia tekstu — są gatunkowo bardziej zdyscyplinowane niż fragmenty późniejsze. Można dostrzec w nich stosunkowo wyraźny zarys fabularny, losy poszczególnych bohaterów krzyżują się z sobą, a układ treściowy kolejnych ustępów zawiera stosunkowo liczne miejsca składników stycznych z sobą. W partiach późniejszych organizacja materiału wyraźnie rozluźnia się, na plan pierwszy wysuwa się zasada montażu osobnych fragmentów, niezależnych od siebie jednostek. Podstawowy materiał treściowy całości tworzą głównie życiorysy, ułamki biografii różnych osób, a chwytem stosowanym przez Czuchnowskiego pozostaje najczęściej zarysowanie sytuacji rozmowy, przytoczenie czyjejs opowieści o sobie samym. Okoliczności sytuacyjne — śniadaniowa lub obiadowa przerwa w pracy, fabryce lub kuchni wielkiej restauracji, przypadkowe spotkanie, pospieszny powrót do domu itp. — wyraźnie też stymulują rytm kompozycyjny owych opowieści, wpływają na ich układ treściowy przez konieczność wyboru najbardziej węzłowych zdarzeń i problemów, są czynnikiem kondensacji napięć dramatycznych.

Porządek życia jaki wyłania się z tych opowieści jest w zasadniczym swym wymiarze obrazem egzystencji u podstaw zdeorganizowanej, przepełnionej doświadczeniami rujnującymi możliwość uzyskania poczucia bezpieczeństwa i elementarnej komfortu psychicznego. Bo też penetruje Czuchnowski szczególnie środowisko: społeczność emigrantów, rozbitków — jak pisze „z wielkiego oceanu życia”, ludzi zawiedzionych, których „sprzedano na loterii historii” (*W fabryce*), współczesnych nomadów szukających ucieczki w anonimowej zbiorowości mieszkańców wielkiej metropolii, Londynu. Są wśród nich przybysze z Europy Wschodniej,

ale i niegdysiejsi mieszkańcy innych kontynentów, uciekinierzy z wysp i archipelagów, biali i kolorowi. Wszystkich wydarzenia dziejowe przemieniły w anonimowy tłum sezonowych robotników, bezrobotnych, mieszkańców dzielnic fabrycznych. Pozbawieni rodzinnych okolic, dawnych profesji, gromadzonych kiedyś rzeczy, pozbawieni złudzeń, a często i nadziei, tworzą dziś zbiorowość ludzi wewnątrznie do siebie upodobnionych skutkiem gwałtownego ciśnienia tego samego typu doświadczeń. Ta zbiorowość jest właściwym bohaterem *Szpiku egzystencji*, a jej życie, najczęściej pospolite i zstępujące w dół, zasadniczym tematem.

Utwór Czuchnowskiego, z właściwym mu realizmem sytuacji, przywiązaniem do konkretnych, werystycznym niekiedy aż do jaskrawego naturalizmu spojrzeniem na losy ludzi, zawiera też pewien szczególny porządek myślowy, którego obecność nie tylko powstrzymuje ostateczną degradację człowieka, ale i umożliwia podjęcie trudu o odzyskanie należnego człowiekowi wymiaru życia. W punkcie wyjścia porządek ów wspiera się na założeniu — tak charakterystycznym dla całej twórczości Czuchnowskiego — iż nigdy nie zamiera w człowieku, bez względu na to co by się z nim działo, ślepy instykt biologii. I to dla autora *Trudnego życiorysu* jest źródłem elementarnej nadziei. Na pytanie, co może człowiek, któremu odebrano już wszystko, niezmiennie odpowiada w ten sam sposób — zostaje mu instykt trwania, a on może człowieka przywrócić życiu. I też ludzki świat *Szpiku egzystencji* w całości na tej nadziei się wspiera. O jednym z mieszkańców tego świata napisze Czuchnowski:

Stary rotmistrz Kuszell od dwudziestu pięciu lat  
 Utrzymuje się na powierzchni bytu z mycia  
 Talerzy i kryształów u Lyonsa, w Dorchesterze,  
 W Hyde Park Hotelu, a często żyje z powietrza  
 I bywa przezroczysty, jak powietrze, prawie mistyk trwania

(*Między Virginia Waters a Windsorem*)

W ten sposób można by powiedzieć o każdym z bohaterów tej gorzkiej opowieści, bo też każdy z nich to „prawie mistyk trwania”, który „po każdej ranie Znowu rano wstanie” (*Złote karczochy*). Dana człowiekowi biologiczna wola trwania stanowi rdzeń życia, tytułowy szpik egzystencji, jaki ratuje przed ostateczną rozpaczą.

Można oczywiście powiedzieć, że założenie to odsłania krępującą nagość myśli, że drastycznie redukuje świat ludzki do jednopłaszczyznowego wymiaru, którym niepodzielnie włada przymus biologiczny, można... Można tym bardziej, że utwór ten, jak i cała

twórczość Czuchnowskiego obfituje we fragmenty nazbyt jednoznacznie wyjaskrawione, rozpięte na fascynacji czystą fizjologią życia (dotyczy to zwłaszcza tematu erotycznego). Ale w najlepszych swych dokonaniach, a do nich należy, myślę, *Szpił egzystencji*, Czuchnowski ukazując jak bezwzględnie rozsypują się kolejne warstwy egzystencji aż zostaje jej nagi, biologiczny wymiar, czyni to na tle dramatycznej historii wieku XX, szczególnie licznych zawodów jakich doznał jej aktywny uczestnik<sup>13</sup>. Plan doświadczeń historii nieustannie jest obecny w biografii jednostek i zbiorowości portretowanej w *Szpił egzystencji*, on najpoważniej rujnuje jakość opisywanego życia, przemieszcza jego podstawowe składniki, odbiera im stabilność. Walka o przetrwanie jest dla bohaterów owej powieści wierszem także, a może przede wszystkim, walką z urazami i ranami zadanymi człowiekowi przez współczesną historię. Wtedy też człowiekowi pobitemu zostaje jedna satysfakcja:

skąd mogłem wiedzieć czterdzieści pięć lat temu  
 że z wszystkich moich wielkich ideałów  
 co się naprawdę spełnił dziś  
 największym jednak był gruby  
 szary jak pięść garbatego murarza  
 najprostszy ideał  
 skromny a więc prawdziwy że  
 małe i wielkie kanale przeżyłem w europie  
 o wiele wiele lat  
 prosto zwyczajnie jak każdy inny zmęczony człowiek...

(wielki toast urodzinowy)

Akcent spoczywa tu jednak nie na wątpliwej satysfakcji „ja przeżyłem”, ale na „prosto zwyczajnie jak każdy inny zmęczony człowiek”. To jest horyzont, który umożliwia odbudowanie zrujnowanego życia. Ocaleniem tym jest dla Czuchnowskiego elementarny porządek zwykłej codzienności, która chroni wartość życia swym niezniszczalnym rytmem. Stąd ze szczególnym upodobaniem gromadzi autor *Szpił egzystencji* fakty zwykłego życia, powszechne zdarzenia codzienności upatrując w nich nie tylko rusztowanie, kościec ludzkiego świata, ale i jego nienaruszalną urodę. Zagospodarowuje najbliższą mu przestrzeń, czyni to pieczołowicie, z szacunkiem dla konkretów:

<sup>13</sup> Sam o sobie Czuchnowski powiada: „Moja polityka skończyła się na Sanie o godzinie 6 wieczorem, 28 października 1939 r. Z podmiotu stałem się przedmiotem historii”. (M. Czuchnowski, *Rębanie skał*, „Kronika” 1968, nr 29–30, s. 22) To lakoniczne stwierdzenie może być kluczem do zrozumienia przemian jego twórczości.

wróciłem do domu z roboty biorę się za kolację  
otwieram puszkę gulaszu serbskiego myję kartofle  
czyszczę pory dobre do mięsa przyrządzam sos  
grzybowy do makaronu mała wróci zaraz ze szkoły  
trzeba wszystko postawić na ogniu  
przed szóstą żona przyjedzie z pracy...

(w fabryce)

To w poezji emigracyjnej bodajże najpełniejsza wersja „szarej zdyszanej mowy codzienności”, łączy ona bowiem w sobie prymat rzeczywistości szczerze wypełnionej przedmiotową konkretnością rzeczy i sytuacji zwykłych, doświadczeń powszechnych z równie wyrazistą fakturą języka ograniczonego do elementów niezbędnych, jedynie koniecznych do złożenia informacji, języka uporządkowanego wedle reguł suchej składni zwykłej mowy. W ramach tego języka świat przestaje być „kruchy jak rąbek poranku” i może być niemal bez reszty nałożony na to, co rzeczywiste.

Janusz Kryszak

Tekst wygłoszony na konferencji poświęconej współczesnej polskiej literaturze emigracyjnej, zorganizowanej przez Instytut Badań Polonijnych Uniwersytetu Jagiellońskiego i Instytut Literatury i Kultury Polskiej Uniwersytetu Śląskiego (Katowice-Ligota, listopad 1983 roku).

## CAMÕES, CZYLI TRYUMF POEZJI

### 1. ŻYCIORYS PEŁEN ZNAKÓW ZAPYTANIA

Przez długie lata nazwisko Camõesa wiązało się w mojej pamięci z *Luzjadami*, jako jednym z tytułów na liście wielkich epepej narodowych z epoki Renesansu. Po przyjeździe do Portugalii, w czasie zwiedzania w Lizbonie klasztoru Jeronimos, dostojna postać na sarkofagu skojarzyła mi się z podobiznami Kochanowskiego, a daty życia wskazywały, że byli rówieśnikami. Sądziłam, że w tych samych dziesięcioleciach XVI wieku popijali z malowanych dzbanów, jeden miód a drugi wino, siedząc jak któremu wypadło pod czarnoleską lipą albo portugalską pinią. Przypuszczałam, że biografie ich mieszczą się wygodnie w okresach *prosperity* ich krajów: Kochanowskiego w złotym wieku Zygmunatów a Camõesa w szczytowym okresie sukcesów odkrywczych Portugalii.

Imaginacyjny portret Camõesa nie wytrzymał jednak konfrontacji z tym, co o życiu jego wiadomo. Dziś widzę go raczej jako jednookiego Villona, czerniącego papier w celi więzienia w Goa na zachodnim wybrzeżu Indii. Tak ukazuje go wizerunek z 1556 roku, jak wszystkie inne podejrzanego autentyczności, ale dobrze oddający różne aspekty biografii poety. Camões siedzi za topornym drewnianym stołem nad rękopisem *Luzjad* (?), dotykając jedną ręką pustego półmiska, a drugą wyciągając po ratunek finansowy. Obok stołu widać dzban, z wodą czy winem? Pies rozciągnięty u stóp więźnia nie robi wrażenia przekarmionego.

Kochanowski z grobowca w Zwoleniu wygląda godnie i zamożnie, a w rękę trzyma kamienne rękawiczki, które tak poruszyły imaginację Wacława Borowego, że przeniósł je do tytułu swojej książki. Portugalski wieszcz, za kratami, w przekrzywionym berrecie, daleki jest od włoskiej elegancji naszego Jana z Czarnolasu. Dostatnio przyodział go dopiero XIX-wieczny rzeźbiarz, podkładający mu pod głowę wygodną poduszkę na ozdobę pustego sarkofagu. Ale nawet w więzieniu w Goa, odsiadując niesłuszną (?) karę otaczał się Camões księgami, w których domyślać się można nie tyle Biblii, ile kronik historycznych i klasyków rzymskich.

A przecież rozpoczęli karierę pisarską wspólnie i podobnie, w świetnych ówczesnych uczelniach: Polak w Krakowie i Padwie, a Camões (prawdopodobnie) w Coimbrze nad Portugalskim Ska-



mandrem, piękną rzeką Mondego. Porównywalna jest także ich znajomość antyku i renesansowej poezji włoskiej i, gdyby los zetknął ich za życia, recytowałiby sobie zapewne nawzajem z pamięci sonety Petrarcki. Kontaktom Kochanowskiego z Ronsardem odpowiadają związki Camõesa z Tassem, potwierdzone sonetem, w którym poeta włoski oddaje hołd temu, który swoim dziełem poetyckim przewyższył osiągnięcia Vasco da Gamy.

Tu jednak kończą się wątle analogie życiorysów. Biografia Kochanowskiego jest nie najgorzej udokumentowana: był znany i uznany za życia przez dwór i czytelników. Z Camõesem inaczej. Żadna zasadnicza data z jego życiorysu nie jest pewna. Urodził się około 1525 roku w Lizbonie, a może w Coimbrze, Santarem lub Alenquer. Równie dobrze gdzie indziej, bo jak w sporze o Homera, każde z wymienionych miast operuje wątlymi argumentami. Zmarł natomiast w Lizbonie w 1579 roku, lub raczej w 1580 roku, zapewne 10 czerwca, ale nie potwierdza tego jasno żaden wiarygodny dokument. Data czerwcową obowiązuje mimo to w sposób jak najbardziej oficjalny, bo co roku 10 czerwca, w „Dniu Camõesa” zamykają się szkoły, urzędy, sklepy i banki, i Portugalia czci pamięć swego największego poety, wstydliwie odplacając mu poniewierkę za życia. I po śmierci. Wiadomo bowiem, że pochówkiem jego zajęło się dobroczynne bractwo Companhia dos Corte-sãos i dopiero po 15 latach Dom Gonçalo Coutinho ufundował mu tablicę nagrobną z wymalowanym napisem: „Tu spoczywa Luis Vaz de Camões, ksiązę poetów swego czasu: żył i zmarł w niedostatku”. Gdy sława *Luzjad* ustaliła się na Półwyspie Iberyjskim (a Hiszpanie wiele się do tego przyczynili), zaczęto się wstydzić norwidowych losów poety i napis zatarto zastępując go szumnym epitafium, bardziej godnym narodowego wieszca. Ale i ten napis przepadł wraz z cmentarzem przy klasztorze św. Anny w czasie trzęsienia ziemi, które w 1755 roku położyło pokotem Lizbonę Camõesa. Bardzo dla Portugalczyków charakterystyczny kult zmarłych wiąże się z potrzebą wznoszenia okazałych grobowców. Toteż w 1872 roku, w czasie uroczystych obchodów z powodu 300-lecia pierwszego wydania *Luzjad*, państwo ufundowało poecie niemal królewski sarkofag w klasztorze Jeronimos w Belem pod Lizboną, obok równie wspaniałego sarkofagu Vasco da Gamy. Zazębia się tu i zagęszcza portugalska historia odkryć geograficznych i dzieje literatury. Z wybrzeża Restelo w pobliżu klasztoru odplynęły 8 lipca 1497 roku trzy karawele Vasco da Gamy, wyprawione przez króla Emanuela I na poszukiwanie drogi morskiej do Indii. (Moment ten uwiecznił Camões w czwartej pieśni *Luzjad*, kreśląc znakomitą postać Starca odradzającego żeglarzom podejmowanie niebezpiecznej wyprawy w nieznanne.) Dziś wyrывa się tu z wybrzeża

w wody Tagu gigantyczna kamienna rufa *Padrão dos Descobrimentos*, pomnika wzniesionego w 500-lecie śmierci inicjatora wypraw odkrywczych, Infanta Henryka Żeglarza. Wśród postaci kroczących w symbolicznym pochodzie śladami Księcia jest Camões z egzemplarzem *Luzjad*. Umieszczono go tam najwłaściwiej, bo o ile spierać się można o to, czy dzieciństwo jego upłynęło w dzielnicy Mouraria w starej Lizbonie czy pod innym jakimś adresem, to nie ulega wątpliwości, że z autopsji opisywał wybrzeże, z którego odpływał do Afryki, a potem do Indii i które witał z mieszanymi uczuciami, wracając do Portugalii.

O rodzicach i rodzinie Camõesów niewiele również wiadomo. Protoplastą był rzekomo *hidalgo* z hiszpańskiej Galicji Vasco Pérez de Camões, który około 1370 roku opuścił strony rodzinne w czasie wojen domowych. Trubadur o podobnym nazwisku (Vasco Pires) pojawia się w *Cancionero de Baena*, spisany w 1445 roku. I on także jest domniemanym przodkiem autora *Luzjad*. Na ziemi portugalskiej Camõesowie przeżyli podobno okres względnej zamotności, król Dom Fernand miał nadać im dobra, szybko jednak skonfiskowane po jego śmierci za popieranie królowej wdowy w czasie walk poprzedzających opanowanie tronu przez Jana I, inaugurującego dynastię Avizów. Ojciec, Samao Vaz, był rzekomo oficerem marynarki i w toku swych podróży miał dotrzeć do Indii. Kariery nie zrobił, zmarł czy zginął na morzu młodo, a o świetności rodu trudno mówić, skoro autor *Luzjad* określany był jako tylko *escudeiro*, co w hierarchii portugalskiej oznacza najniższy stopień szlachectwa (mniej niż *fidalgo*, odpowiednik hiszpańskiego *hidalgo*). W kategorii tej mieścili się młodszy synowie, nie dziedziczący ziemi, przekazywanej najstarszym potomkom. Camões mógł być, w najlepszym razie, „młodszym synem młodszego syna”, ale i to zastępuje się dziś bezceremonialnym *plebeu e desterrado* („plebejusz” i „banita”). Babka poety, Dona Guiomar Vaz da Gama, wywodziła się rzekomo ze starej rodziny osiadłej w Algarve. I znów trzeba postawić znak zapytania przy jej domniemych związkach krwi z Vasco da Gamą. Matka miała pochodzić z Santarém; w biografiiach pojawia się jednak pod dwoma nazwiskami: Ana de Macedo lub Ana de Sá. Wiadomo, że przeżyła syna i dwukrotnie otrzymała po jego śmierci skromny zasiłek królewski.

Nazwisko Camõesa może wywodzić się od zamku Caamanos, wspomnianego w starych kronikach. Inna żartobliwa etymologia wiąże je z ptakiem zwanym *camão* (franc. *poule sultane*), „który zdychał natychmiast, skoro się w domu popełniła niewierność małżeńska”. Powtarzam tę informację za tłumaczem *Luzjad*, Dionizym Piotrowskim, który twierdził, że „ten przesąd przez wiele czasów

trwał w Hiszpanii i Portugalii, i prawie w każdym porządnym domu trzymano ptaka *camao*". Tę interpretację nazwiska podsuwał sam Camões, opisując w jednej ze swych *redondilhas* owego niebezpiecznego wykrywacza cudzołóstwa, który strzegł jednak tylko cnoty niewieściej. Na próżno starałam się zidentyfikować tego ptaka — wszystkie widać wyzdychały pełniąc swe niewdzięczne obowiązki. Camões nie wypowiadał się w tej sprawie jasno, co wzbogaca jego biografię o jeszcze jeden znak zapytania.

Następne dotyczą dat, przebiegu i miejsca jego edukacji. Wiele wskazuje na to, że przez kilka lat przebywał w Coimbrze, ale długo utrzymująca się legenda, że opiekował się nim związany z uniwersytetem krewny D. Bento de Camões, nie znalazła potwierdzenia w dokumentach. Liczne wzmianki o Coimbrze rozsiane są w lirykach Camõesa, do najpopularniejszych należy wiersz *Vão as serenas águas (de Mondego descendo...)*, w którym miasto symbolizuje wolne od trosk chwile związane ze wspomnieniem „pięknych oczu”, należących rzekomo do rzekomej jego kuzynki, Isabel Tavares. Ów motyw pięknych oczu przewija się przez twórczość Camõesa w różnych wariantach: najczęściej są to „zielone oczy” przeniesione do wymyślnych petrarkizujących utworów z pieśni ludowych, których fragmenty służyły mu jako wprowadzenia i refreny *redondilhas*.

Tak więc jak opis wybrzeża Restelo, tak i pejzaże okolic Coimbrzy występujące wielokrotnie w lirykach, są pośrednim świadectwem, że był z nimi przez czas dłuższy związany. Innym, bardziej ważkim dowodem jest taka znajomość mitologii, literatur klasycznych i współczesnej hiszpańskiej i włoskiej, jaką dać mu mogły tylko studia uniwersyteckie i rozległa lektura. Okres rzekomego pobytu w Coimbrze nie da się objąć datami, a potwierdzające go wzmianki o rzece Mondego mogą odnosić się do innych położonych nad nią miejscowości, np. do majątku Don Francisco de Noronha i Violanty de Andrade, w którym Camões przebywał ponoć w roli guwernera.

Co dalej? Konkretnym śladem egzystencji poety jest zapis w aktach Estado da India, stwierdzający, że Camões nosił się w 1550 roku z zamiarem wyruszenia do Indii i — że miał „rudą brodę”. Z nieznanых powodów wyjazd nie doszedł wówczas do skutku, a w liście pisanym w pierwszych miesiącach pobytu w Goa w 1553 Camões wspomina o 3000 dni spędzonych w Lizbonie a zatrutych „jadowitymi jezorami, złymi uczynkami i kalumniami”, których miara przebrała się i od których uciekł z Europy.

Z innego autentycznego dokumentu, tzw. *Carta de perdão a Luis de Camões* z 7 marca 1553 wynika, iż przebywał w areszcie, osadzony tam za zranienie w szyć w pojedynku niejakiego Gonçalo

Borgesa, dworzanina. Dokument podaje jako powód zwolnienia fakt, że rana nie była ciężka. Określono w nim poetę jako młodego człowieka o powiązaniach z dworem, mieszkańca Lizbony wybierającego się do Indii. Jest wysoce prawdopodobne, że ów wyjazd był warunkiem wypuszczenia z aresztu, gdyż miał go poprzedzić zakaz przebywania w stolicy i *desterro* („banicja”), wyrażające się przymusowym pobytem na prowincji, w Santarém. Camões traktował go jako owidiuszowskie wygnanie i dawał do zrozumienia (w wierszach), że przyczyną niełaski była ukochana (ściśle: jedna z ukochanych), z którą go rozłączono. Legenda dopatruje się w niej jednej z dam dworu. Niewiadomy był powód pojedynku; znany jest natomiast jego teren: odbył się w sercu Lizbony, na placu Rossio, w dzień Bożego Ciała, prawdopodobnie w 1552 roku.

Camões miał już wówczas za sobą okres służby wojskowej w Afryce Północnej, zakończony utratą oka. Stało się to w bliżej nieznanymi okolicznościach. Z wiersza *Vinde cá...* domyślać się można, że zraniony był w czasie jakiejś bitwy czy potyczki (*furia rara de Marte*); interpretacja innych wierszy prowadzi do wniosku, że działo się to w Ceucie. Pusty oczodół widoczny jest na wszystkich portretach poety.

Wokół tych wątpliwych przesłanek osnuto setki hipotez o służbie Camõesa na dworze królewskim lub dworach magnackich i jego niewłaściwie ułożonych sentymentach do damy dworu, którą miała być Dona Catarina de Ataíde (w wierszach ukryta pod anagramem Natercia) — albo Dona Francisca de Aragão — albo nawet infantka Dona Maria. Nie ulega natomiast wątpliwości, że pisarskim jego poczynaniom sprzyjali: Conde de Linhares Dom Francisco de Noronha i syn jego, Antonio. Temu ostatniemu poświęcił Camões rzewną eklogę, oplakując w niej przedwczesną śmierć druha i przyjaciela „Tionia” zabitego w Afryce. Stosunki z rodziną Noronhów nie zawsze układały się jednak pomyślnie, skoro jedna z najnowszych hipotez starających się wyjaśnić powody „banicji” poety zakłada, że był nim romans ze związaną z tą rodziną Doną Violante de Andrade, albo jej 12-letnią (!) córką Joaną. „Wszystko to być może.”

Jedno pewne: z wierszy, dokumentów i legend wyłania się zgodnie sylweta młodego zabijaki, często zmieniającego adresatki erotyków, „spalającego się w różnych płomieniach”, bywalca spelunek w ówczesnej i dzisiejszej dzielnicy prostytutek Bairro Alto w Lizbonie. Nie przeszkadzało mu to obracać się w kołach dworskich, gdzie dostęp ułatwiały mu lekkie komedie i wiersze okolicznościowe w gatunkach typowych dla „zawodowych” rymotwórców owych czasów. Tworzył je od niechcienia, nie dbając o za-

chowanie umiaru w satyrach. Nie dbał o ich wydanie i dopiero w czasie przymusowego postoju w Mozambiku w latach 1569—70, w drodze powrotnej z Goa do Lizbony, miał rzekomo przygotować do druku tom wierszy pt. *Parnasso de Luis de Camões*, zatracony czy skradziony w czasie dalszych peregrynacji. Pierwsze pośmiertne wydanie *Rimas* (1596) obejmowało 170 utworów. Odkrywano dalsze z taką gorliwością, że Visconde de Juromenha doliczył się w 1860 roku aż 593 wierszy. Od tego czasu trwa proces odwrotny i najłatwiejszym tytułem do sławy jest dla portugalskich historyków literatury udowodnienie, że jakiś przypisywany Camõesowi wiersz nie wyszedł spod jego pióra.

Decyzja opuszczenia Portugalii nie była tak oryginalnym posunięciem życiowym, jak mogłoby się wydawać. Tysiące młodych ludzi, nie mogących doczekać się posad czy stanowisk w metropolii, kierowało się za morza i obsadzało tereny będące w zawiadywaniu Estado da India, w służbie Korony. Inną możliwością była służba wojskowa, pierwszy wybór Camõesa, przekreślony utratą oka (choć brał nadal udział w ekspedycjach wojskowych).

Camões dotarł w 1553 roku do Indii i wylądował w Goa po półrocznej, obfitującej w przygody podróży i niemal bez odpoczynku wziął udział w wyprawie przeciwko władcy Malabaru, zwanemu „Królem Pieprzu”. Innym jego wyczynem, równie wątpliwej etycznej wartości, było tropienie statków wożących pielgrzymów do Mekki. Inny wreszcie aspekt przygód zamorskich ilustruje żartobliwy portret z 1556 (?) roku, ukazujący poetę w celi więziennej w Goa. Za długi? Być może. Za malwersacje? Chyba nie. Uwolnienie zawdzięczał rzekomo dowcipnemu i dobrze skierowanemu wierszowi.

Dalej — nowe znaki zapytania. W 1557 (?) roku popłynął na Wschód, na Moluki, w archipelagu malajskim — grupę wysp administrowanych przez Portugalczyków od 1512 roku. Innym dłuższym postojem było Macao w Chinach, gdzie z ramienia władz miał pełnić obowiązki „*provedor-mortos defuntos e ausentes*”, tj. kuratora mienia zmarłych lub zaginionych Portugalczyków. I tam szły za nim niepowodzenia. Pod groźbą więzienia opuścił Macao w 1560 roku na statku, który zatonął u ujścia, znanej nam dobrze z *newsów*, rzeki Mekong w Kambodży. Camões, jak głosi legenda, dopłynął do brzegu z manuskrypcem *Luzjad* w wyciągniętej ręce. Inna wersja legendy dodaje, że towarzyszyła mu młoda Chinka („*chinezinha*”), która zginęła w czasie tejże (?) katastrofy. Jest ona najprawdopodobniej uwieczniona w sonetach jako „Dinamene”. Inną bohaterką erotyków z okresu pobytu w Azji była „czarnucha” (*pretidao*) Barbara, „niewolnica, której był niewolnikiem” z wiersza, którego uroda olśniła Chateaubrianda. „Byłem wielkim

miłośnikiem" (*grande amador*) — pisał nie bez kozery Camões. W słynnym apelu Vasco da Gamy, skierowanym do droczącej się Tetydy na Wyspie Miłości w *Luzjadach*, wyczuwa się ogrom własnych doświadczeń poety: mógłby z nich czerpać wzory Don Juan. Na szczególną uwagę zasługuje wielobarwność skóry partnerek, potwierdzająca powszechnie znaną tolerancję w tym względzie Portugalczyków.

Dalej, po 1560 roku, jakieś lata nieudanych prób zarobkowania i, chyba, dalsza praca nad *Luzjadami*, które niewątpliwie nie były ukończone w czasie wspomnianej poprzednio katastrofy morskiej. Nadzieje na otrzymanie stanowiska administratora factorii w Czaulu (na południe od Bombaju) okazały się mirażem. Pragnienie powrotu do Lizbony przeobraziło się w upiększającą rzeczywistość obsesję (*saudade*). Rzeczowym uzasadnieniem była chęć doprowadzenia do skutku wydania *Luzjad*, pisanych na owych conradowskich szlakach, na zmiennych postojach, w tym rzekomo w malowniczych grotach w Macao. Czas płynął. Camões minął już czterdziestkę, był hołyszem. Kraj, z którym wiązał nadzieje młodości, „okazał się łaskawą i wybaczącą matką niegodnych opieki, a złą macochą ludzi honoru”, do których siebie zaliczał. Jak poprzednio w Lizbonie, tak i w Goa reagował satyrycznymi wierszami na anomalie stosunków lokalnych, nadużycia „dostojników” i wysługiwanie się miernotami. Skargi na przekupstwa, znieprawiające nawet uczonych i duchownych, przedostały się do zakończenia pieśni VIII-ej, *Luzjad* w wersji imputującej nadużycia nie tylko indyjskiemu Samurimowi.

Poeta nie mógł się wydobyć z niedostatku i długów, mimo pomocy przyjaciół i doraźnych mecenasów, którym odpłacał się wierszami za zaproszenia na obiady. Ale i tu spotykały go zawody: żartobliwy epigram zwrócony do Don Antonia z Cascais protestuje przeciw zredukowaniu sześciu obiecanych mu faszerowanych kur do skromnej połówki jednego chudego ptaka. Kiedy indziej podejmuje przyjaciół daniem malowanymi na talerzach, dając im odpowiednik uczyty Heliogabala. W *Os Disparates da India* pokazał całą galerię typów Portugalczyków traktujących kolonie jako teren szybkiego wzbogacenia się i łatwych przygód. Byli dla niego żalosnym przeciwieństwem pierwszych pionierów, z Vasco da Gamą na czele. Tych dla odmiany idealizował. W miarę gromadzenia się gorzkich doświadczeń, zbladły dawne zarzuty i Lizbona przeobraziła się w odpowiednik „Sionu” a przeciwieństwo „Babilonu” w Goa; dał temu wyraz (w nie tłumaczonym, jak się zdaje, na polski) wierszu *Sóbolos rios que vão (Por Babilonia...)* — (*Nad rzekami Babilonu*), przeciwstawiającym *amor divino* grzechem *amor profano* i występkiem, których był świadkiem.

Byli jednak i przyjaciele. Echem ich życzliwości jest pierwszy ogłoszony drukiem — w Goa (sic!) — wiersz Camõesa, oda zwrócona do Conde de Redondo, poprzedzająca traktat botaniczny autorstwa Garcia da Orta (1563). (Tu nawias: Orta, Żyd portugalski, przyjaciel Camõesa, stał się pośmiertnie ofiarą Inkwizycji. Kości jego ekshumowano i spalono, dopatrzywszy się herezji w jego medycznych traktatach.) Innym przyjacielem Comõesa był Diogo de Couto, kustosz archiwum królewskiego w Goa, autor cenionych do dziś kronik i pism polemicznych, krytykujących nadużycia administratorów kolonii (*Soldado práctico*). Jeszcze inny przyjaciel, kapitan Pedro Barreto, umożliwił mu wyjazd w kierunku Portugalii w roli pisarza pokładowego. Poeta utknął po drodze na dwa lata w Mozambiku, biedował i najdosłowniej głodował, by wreszcie, znów przy pomocy przyjaciół wyruszyć w dalszą drogę do Lizbony, którą powitał w kwietniu 1570 roku po siedemnastu latach rozstania. Jedynym jego mieniem był rękopis *Luzjad*, jedynym towarzyszem kupiony za pożyczone pieniądze czarny niewolnik Antonio. W tych warunkach wydanie utworu, który słusznie uważał za dzieło swego życia, było niełatwym przedsięwzięciem!

Wszystko układało się przeciw niemu. Był właściwie nowicjuszem, pisarzem nieznanym, o nieco dwuznacznej, poprzecinanej pobytami w więzieniu villonowskiej biografii, „nikim” i „nowym” w Lizbonie, którą opuścił jako hołysz i do której wrócił w nędzy. Zastosował niezawodny w owych czasach chwyt: starania rozpoczęł od napisania zręcznej ody zwróconej do Dom Manuela de Portugal, syna Conde de Vimioso, co ułatwiło mu uzyskanie 24 września 1571 przywileju na druk, mimo trudności stawianych przez cenzora Frei Bartolomeu Ferreira. Wymagało to jednak, jak się zdaje, przeróbek, idących w kierunku osłabienia zbyt śmiałych aluzji mitologicznych oraz wzmocnienia ustępów przypominających, że wyprawa Vasco da Gamy miała jako cel główny szerzenie chrześcijaństwa.

Pierwsze wydanie *Luzjad*, opatrzone posłaniem do młodego króla Sebastiana ukazało się w 1572 roku i w tymże roku było przedrukowane, co jednak nie oznaczało ani entuzjastycznego przyjęcia, ani sukcesu finansowego. Król, którego Camões był szczerym entuzjastą, nie zauważył ani *Luzjad*, ani ich autora, to też mało prawdopodobnie wygląda scena, przedstawiająca na starym sztychu wręczenie pierwodruku w Sintrze. Poeta otrzymał tylko skromny zasiłek wypłacany mu, jak się zdaje, z tytułu służby w Indiach. Żył jeszcze siedem czy osiem lat w niedostatku chwilami tak dotkliwym, iż rzekomo — wierny sługa Antonio wspierał go groszakami, uźbranymi na ulicach Lizbony. Zmarł,

prawdopodobnie w szpitalu, może w czasie powrotnej fali zarazy, w 1579 lub 1580 roku. Drukował się już wtedy hiszpański przekład *Luzjad*, oznaczający początek sukcesu. Zmarł, przeżywszy zaledwie pięćdziesiąt kilka lat, obserwując niewątpliwie z przerażeniem schyłek świetności swojej ojczyzny. W 1578 roku zaginął na polu bitwy młody król Sebastian, podejmujący w Maroku tradycję wojen krzyżowych, a w 1580 roku Portugalia znalazła się na 60 lat pod władaniem królów hiszpańskich. *Luzjady* przeobraziły się niejako pośmiertnie w obraz zamkniętego rozdziału historii. Złośliwość losu chciała, że sukcesowi epopei utworowi drogę Hiszpanie, choć — jak to sformułował Juan Valera y Alcalá Galiano (1824—1905), pisarz, podróżnik i dyplomata hiszpański: *Luzjady* stały się wielką przeszkodą („*el mayor obstáculo*”) do zjednoczenia narodów zamieszkujących Półwysep Iberyjski. „Camões wznosi się między Portugalią a Hiszpanią jak potężny mur trudniejszy do zwalenia od wszelkich fortec i zamków.”

*Luzjady* żyją, są „Ewangelią narodu portugalskiego”. A Camões? Los jego najlepiej określił Wiktor Hugo w krótkim tekście przesłanym do *Album litterario*, wydanym w Porto w 300-rocnicę zgonu: „Są zapewne jakieś wyższe racje tego, że ludzie nieśmiertelni, z którymi wiążemy całe stulecia, wiodą życie pełne gorczy i zniechęcenia: że ich geniusz załamuje się i gaśnie po napisaniu arcydzieła, że Camões musi zebrać a Milton dogorywa w nędzy; że inni, których nazwisk nie znamy, być może jeszcze nieszczęśliwsi i więksi, umierają nie zdoławszy ujawnić swych imion i dzieł, jak lampy, które zapalają się i gasną na grobowcach”.<sup>1</sup>

## 2. „LUZJADY” I ICH TYTUŁY DO SŁAWY

U początku mojej znajomości z *Luzjadami* stoi osobliwa przystępna bibliofilska.

W 1938 roku urządzono w Lizbonie wystawę poloniców portugalskich, której pamiątką jest bogato ilustrowany katalog, opracowany przez pułkownika Henrique de Campos Ferreira Lima, dyrektora Wojskowego Archiwum Historycznego w Lizbonie. Na umieszczonej w nim reprodukcji karty tytułowej pierwszego polskiego przekładu epopei Camõesa widać podpis dawnego właściciela książki. Był nim, o dziwo, brat mojej matki, Ludwik Korożyński, filolog klasyczny, który w 1920 roku zmarł w Aleksandrowie Kujawskim w moim rodzinnym domu. Nie udało mi się

<sup>1</sup> Podobnie widział tragedię żywota Camõesa Norwid, poświęcając mu strofę: „Coś ty uczynił swoim, Camõesie...” w *Coś ty Atenom zrobił...*



ustalić, jakimi drogami książka z jego prywatnej biblioteki dotarła do Portugalii i znalazła się przed rokiem 1938 w zbiorach Biblioteca Nacional w Lizbonie.

Odkrycie oznacza początek mojego zainteresowania Camõesem. We wspaniałym dziale „Camonianów” Biblioteki pokazano mi ów niegdyś wujowski egzemplarz. Na podstawie notatek na wyklejkach oprawy stwierdziłam, że wchodził w skład uczniowskiej biblioteki właściciela i oznaczony był numerem czwartym. Wuj otrzymał go najprawdopodobniej od ojca, Wincentego, w 1873 roku, gdy miał trzynaście lat. *Luzjady* wydały się chłopcu książką bardzo sędziwą, bo na karcie przedtytułowej znalazłam obliczenie: 1873 mniej 1790 = 83 i dopisek: „83 lat jako była drukowana!”. Obok notatka informująca, że tłumacz, Jacek Przybylski, „ur. 1757 po skończeniu tutaj (?) nauk w 17 latach życia, otrzymał stopień magistra, nauczycielem w Tarnowie”. Podejrzewam, że ofiarodawca książki traktował *Luzjadę* jako lekturę, jak się dziś mawia w kraju „przygodową”, a tłumacza stawiał jako przykład pilnego ucznia, który usamodzielniał się w 18 roku życia.

Znajomość z Camõesem pogłębiłam, przebijając się ze słownikiem przez tekst oryginalny i gęstwinę komentarzy. Traf chciałam, że w tym okresie otworzyłam pewnej bezsennej nocy aparat radiowy. W głębokiej ciszy portugalskiej wsi odezwał się głos aktora recytującego wiersz na tle zgłuszonego umiejętnie akompaniamentu. Od pierwszej chwili uderzyła mnie melodyjność utworu i wyraźne starania wykonawcy o akcentowanie początków wersów i opadanie głosu na rymowanych końcówkach, świadome ich „gubienie”. Po chwili uświadomiłam sobie, że recytowany tekst pisany był oktawą — „*ottava rima*” — a autorem jego był Luis de Camões, polski „Kamoens”. W małym przeblysku ujawnił mi się jego kunszt poetycki, ożyło to, co w polskich przekładach traciło walory artystyczne i swoistą wymowę języka oryginału. Pilnie wsłuchiwałam się i wtedy, i kilkakrotnie później w camoesowskie oktawy o coraz innej budowie wewnętrznej, oddające w sposób bardzo wyrafinowany, miejscami świadomie przesadny, to homeerycki patos, tu uniesienie zachwytu nad egzotyczną florą, to strach w zetknięciu człowieka z tajemnicami przyrody, to żal obudzony np. przypomnieniem tragicznej śmierci „martwej królowej” — Inez de Castro. Zrozumiałem, dlaczego mówi się w Portugalii, że Camões „myślał wierszem” i dlaczego niemiecki teoretyk literatury z epoki romantycznej, Friedrich Schlegel uważał, że uosabia on poezję swej ojczyzny, reprezentując ją samotnie w gwiazdozbiore wielkich epików świata.

*Luzjady* pisane były jak *Pan Tadeusz*, poza krajem, i u genezy ich kryją się podobne intencje epickiego potraktowania znamien-

nego okresu dziejów narodu. O ile jednak Mickiewicz wskrzeszał w symbolicznym Soplicowie sielankę wiejską z „rokiem owym” na marginesie akcji — tu jesteśmy świadkami wydarzeń, które — na przełomie XV i XVI wieku — zapełniały mapy świata konturami nowych lądów. Wyprawa Vasco da Gamy była szczytowym osiągnięciem odkrywczych wypraw zamorskich; bliskie jej w czasie sukcesy Kolumba i Cabrala wprowadziły w krąg spraw europejskich obie Ameryki, a w latach 1519—1522 flotylla Magellana opłynęła kulę ziemską potwierdzając doświadczalnie jej kształt. Oznaczało to opanowanie naszej planety — nie kładło jednak kresu ambicjom Camõesa. Wyrazem ich jest sformułowanie przypomniane w 1977 roku na portugalskich znaczkach pocztowych „*E se mais Mundo houvera, lá chegara*”, wyrażające wiarę, że jeśli istnieją inne światy, człowiek do nich dotrze.

Tytuł *Os Lusíadas* tłumaczony jest często, i to nie tylko przez Polaków, jako „*Luzjada*”, na wzór *Iliady* czy *Eneidy*. W rzeczywistości odnosi się on do *Luzjadów*, potomków Lususa, mitycznego syna czy towarzysza Bachusa, który dał początek Luzytania — czyli Portugalii. Dlatego też używany obecnie w Polsce przekład tytułu: *Luzjady* (w dopełniaczu: *Luzjad*) jest w moim wycuciu błędny. Poprawniejszą formą tytułu byłoby „*Luzjadzi*”, albo „*Luzytańczycy*”, co wydaje mi się wersją poprawniejszą i najdokładniejszą.

Temat wisiał w powietrzu, był swego rodzaju „zamówieniem społecznym”, bo skoro powszechnie opiewano wierszem byle urodziny czy ślub, potrzeba monumentalnego poematu narzucała się jako historyczna konieczność. Camões nie był ani pierwszym, ani jedynym poetą, który podjął się odtworzenia perypetii odkrywców nasuwających oczywiste analogie z losami Odyseusza i Eneasza. Miał wielu pomniejszych poprzedników, a w Hiszpanii rywała w osobie Alonso de Ercilla y Zuñiga (1533—1594), autora epepei *La Araucana*, której tematem są walki z Indianami w Chile. Prekursorzy owi nie wyszli jednak poza rymowane kroniki wydarzeń upstrzone aluzjami klasycznymi podanymi w panegirycznym sosie. Sam Camões przyznawał się otwarcie do korzystania z wzorów klasycznych i wpływów lektury Ariosta.

U podłoża sukcesu Camõesa kryje się skomplikowany, ale dobrze przemyślany plan epepei. Wolter, któremu się *Luzjady* nie podobają, przyznawał im jednak oryginalność bez precedensu: „Żaden z bohaterów — pisał — nie odnosi ran zadanych mu w osobliwy sposób; nie porywa się żadnej białogłowy i nie przewraca świata do góry nogami z jej powodu”. Plan realizowany jest konsekwentnie, a co więcej, zwięźle. *Luzjady* rozpadają się na dziesięć pieśni (*Cantos*), liczących łącznie 1179 oktaw mieszczących się na

trzystu stronach druku. Temat dominujący, tj. opis wyprawy Vasco da Gamy do Indii, przerywany jest wstawkami (*medalhões*), nie mającymi charakteru luźnych dygresji, lecz wynikającymi logicznie z toku wydarzeń. Tak więc np. w pieśniach III—V Vasco da Gama tłumaczy szejkowi Melinde kim jest i skąd przybył, w barwnym opisie Europy i opowieści o historii Portugalii od początków do czasów najnowszych, to znaczy do dnia odplynięcia żeglarzy z wybrzeża Restelo w Lizbonie. Po tym ogólnym zarysie Camões wycieniowuje dzieje swej ojczyzny, wydobywając z nich najbardziej znamienne momenty w pieśni VIII, gdy brat Vasco da Gamy, Paulo, objaśnia Catualowi, przedstawicielowi Zamorima Kalikatu (na wybrzeżu malamarskim) znaczenie scen historycznych wymalowanych czy wyhaftowanych na rozwieszonym we wnętrzu statku *bandeiras*. Żeglarze dowiadują się z kolei o przeszłości i religii Indii z objaśnień płaskorzeźb, zdobiących zwiedzaną przez nich świątynię bramińską.

Ważną rolę w posuwaniu naprzód akcji odgrywają w *Luzjadach* sny i przepowiednie. Tak np. zamysł wyprawy miał się objawić królowi Manuelowi I we śnie: dwaj starcy symbolizujący rzeki Ganges i Indus zaklinali go, aby wysłał żaglowce na nowe szlaki, na wody indyjskie. W trudnym epizodzie wyprawy, w Mombasie, Merkury staje we śnie przed Vasco da Gamą i radzi mu wyruszyć w dalszą drogę niezwłocznie, przy pierwszych sprzyjających wiatrach. Zły potwór morski, Adamastor, czyhający na żeglarzy u Przylądka Dobrej Nadziei, ubiera przekleństwa w kształt przepowiedni grożącej zatopieniem statków. W czasie uczty na Wyspie Miłości (pieśń X) jedna z nimf snuje opowieść o przyszłych losach wicekrólów. W zakończeniu epepei Tetyda obiecuje Portugalczykom panowanie nad Brazylią, a Amerykę Północną przydziela „przyjaznym sąsiadom” Hiszpanom. W ten sposób, w formie przepowiedni, Camões przemycił informacje o wydarzeniach późniejszych od wyprawy Vasco da Gamy, np. o postanowieniach traktatu z Tordesillas (1494), na mocy którego Portugalczycy podzieliли się z Kastylijczykami sferami interesów na odkrywanych za morzami terytoriach — i o wyprawie Cabrala zakończonej dotarciem do Brazylii.

Nie związaną bezpośrednio z akcją epepei dygresją jest opowiadanie jednego z marynarzy, Fernao Velos o *Doze de Inglaterra*, dwunastu rycerzach portugalskich, którzy podążyli do Anglii w obronie pokrzywdzonych przez swych własnych rodaków pięknych białogłów i odnieśli efektowne zwycięstwo na turnieju. Ale i ten epizod da się uzasadnić intencją ukazania życia marynarzy, w którym — jak wykazał Conrad — takie opowieści (*yarns*) są jak najbardziej na miejscu. Dla Camõesa była to sposobność

włączenia opisu turnieju i pokazania sylwetek XIV-wiecznych rycerzy odpowiedników zwycięzców z bitwy pod Aljubarrota (opisanej w pieśni IV *Luzjad*).

Akcja epopei toczy się na dwóch planach: ziemskim i niebieskim, przy czym ten drugi rozpada się mgliście na chrześcijański i pogański. Jak pokazują przykłady Ariosta i Tassa, tło mitologiczne było warunkiem *sine qua non* poezji renesansowej. Traktowano je jako ułatwienie w przekazywaniu wypowiedzi subiektywnych i umożliwienie wyjścia poza realistyczne opisy wydarzeń. Camões srodze się musiał nabiedzić usiłując pogodzić mitologię z podkreśleniem chrześcijańskiego charakteru wyprawy. Równowaga tych dwu elementów — pogańskiego i chrześcijańskiego — chwieje się wielokrotnie, a dzieląca je granica jest nad wyraz płynna. Tak np. gdy Vasco da Gama dziękuje Bogu (w pieśni II) za wyrwanie go z rąk wrogich Muzułmanów z Mombasy, i prosi go o radę i pomoc, powołując się wymownie na to, że Portugalczycy płyną w Jego służbie, by krzewić chrześcijaństwo na Wschodzie („*Poissó por Teu serviço navegamos*”), za sprawą Boga, a na skutek tej prośby, Venus i Jowisz przychodzą z pomocą argonautom. Analogiczna sytuacja powtarza się przy brzegach Indii. Żeglarze apelują do tego, który zbawił świat, a z pomocą zgłasza się Venus. Życzliwa jej postawa zadeklarowała się już w pieśni I, w czasie narady bogów na Olimpie. Bogini miała już za sobą analogiczne doświadczenia z opieki nad Trojanami w *Eneidzie*; sympatię Gamy i jego towarzyszy tłumaczy tym, że przypominają jej Rzymian swoją mową! Grecka bogini okazuje się biegłą lingwistką, gdyż zauważyła, że w stosunku do łaciny portugalski jest językiem tylko „nieco zepsutym” (*com pouca corrupção*). Groźnym przeciwnikiem bohaterów *Luzjad* jest natomiast Bachus, co nie wydaje się uzasadnione, skoro Luzytańczycy wywodzą się od jego towarzysza czy nawet syna Lususa. Wyprawa ma jednak wysokie poparcie Jowisza i zapewnione, na jego zlecenie, usługi Merkurego. Ta opieka bogów olimpijskich nie jest martwym rekwizytem. Są oni stale zatrudnieni i stawiani wobec trudnych zadań. Tak np. Nereidy na rozkaz Venus, jak mrówki łączą się we wspólnym wysiłku, blokując wejście do portu w Mombasie, gdzie żeglarzom groziło niebezpieczeństwo. U kresu wyprawy, gdy strudzeni eksploratorzy dotarli do Indii, Venus organizuje dla nich niejako obóz wypoczynkowy na nieistniejącej na mapach Wyspie Miłości, która nasunęła Wolterowi porównanie z *un musico d'Amsterdam*, gdyż na przyjęcie załogi czekał na plażach, w gajach i w cudownie przezroczystej wodzie cały asortyment nagich i gotowych do wszelkich świadczeń boginek. Poświęcona opisowi owej zaczarowanej wyspy pieśń IX *Luzjad* nie wchodzi dotąd do *curriculum* szkol-

nego, ze względu na zdecydowanie frywolny charakter. Trzeba wielkiego wysiłku interpretacyjnego, by dowieść, że seksualne rozrywki marynarzy są symbolem nagrody, którą Niebo zsyła cnotliwym w podzięcie za dokonanie trudnego dzieła. Niepodobna określeniem tym objąć jakby wyjętych z ust Don Juana namów Vasco da Gamy, starającego się pokonać (z powodzeniem) opory droczonej się Tetydy. Zadanie miał niełatwe, bo odrzuconym adoratorem bogini był potwór morski Adamastor. Przewrotna piękność ukazała się gigantowi „pozbawiona odzienia”, w rozwiewnej mglistej dali. Adamastor rzucił się, pragnąc porwać Tetydę w ramiona — i nagle uświadomił sobie, że zamiast upragnionej bogini obejmuje górę porośniętą starymi drzewami i że ciało jego zmienia się w twardą glebę, a kości w skały. Wcielił się w przylądek, zwany dawniej trafnie „przylądkiem burz”, a dziś — Dobrej Nadziei. Opływają go fale, w których igra złośliwa bogini i jej podwładne, Nereidy. One to właśnie ofiarnie podejmować będą w IX pieśni *Luzjad* Vasco da Gamę i jego towarzyszy w pejzażu mahomekańskiego rajy, wśród złocistych pomarańcz, rubinowych granatów i cytryn, których kontury przypominały Camõesowi profil dziewięcych piersi.

Granica między mieszkańcami Olimpu a istotami ludzkimi jest płynna, a sytuacje, w których umieszcza Camões np. Venus nieco zaskakują i zastanawiają. Tak np., by zyskać pomoc Jowisza, Venus zjawia się przed nim, „jak niegdyś w lasku Ida”, jakby wyjęta z wizji Botticellego, spowita tylko lekkim woalem, „który nie zasłania wszystkiego, a równocześnie nie odsłania jej całkowicie.” Apel jej jest arcydziełem przewrotności, a ponieważ boski Jowisz nie jest „okrutnym tygrysem bez serca”, przeto ociera fałszywe łyzy bogini i całuje ją... w czoło. „Gdyby był z nią sam na sam — komentuje Camões — owocem jego uczuć byłby drugi Kupidyn.” Nie uspokoiło to proszącej — „jak ukarane przez swą karmicielkę dziecko załazała się na nowo łzami, niepomna pieśzcot” (bo czekająca na konkretne obietnice). Oczywiście, postawiła na swoim.

Najbardziej skomplikowane powiązania świata chrześcijańskiego z pogańskim występują w pieśni II, w opisie przygód Vasco da Gamy w Mombasie. Po zakotwiczeniu statku wysłani zostali na ląd „*degradados*”, tj. więźniowie wcieleni karnie do załogi i używani do niebezpiecznych zadań. Na wybrzeżu zaskoczył ich widok ołtarza z obrazem przedstawiającym Najświętszą Marię Pannę, na którą spływa Duch Święty w postaci gołębic. Przed ołtarzem trwał pogrążony w modlitwie starzec — był nim zrecznie ucharakteryzowany wróg Gamy — Bachus. Ołtarz okazał się pułapką ustawioną w porozumieniu z częścią Olimpu przez muzulańskich władców Mombasy knujących przeciw Portugalczykom.

Ale i tym razem pośpieszyła z pomocą Venus, ostrzegając przed „falszywym bogiem adorującym prawdziwego”. Cenzor Inkwizycji nie zaprotestował przeciw temu galimatiasowi. Uznał, że Camões „posługiwał się fikcyjnymi bóstwami dla upiększania poematu”. Wystarczyły mu deklaracje Tetydy w pieśni X:

Jowisz, Juno, Saturnus, Janus i my sami  
 Jesteśmy przez poetów stworzeni myślami,  
 Wierni sztuce talentu, który dał nam życie  
 My ciągle na tej ziemi znajdujem ukrycie...

(...)

Zmyślenie poetyczne, zachęta do cnoty,  
 My jesteśmy Bogowie Homera roboty

(...)

Jednego tylko Boga stworzyciela mamy...

(przekład Dyonizego Piotrowskiego)

„Portugalczyki z Zachodu” penetrowali „ziemie Wschodu”, by poszerzyć granice chrześcijaństwa. Światu pogańskiemu (ściślej: muzułmańskiemu) przeciwstawia Camões „Europę chrześcijańską, której cywilizacja przewyższa i zaćmiewa wszystkie inne”. Kiedy indziej pisze o „wspaniałej Europie”, „skąpanej od Afryki i Zachodu słonymi wodami oceanu, a od południa morzem Śródziemnym”. A tam, gdzie kończy się ląd europejski, na symbolicznym „czubku głowy” („*cume de cabeça*”) leży ojczyzna poety — „bal-kon Zachodu”.

Bohaterem *Luzjad* jest naród portugalski, który „przewyższył starożytnych niosąc światło wiary do odległych lądów i ludów”. Ten aspekt wyprawy Vasco da Gamy podkreśla Camões wielokrotnie. Sam dowódca wyprawy jest nie tyle głównym bohaterem *Luzjad*, ile koordynatorem akcji, nagrodzonym przez Tetydę jej łaskami — i wykładem o budowie świata (według systemu Ptolemeusza). Wykład ilustrowany był przezroczystym modelem globu ziemskiego i jedenastu koncentrycznymi kołami opasującym ziemię:

...widać we środku że są inne globy,  
 które się przez niebieskie ruszają sposoby...

a utrzymuje je w harmonii:

Bóg, którego nikt z nas nie pojmuje,  
 Wielki Geniusz...

W niedokładnym przekładzie Dyonizego Piotrowskiego (z okolicy 1870 roku) Bóg z „Archetipo” w oryginale zamienił się w „Wielkiego Architekta”, o wydźwięku wolnomularskim.

*Luzjady* odczytywane są przez Portugalczyków jako utwór optymistyczny, pochwała ekspansji i obraz złotego wieku pomyślności gospodarczej. Wrażenie to potwierdzają cytaty, które weszły do katechizmu patriotycznego i dotąd utrzymały swe dawne znaczenie. Najpopularniejsza jest odautorska apostrofa:

Jest to ojczyzna moja — kraj mój luby!  
 O! jeśli niebo zguby mnie ustrzeże,  
 Jeśli spełniwszy zamierzone śluby  
 Powitam znowu rodzinne wybrzeże  
 Umrę szczęśliwy

(pieśń III, przekład Adama M-skiego)

Osobliwością sytuacji jest to, że Camões nie był człowiekiem szczęśliwym i lekcje patriotyzmu pobierał w więzieniu w Goa lub biedując w Sofali. Skargi na niepowodzenia życiowe autora przewijają się przez *Luzjady*, rozdwarzając czas akcji na historyczny z okresu wyprawy, tj. lat 1497—8, i aktualny w czasie pisania epepei.

Pieśni kończą się kilkakrotnie poetyckimi komentarzami autora. Skarży się w nich na *condition humaine*, „smutny udział człowieka rodu”:

Ciągle śmierć przed oczyma, okrętu rozbicie  
 I tylko jak na włosku zawieszone życie,  
 A na ziemi potyczki, rozmaite zdrady...  
 (...)

Gdzie uciec? i gdzie znaleźć pewniejsze schronienie,  
 Aby przeżyć to krótkie na ziemi istnienie?

(pieśń I, przekład Dyonizego Piotrowskiego)

W zakończeniu pieśni VII Camões pisze otwarcie o swych niepowodzeniach w Indiach:

Ubóstwo mym udziałem, to w szpitalu żyję,  
 To z publicznej jałmużny przed głodem się kryję  
 (przekład j.w.)

Wzmianek tych jest tak dużo, że nasuwa się przypuszczenie, iż świadomym celem autora była auto-mystyfikacja, podsuniecie czytelnikowi obrazu będącego odpowiednikiem „ślepego twórcy”

*Iliady*. Camões jest jednym z bohaterów epepei, a gdy nie przemawia bezpośrednio, czynią to w jego zastępstwie uczestnicy akcji, a w szczególności kapitalnie nakreślony starzec z Restelo żegnający odpływających żeglarzy słowami, które podyktowała mu — jak twierdzi Camões — mądrość i doświadczenie. Potępia on kolejno „chwałę dowodzenia, kłamliwe ambicje, próżność, która zwie się sławą” i zapytuje wprost, „Na jakie nowe kłeski decydujecie się narażać to królestwo i ten naród?”. „Jeśli chcecie walczyć o prawa Chrystusowe, czy nie wystarczy wam Arabia.” Oskarża wręcz organizatorów wyprawy o chęć podboju coraz nowych terytoriów i żądzę bogactw; ostrzega, przypominając losy Prometeusza i Ikarą: „Czegóż to zachciewa się ludziom, jakichże nie podejmują się kryminalnych przedsięwzięć posługując się ogniem, żelazem, wodą, ciepłem i zimnem? Nędznicy o dziwnych losach?”

Trudno oprzeć się przekonaniu, że starzec występuje jako *porte-parole* Camõesa. Owo pełne rezerwy, krytyczne stanowisko podyktowały poecie rozważania nad dziejami zarówno własnego kraju, jak i Hiszpanii, w której problem pokonania Maurów należał do historii najnowszej — a także własne jego doświadczenia z okupionych utratą oka lat przewojowanych w Afryce.

Groźnego nieprzyjaciela chrześcijaństwa widzi Camões w Muzułmanach i wielokrotnie daje wyraz swojej pogardzie dla ich przebiegłości i podstępów. Już w pieśni I władca Mozambiku pała nienawiścią do żeglarzy, odkrywszy, że nie są „Turkami” (tj. Mahometanami). A właśnie Turcy są wrogiem nr 1: gnębią „Traków, Greków, Ormian i Kolchidę”. Postulatem w pełni aktualnym jest dla niego zbiorowe wystąpienie narodów europejskich, na wzór wypraw krzyżowych. Za brak ducha krytykuje Niemców (bo sekciarze), Anglików (bo zamknęli się na wyspie), Francuzów (za pustosłowię) i Italię (za pogrążanie się w wojnach domowych). Wierność sprawie Chrystusa cechuje już tylko Hiszpanów i Portugalczyków. Hiszpania jest mu bliskim sprzymierzeńcem a dźwięk mowy kastylijskiej jest radosnym tchnieniem swojszczyzny na wybrzeżu Kalikatu.

(Tu dygresja: w opisach wyprawy Vasco da Gamy pojawia się tam właśnie pośrednik i tłumacz, mówiący poprawnie językiem kastylijskim. Był nim tzw. Gaspar das Indias, Żyd wychrzczony pod okiem Vasco da Gamy, nazwany Kacprem od pierwszego z Trzech Królów i upoważniony do używania nazwiska „Gama”. Dwie są teorie co do jego pochodzenia: jedna — że pochodził z Granady, druga, zapisana przez Joao de Barros w *Decadas*, że pochodził z Polski, z której go wygnano, co wydaje się mało prawdopodobne.)

Bezpośrednich wypowiedzi Camõesa dopatrzeć się można naj-



łatwiej w opisach przyrody i niezwykłych zjawisk natury. Jest więc wspaniałym marynistą (ale nie marynarzem!), autorem znakomitych opisów burzy morskiej, trąby powietrznej, ogni św. Elma, delfinów itp. Z obserwacji fal morskich i krajobrazów wybrzeży narodził się wspomniany wyżej Adamastor, potwór-widmo o rozmiarach kolosa rodyjskiego. I tu dodam, że ten wytwór wyobraźni poetyckiej doczekał się pomnika ustawionego w Lizbonie w bezpośrednim sąsiedztwie dawnej siedziby poselstwa polskiego, na wysokim brzegu Tagu, z widokiem na wybrzeże, z którego odpływała flotylla Vasco da Gamy.

„Wyspa miłości” z pieśni IX pełna jest opisów egzotycznej flory i rysuje się w oczach czytelnika jak odpowiednik *Wyjazdu na wyspę Cytery* Watteau. Ciekawym szczegółem jest to, że Camões zachwyca się wymownie krzewami i owocami, które „w botanicznym, wileńskim ogrodzie” irytowały Mickiewicza...

Wspomniany już poprzednio Friedrich Schlegel cenił wysoko *Luzjady* za ich klimat i świetność opisów przyrody. Uważał, że epepeja bogactwem i barwami wyobraźni przewyższa Ariosta. Jest to nie tylko hymn na cześć Vasco da Gamy, ale esencja tego, co w historii ludu portugalskiego jest rycerskie, piękne, wielkie, szlachetne, pociągające; w *Luzjadach* powstaje z tych elementów harmonijna całość.

### 3. POLSKIE CAMONIANA

Ze słabym zainteresowaniem Camõesem kłóci się pozornie fakt, że *Luzjady* tłumaczono na język polski, na przestrzeni stulecia (1790—1890) trzykrotnie. Potem zajmowano się nim ubocznie w portugalskich rozdziałach zarysów literatury powszechnej.

Przekład najdawniejszy, wydany w 1790 roku, jest grafomańskim wyczynem Jacka Przybylskiego (1756—1819), profesora „starożytności” w Szkole Głównej Krakowskiej. Współ z osławionym Marcinem Molskim był on dostawcą panegiryków na wszelkie okazje. Adresatami jego mów okolicznościowych były wszystkie głośniejsze osobistości jego czasów, od Stanisława Augusta do cesarza Aleksandra I, a pośrednio i Napoleona, bo wiersz do księcia Józefa Poniatowskiego złożył w hołdzie „przy ofiarowaniu dawnej chorągwi miejskiej w doroczną oktawę koronacji cesarza Napoleona Wielkiego” (1809). Podobnie z przekładami. Tłumaczył na oślep klasyków greckich i rzymskich, Milтона, Pope’a, Woltera i pomniejszych autorów niemieckich. Jego autorstwa jest także, co warto odnotować jako ciekawostkę, przekład polski hymnu narodowego austriackiego *Gott erhalte* („Boże wspieraj, Boże ochroń...”).

Dopełnieniem tej wysoce urozmaiconej kolekcji jest *Luzyada Kamoensa czyli Odkrycie Indyy Wschodnich* (1790). Przybylski był poliglota — nie wydaje się jednak, by znał język portugalski. Tłumaczył opierając się na wersjach w językach dobrze mu znanych, a głównym jego wsparciem był zapewne przekład francuski Hermili'ego i La Harpe'a z 1776 roku. Świadczy o tym odejście od oktaw oryginału i błędny przekład tytułu (*Luzyada*). Inicjatorem imprezy był prawdopodobnie biskup Adam Naruszewicz, uhonorowany poprzedzającym przekład wierszem, w którym porównany jest do Horacego („w słowiańskim Rzymie”), a następnie do Pindara, Teokryta i Wergiliusza („Tyś nasz Teokryt!”). Przybylski uważał się za ucznia Naruszewicza, co wyrabiał w nim rzekomo odporność na „zazdrości mruczenia”, których się najwidoczniej obawiał. Ech *Luzyad* dopatrzyć się można wcześniej u Krasickiego, który tłumaczył wyjątek pieśni I i mógł zapamiętać apostrofę do ojczyzny z pieśni III, nasuwającą wyraźne analogie z hymnem *Święta miłości...*

Przekład Przybylskiego jest rzemieślniczy, mało ambitny, wtłaczający wymyślne oktawy oryginału, pisane 12-zgłoskowcem, najmiłsze Sarmatom trzynastozgłoskowce. Każda z 10 pieśni *Luzjad* poprzedzona jest „osnową” informującą, iż np. (p. 1) „Waskwez Gama przywija do Mozambiki gdzie Portugalczykowie napastowani rozpraszają Maurów i Miasto ich psują”. Typowe dla Przybylskiego neologizmy pojawiają się gęsto, np. w zakończeniu pieśni VI występują „Znikome skarby i czcze dostojęństw blaskoty”. Postępował bezwzględnie — gdy brakło mu rymu, tworzył nowe słowo. Bez ceremonii przestawiał części zdania, zniekształcając budowę gramatyczną zaiste po prekursorsku. Przekład jego zasługuje na odnotowanie jako świadectwo zainteresowania Camõesem — i bariera zamykająca drogę ewentualnym kandydatom na tłumaczy. Trwałszym tytułem do sławy Przybylskiego jest ułożona przez niego igraszka słowna: „*Ubi/ligo/tego/cura/miser/nego/voco*”, co czytać należy szybko i jednym ciągiem.

Nikłych wpływów *Luzjad* dopatrzyć się można w pismach Euzebiusza Słowackiego, w pomyśle *Kartofli* Mickiewicza i w młodzieńczym poemacie Seweryna Goszczyńskiego pt. *Żegluga poety* (1825), w którym (o ile dobrze interpretuję mętne uniesienia autora) „Luzytanów śpiewak” ginie od pioruna w czasie burzy morskiej, gdy „rozsiadły się boki statku”. W 1822 roku Ignacy Szydłowski ogłosił w „Dzienniku Wileńskim” przekład ody *Sława*. Paweł Hertz sygnalizuje ponadto jakiś drobny przekład w „zbierance literackiej”, wydanej w Poznaniu pt. *Pokłosie* (R. V, 1856).

Życiorys Camõesa posłużył Julianowi Korsakowi jako temat poematu *Kamoens* (Wilno, 1840); nieco później Teofil Stanisław

Nowosielski opracował wolny przekład dramatu Friedricha Halma (Eligiusza barona von Munch-Bellinghausena) *Kamoens* (1845). Lepiej wygląda dorobek w zakresie studiów nad Camoësem; pisali o nim Emilian Rzewuski (1847), Eleonora Ziemięcka, Kazimierz Władysław Wóycicki (?) w *Życiorysach znakomitych ludzi* (Warszawa, 1851) — z portretem „Ludwiłka Kamoensa” wykonanym w zakładach litograficznych J.V. Flecka w Warszawie według rysunku R. Flecka.<sup>2</sup>

Drugą próbę przekładu *Luzjad* dzieli od Przybylskiego trzy ćwierci stulecia. Były nią *Lusiady albo Portugalczycy*, tłumaczenie wierszem Dyonizego Piotrowskiego, emigranta polistopadowego, rzetelnego znawcy i miłośnika twórczości Camoësa. Przekład ten jest praktycznie nieznany, bo ukazał się w nakładzie 30—40 egzemplarzy w litografowanej odbitce autografu, przygotowanej do powielenia przez samego tłumacza. Podzielone na dwa tomyki *Lusiady* odbito, jak informuje Karol Estreicher senior, „na małej maszynie wynalezionej w Illinois” w zakładzie H. Delahodde’a w Boulougne sur Mer we Francji około 1875 roku.

Piotrowski rozesłał egzemplarze według bardzo rozsądnego klucza, bo dochowały się w Polsce i w kilku bibliotekach zagranicznych. Przepadły natomiast wraz z *Luzjadami* rękopisy przekładów Ariosta i Tassa i papiery Piotrowskiego, przesłane do Rapperswilu przez W. Gasztowtta. Dr Hanna Świdorska umiejscowiła egzemplarz w British Library w Londynie, a p. Wanda Borkowska — w Bibliotece Polskiej w Paryżu.

Do Portugalii dotarły dwa egzemplarze. Pierwszy przesłany był do Biblioteki Narodowej w Lizbonie w 1880 roku z opóźnieniem, które Piotrowski tłumaczy (raczej niezręcznie) nieznaną adresu tej instytucji. Do przesyłki skłoniła go wiadomość o obchodach 300-lecia zgonu Camoësa planowanych w Portugalii. Wyczytał ją w angielskim „Globe” z 2. stycznia 1880 i postanowił włączyć się do uroczystości, jako „nie tylko tłumacz, ale i gorący wielbiciel” portugalskiego poety, co w jego wypadku nie było zdawkową formułą grzecznościową. Egzemplarz uzupełniony jest fotografią Piotrowskiego i wykonaną przez niego kopią rzekomej podobizny Camoësa w wieńcu laurowym, opartą o „portret znajdujący się w British Museum. Innym charakterem pisma dodano: „Rysy twarzy surowe, broda blond koloru szafranu”. Portugalscy znawcy ikonografii Camoësa określają rysunek Piotrowskiego jako „niedokładną imitację portretu Gerarda”. Egzemplarz wysłany był z Londynu, z „50, St. Paul’s Road, N.W. Camden Town”. Z tego

<sup>2</sup> Artykuł Józefa Bachorza *Z dziejów polskiej sławy Camoësa* („Pamiętnik Literacki” 1976, z. 3) traktuje ten temat obszerniej i dorzuca więcej nazwisk.

samego adresu pochodzi drugi list Piotrowskiego do znanego mu już z nazwiska dyrektora Biblioteki Narodowej w Lizbonie — António José Viale — z 10 maja 1880. Piotrowski dziękuje w nim za przesłane mu pokwitowanie przekładu i towarzyszące mu miłe słowa pod jego adresem. To ośmiela go do przesłania dalszych swoich prac na *Congrès Scientifique-Littéraire International sous la Présidence de Victor Hugo* i patetycznego posłania dedykującego przekłady wierszy przyjaciółom Polski. Kongres odbył się istotnie, ale nie zaproszono do Lizbony Piotrowskiego, który tego zdaje się oczekiwał, a Victor Hugo nie mógł przybyć do Portugalii z powodu złego stanu zdrowia. W Bibliotece Narodowej w dziale „*Camoniana*” dochował się jednak rękopis zawierający *Tłumaczenie wierszem na język polski niektórych sonet (!) i pieśni Ludwika Camôensa przez Dyonizego Piotrowskiego*.

O życiu jego niewiele wiadomo. Urodził się około 1810 roku, był synem Onufrego, pochodził najprawdopodobniej z Wołynia i mógł być wychowankiem Liceum Krzemienieckiego. W przekładzie *Vinde ca* zdradził swe kresowe pochodzenie, określając „kołysanie” jako „hojdanie”. Z dochowanego w Bibliotece Polskiej w Paryżu listu do przyjaciela Karola Edwarda Wodzińskiego wynika, że w 1831 roku był pod Warszawą „w obozie pod Parysowem”, „w 6-ej Pozycyjnej Kompanii Pieszey”, którą dowodził kpt. Grabowski. Po upadku Powstania przedostał się do Francji i przebywał na prowincji w „zakładach” w Chateauroux, Poitiers, Levroux, Nouartre par St. Maur — a może i innych. Należał do organizacji politycznych „Młoda Polska” i „Młoda Europa”. Był przyjacielem i powiernikiem wspomnianego wyżej Wodzińskiego i opis ostatnich jego chwil i pogrzebu przesłał 29 lipca 1837 Bohdanowi Zaleskiemu. Wodziński z kolei należał do grona najbliższych paryskich przyjaciół Mickiewicza. Umierając przekazał Piotrowskiemu polecenie, by o wiernym jego do ostatniej chwili przywiązaniu zapewnił „Bohdana (Zaleskiego), Adama (Mickiewicza), Józefa” i „moich na Wołyniu i moich na ziemi wygnania”. Po roku 1837 urywają się konkretne wiadomości o losach Piotrowskiego. Gadon wylicza go wśród oficerów, którzy udali się do Stanów Zjednoczonych; miał tam biedować i trudnić się „robotą szmuklerską”. Jeśli tak było, zbrzydziwszy sobie jak Norwid pobyt za Oceanem powrócił do Europy nie później jak w 1875 roku, a w 1880 roku mieszkał w Londynie, gdzie zmarł 1 sierpnia 1881.

Z wykazu jego papierów, dochowanego jako jedyny ich ślad w katalogu zbiorów rapperswilskich wynika, że *Luzjady* nie były jedynym jego przedsięwzięciem translatorskim. Tłumaczył ponadto *Jerozolimę wyzwoloną* Tassa i na jej tle napisał dramat pt. *Armida*, „przerobiony z Tassa”. I on także był poliglotą o szerszej

jednak od Przybylskiego znajomości świata i języków obcych. Świadczy o tym erudycyjny wstęp, którym poprzedził przekład *Luzjad*; cytuje w nim m.in. do dziś cenioną biografię Camõesa pióra Johna Adamsona i studia Dom José Maria de Souza Botelho. Jeśli nawet pomagał sobie przekładami w znanych sobie językach, czynił to niewątpliwie z tekstem portugalskim w rękę. Fakt, że tłumaczył także wiersze Camõesa i wybrał te spośród nich, których treść odpowiadała jego własnej tułaczkiej doli, zdaje się wskazywać na przynajmniej bierną, ale dość zaawansowaną znajomość języka portugalskiego. Do Lizbony pisać jednak wolał po francusku.

Estreicher podaje, że w 1877 roku opublikował tą samą techniką, co *Luzjady*, tomik pt. *Soneta 43*. Nie udało mi się do niego dotrzeć. W Lizbonie dochował się natomiast wspomniany wyżej rękopis, zatytułowany *Soneta*, ale zawierający, poza przekładami pięciu sonetów, dwie *Cancoes* (IX i XI). Dobór tekstów jest niesłychanie trafny i świadczy o znajomości twórczości Camõesa bez precedensu polskiego. Jest nadto ciekawym przyczynkiem do poznania osobowości tłumacza-emigranta, który w utworach Camõesa szukał odpowiedników własnych przeżyć w czasie długich lat „wależania się” po łąkach i morzach. We wstępie do przekładu *Luzjad* uderza np. obserwacja na temat antagonizmu Camõesa do okolic, w których cierpiał. Nasuwa mu to przypomnienie *Marii* Malczewskiego, której bohater, Wacław „znajduje w księżycu jakiś szyderczy uśmiech w tej pyzatej twarzy”. Przekład fragmentu pieśni IX-ej *Luzjad*:

Jednakże co za rozkosz  
w sercach spodziewana  
Że wkrótce im Ojczyzna  
zostanie oddana

opatruje uwagę: „Nie wolno czytać Polakom”.

Piotrowski określa wyraźnie swe stanowisko do tłumaczonego utworu we wstępie. Zaczyna od przestrogi, do dziś w pełni aktualnej: „Wprost Ci zapowiadam, Szanowny Czytelniku, że masz do czynienia z poetą nie łatwym do ocenienia”. „Strzeż się lekkomyślnego sądenia tak o całym poemacie, jako też o cząstkowych epizodach, abyś nie skończył jak w pojedynku na szpady, gdzie natarczywie walczący przebija się często ciężarem swego własnego ciała popychany”.

Genezę wielkości Camõesa widzi w tym, że był „poetą-wędrownikiem po morzach”, i dalej tak to uzasadnia: „W każdym kraju i w każdym wieku inaczej sobie wyobrażamy uczonego człowie-

ka, — i tak w Portugalii w czasie jej pomyślności był to wędrownik znakomity, wojownik, który doświadczał wiele nieszczęść (...) Wtenczas nie było prawie poety, który by nie zrobił kilku tysięcy mil na morzu (...) to było przyczyną, iż mieli prawdziwie piękną, oryginalną literaturę wielkich poetów — ale nie uczonych z profesji, sedentariuszów patentowanych, prowadzących życie nieczynne, których obowiązkiem jest pisarstwo”.

Do okresu ekspansji portugalskiej odnosi się z nieukrywanym entuzjazmem: „Jest to meteor w historii świata tak świetny, tak cudowny, jak kiedyś inny kącik ziemi zwany Grecją”. Sąd ten powtarza za „historykami angielskimi”, podpisując się pod nim z pełną aprobatą.

Rezultatem studiowania literatury o Camõesie są nieco naiwnie ujęte, ale rzeczowe przypisy do *Luzjad*. Sam przekład jest na ogół wierny, miejscami prawdziwie poetycki, miejscami nieporadny lub bardziej zawily niż tekst oryginalny. O wartości jego decyduje zróżnicowanie tonacji przekładu w zależności od tematu pieśni, sumienne dociekanie znaczenia aluzji do dziejów Portugalii: czuje się w tym troskę tłumacza o przekazanie pełni znaczeń oryginału, przybliżenie nie tylko tekstu, ale i jego twórcy. Wybór *Luzjad* nie był dla Piotrowskiego ani sprawą przypadku, ani zamówienia patrona czy wydawcy.

A taka jest właśnie geneza trzeciego przekładu polskiego opracowanego na zamówienie „Biblioteki najcelniejszych utworów literatury europejskiej”, wydawanej przez S. Lewentala w Warszawie. Tłumaczka Zofia Trzeszczkowska (1847—1911), wystąpiła na karcie tytułowej pod pseudonimem Adam M-ski zapewniając, że tłumaczyła *Luzjady* z oryginału portugalskiego. Ze wstępu do wydania z 1890 roku wynika, że pracowała nad przekładem sześć lat i uczyła się w tym celu języka. Nie negując pracowitości i dobrych chęci, uznać należy ów przekład za dalszy od oryginału, niż wsparty entuzjazmem tłumacza przekład Piotrowskiego. Tłumaczka stara się o filologiczną wierność, ale łączy to z włączaniem tekstu w naśladowujące powierzchownie oryginał oktawy. Tok ich jest gładki, „wylizany” i rozpaczliwie monotony. Odnosi się wrażenie jednolitości formy i języka, jak najdalsze od różnobarwności oryginału, w którym partie opisowe odcinają się żywo od toku opowieści Velose’a czy skargowskich ostrzeżeń Starca z Restelo. A już z kretesem przepada subtelnie ironiczny ton dyskusji bogów na Olimpie czy przepowiedni z Wyspy Miłości (w pieśni X). Piotrowski lepiej dawał sobie z tym radę. Z trzech przekładów *Luzjad* jego właśnie przekład, praktycznie niedostępny ze względu na minimalny nakład, najbardziej nadaje się do przedruku, bo czas najwyższy, by epos Camõesa znalazł się w rękach czytelników

polskich, interesujących się coraz bardziej literaturami iberyjskimi.

Inną alternatywą jest nowy przekład. Sprawa to jednak nie łatwa. *Ottava rima*, zastosowana przez Camõesa, obca jest polszczyźnie, mimo licznych prób, od Słowackiego po Tuwima. Trzszczkowska pracująca nad przekładami pod okiem Antoniego Langego, znanego z oktaw o wymyślnych rymach, kładzie, za przykładem swego mistrza, nacisk na rymowane końcówki wersów i przerzuca na nie punkt ciężkości przekazywanych przez Camõesa treści. On jednak zgodnie z duchem języka portugalskiego, postępował odwrotnie, kładąc nacisk na początki wersów, a nie dbając o rymy, które nie tylko u niego, ale w dowolnych utworach wybitnych poetów portugalskich wydawać się nam mogą ubogie, gramatyczne, „częstochowskie”. Istotą techniki poetyckiej Camõesa jest opieranie poszczególnych oktaw na niejako „kręgosłupie”, stanowiącym o efekcie danego fragmentu. Konstrukcje poszczególnych oktaw są niesłychanie wymyślne; wydają się nieraz skurczonymi do ośmiu linijek sonetami. A sonety były niezmiernie mocną stroną twórczości Camõesa — i jeśli nawet Petrarca był mu wzorem, dorównywał mistrzowi.

Na przeszkodzie podjęcia nowego przekładu wierszem, który byłby wykonany na zamówienie,<sup>3</sup> stoi brak potencjalnych tłumaczy polskich znających nie tyle kolokwialną portugalszczyznę (i to najczęściej brazylijską) co stary piękny język z okresu rozkwitu literatury renesansowej, ledwo oderwany od pnia kastylijskiego, a będący odpowiednikiem języka Kochanowskiego czy Sępa Szaryńskiego.

Inną alternatywą byłoby pójście za wzorem francuskim i opracowanie przekładu prozą w wiernym filologicznie a ważkim artystycznie wykonaniu. Istnieją dwa przekłady francuskie: jeden (dla mnie najbliższy) Ortaire'a, Fournier'a i Desaulles (Paris, 1841); drugi współczesny i słusznie chwalony pióra wybitnego znawcy twórczości Camõesa, prof. Rogera Bismuta, wydany w Paryżu w roku 1954. Ale i taki przekład, jeśli przybliżyć ma *Luzjady*, musiałby być rezultatem długiego wczytywania się w literaturę o Camõesie na tle jego czasów i dobrej znajomości literatury portugalskiej XVI w. — a przy tym musiałby być pisany prozą nie zatracającą uroku oryginału. To właśnie udało się owym trzem XIX-wiecznym tłumaczom francuskim.

Postulatem niemniej pilnym jest zapoznanie czytelników polskich z lirykami Camõesa. Camões — poeta liryczny na miarę największych współczesnych mu twórców europejskich — jest u nas pra-

<sup>3</sup> Trud wydania nowego, zbiorowego przekładu *Luzjad* podjęło Wydawnictwo Literackie.

ktycznie nieznany, choć we własnej ojczyźnie zainteresowanie historyków literatury przesuwa się obecnie z *Luzjad* na wiersze o silnym podkładzie autobiograficznym ujawniające wykształcenie filologiczne Camõesa, prekursorskie w swym katastrofizmie (np. *Babel e Siao* — parafraza psalmu 136 *Super flumina Babylonis* czy *O desconcerto do Mundo* (*Nielad świata*)).

Uwagi te mają uzasadnienie w 400-setną rocznicę zgonu Camõesa, w 1980 roku, która — podobnie, jak to się działo przed stuleciem — wywołała wzmożone zainteresowanie biografią i twórczością autora *Luzjad* w całym świecie. Z tą jednak różnicą, że — w moim przekonaniu — winna to być okazja ujawnienia nie tylko epiki, ale i genialnego poety lirycznego.

Feijó, wrzesień 1977

Maria Danilewicz Ziełńska





Dostąpili jedynie zasłużonej kary: zawczasu sami stawali się tym, czym są: tłumem drobnych handlarzy obojętnie pędzonych na rzeź. Ale to już minęło — teraz widzisz ich — idą: bez początku i końca, beładna kolumna kołysząc się brnie przez biel: wiecznego śniegu czy wiecznej pustyni — nie rozpoznasz, choć tak wyraźnie widzisz: idą umierać. Nad nimi, w ostatnim powietrzu, głosy: nazywające świat w nikomu już nie znanej mowie: światło, ciemność, dzień, noc, drzewo, trawa, kamień, teraz i w godzinie śmierci, brzeźniak, obrus, dom... Już za nimi rzeczywiście: brzoźki, kamienie, biały stół, światło domu — zostały, ale nie ma nikogo, kto umiałby tak je nazwać: świat rozsypuje się, milknie, już nie słyszysz słowa, które mogłoby być na początku. Tylko ich, jak echo, ślady wsiąkają w śnieg i piasek wiecznej ziemi: kiedyś usłyszysz — zdumiewająco jasnooki Meksykanin, w chwili niespodziewanej grozy, będzie wzywał Cię i przeklinał w nieznannej szeleszczącej mowie: teraz, w godzinie śmierci naszej, nie umieraj, Panie...

Bronisław Maj

HENRYK WERESZYCKI

## WOBEC PIŁSUDSKIEGO

Wspomnienie mówione

Kiedy wybuchła I wojna światowa miałem 15 i pół lat. Ale od 11, 12 roku życia niezmiernie interesowałem się polityką, czytałem od deski do deski „Głos” tj. organ PPS-D we Lwowie i wiedziałem wszystko, wiedziałem nawet co milioner je na obiad. Otoczenie moje było bardzo upolitycznione, bo to byli sami działacze PPS-owscy tzn. socjalistyczni we Lwowie, ale oczywiście kręcili się tam także emigranci. Nazwisko Piłsudskiego było mi znane od wielu lat, nawet nie wiem, od kiedy o nim słyszałem. W roku 1912 czy 1913 byłem na jego wykładzie *Mobilizacja rewolucją*. Tytuł oddaje mniej więcej treść tego wykładu. Nie zaprowadzono mnie wtedy do niego, nie przedstawiono mnie, ale go pamiętam, bo mieszkałem w pobliżu tzw. Placu Powystawowego, a tam strzelcy robili ćwiczenia i jak wracali do miasta, to przechodzili pod moimi oknami. I bardzo często szedł Piłsudski też na czele tych oddziałów. Nosił wtedy brodę. Wiedziałem oczywiście, kto to jest. Jednak zastanawiając się dzisiaj nad moim stosunkiem do Piłsudskiego, nad moimi poglądami na jego osobę ze zdziwieniem przekonałem się, że nie myślałem wtedy o nim w tych kategoriach w jakich zwykło się o nim później mówić. Brałem żywy udział w dyskusjach nad postawami, które się później w czasie wojny nazywały orientacjami. Oczywiście jako chłopak dyskutowałem kwestie stosunku do zbliżającej się wojny z kolegami z gimnazjum. Większość z nich to byli oczywiście endecy, bo to była inteligencja lwowska. Wychodziłem z moim przyjacielem ze szkoły i odprowadzałem go, bo on mieszkał trochę dalej niż ja od gimnazjum, potem on mnie odprowadzał z powrotem do mego domu, a potem ja jego jeszcze raz i to były niekończące się dyskusje na ten temat, który dzisiaj w historiografii nazywa się „Piłsudski i Dmowski jako reprezentanci dwóch orientacji”. Co ciekawe, w tych dyskusjach między mną a moimi kolegami endekami ani słowo Piłsudski, ani słowo Dmowski nie padało. Dopiero dzisiaj uprzytomniłem sobie, że nie było kultu osobowości, bo to byłoby sprzeczne z całą polityczną kulturą XIX w. Piłsudski miał legendę, ale jak dzisiaj wiem, tylko wśród swoich podkomendnych ze Związku Walki Czynnej, nie wśród działaczy socjalistycznych, swoich rówieśników. Ja natomiast stykałem się z takimi działa-

czami jak np. Mikołaj Hankiewicz, który napisał książkę o niepodległości Polski i był osobiście zaprzyjaźniony z Piłsudskim. Hankiewicz opowiadał mi kiedyś, że na zjeździe, który się odbywał we Lwowie w roku 1905 czy 1906, wygłosił przemówienie na temat niepodległości Polski. To był problem, który dzielił wewnętrznie PPS, bo jedni uważali, że ważniejsza jest rewolucja społeczna, a drudzy, że walka o niepodległość. On stanął oczywiście po stronie Piłsudskiego i tych tzw. Starych, (zresztą był w ich wieku) i wiem, że Piłsudski go później pocałował, bo to był ktoś niby obcy, to był przecież towarzysz międzynarodowy, bo Ukrainiec i dlatego nie był podejrzany o nacjonalizm polski w socjalizmie.

I otóż to charakterystyczne, że oni znali Piłsudskiego, stykali się z nim, ale wcale nie mówili, że to jest jakiś geniusz, czy jakiś człowiek ponad normę, nie — to był jeden z nich. Owszem, byli bohaterowie, ale to byli już nieżyjący. Mówiono o Waryńskim, o Baronie, o Okrzeji, o tych, którzy stracili życie, ale o Piłsudskim w ten sposób nie mówiono, żadnej świętości tam nie było. A jak teraz wezmę jakikolwiek podręcznik historii polskiej, to ten okres, który ja przeżyłem jako chłopak dyskutując tak zażarcie, zawsze jest pod tytułem Piłsudski-Dmowski, albo Dmowski-Piłsudski, zależy kto pisze. Tego wtedy nie było. Kiedy rozpoczęła się wojna — to znowu bardzo charakterystyczne — zwalczały się orientacje: endecka i socjalistyczna, a właściwie socjalistycznej nie było, była niepodległościowa, bardziej lewicowa, tak, ale wciąż Piłsudski jako symbol tam nie występował. Inna rzecz, że u mnie się to urywa na wrześniu 1914 roku, kiedy przyszli Moskale, bo potem były dyskusje, ale już takie „con sordino”. Polemiki toczyły się po stronie austriackiej, ale nie na terenie okupacji rosyjskiej. Pod okupacją rosyjską odbywała się gwałtowna agitacja endecka. Stanisław Grabski wydawał czasopismo „Zjednoczenie” — bardzo antysemickie i straszliwie prorosyjskie, co jest charakterystyczne, bo przecież endecy przed wojną, przed 1914 rokiem robili we Lwowie karierę walcząc z Ukraińcami — bo Lwów jest polski. A jak przyszli Moskale, to Grabski i „Zjednoczenie” powiedzieli: trudno, trzeba być konsekwentnym, to już nie jest Polska, Lwów ma należeć do Rosji. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 3 Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209]]. Ale równocześnie dobrze się z tymi endekami znałem. Ja pochodzę z księgarni Altenberga. Gdy mój wuj zbankrutował przed wojną, to go endecy podtrzymali, mianowicie założyli towarzystwo, niby spółkę akcyjną, gdzie był m.in. Paderewski, ale byli przede wszystkim Pawlikowscy i oni sanowali finanse księgarni. Do księgarni Al-

tenberga przychodziła cała inteligencja lwowska. To był jakby salon. Przychodził więc Kasproicz, ale m.in. przychodził Michał Pawlikowski, syn Jana Gwalberta. Otóż on też był zażartym endekiem. Chodził do gubernatora rosyjskiego hrabiego Szeremietiewa, a potem opowiadał „właśnie, a przecież ja wiem, bo ja chodzę tam” itd. Były więc zażarte dysputy, ale już dyskretne, dlatego, że to było niebezpieczne. Ale wciąż był to spór o orientacje, nie o osoby. Potem, jak Moskale odeszli, rozpoczął się konflikt między Departamentem Wojskowym NKN czyli Sikorskim, a Piłsudskim. Konflikt zrazu był łagodny. Władysław Leopold Jaworski, który był szefem NKN-u to wszystko tuszował. Był to człowiek bardzo inteligentny, wybitny polityk, skłonny do kompromisów. A Sikorskiego pozerąła ambicja. Sikorski miał Departament Wojskowy, gdzie głównym doradcą był Stanisław Kot — bardzo wybitny historyk, ale polityk zażarty. Wszyscy którzy drugą wojnę spędzili w Londynie uważali, że Kot był złym duchem Sikorskiego. Bo on drażnił, judził. Otóż już wtedy w 1915, jak się skończyła inwazja rosyjska, zaczęły do nas dochodzić echa sporów między Piłsudskim a Departamentem Wojskowym. Opowiadano, że w I Brygadzie, jak przyszło jakieś pismo z Departamentu, które się im nie podobało, mówili — „to czuć Kotem”. A ja osobiście miałem z Kotem bardzo dobre stosunki, dlatego, że Kot był człowiekiem bardzo gadatliwym, bardzo błyskotliwym, i z nim było przyjemnie rozmawiać. W okresie dwudziestolecia wielokrotnie się z Kotem spotykałem. Nie przypuszczałem, że on będzie kiedyś odgrywał taką rolę, zresztą to było w okresie, kiedy Kot był przeciwnikiem Piłsudskiego, a ja też, jeżeli tak można powiedzieć. Kot mi wtedy opowiadał, jak go śledzą i tego rodzaju historie. Z Kotem rozmawiało się bardzo przyjemnie, bo jego interesowały przede wszystkim personalia. Wiedział o wszystkich wszystko, szczególnie to, co złe, bo tym wygrywał, to była jego siła. Ale też tego rodzaju doradca przy naczelnym wodzu, przy premierze, u boku przywódcy narodu nie jest korzystny, dlatego że wtedy spory istotne stają się personalnymi. Strona personalna to najniższa strona działalności politycznej. Kto się nie umie ponad nią wznieść, ten niekoniecznie osobiście przegrywa, ale przegrywa sprawę. Piłsudski przeważnie też nie umiał wznieść się ponad personalia. Ale jak było trzeba, to potrafił. On przecież nienawidził Sikorskiego, są mocne podstawy, by sądzić, że tak było. Piłsudski w ogóle nie znosił ludzi, którzy mu się przeciwstawiali, ale pomimo tego, jak Polska powstała, dał Sikorskiemu bardzo wysokie stanowisko. Dał mu dowództwo armii w wielkim kryzysie 1920-go roku. Dał Sikorskiemu olbrzymią rolę w tym wielkim manewrze strategicz-

nym. W słynnych opiniach Piłsudskiego z 1923 r. o generałach, kiedy odchodził z wojska, w tych opiniach przeznaczonych dla prezydenta Rzeczypospolitej Piłsudski bardzo wysoko ocenia Sikorskiego, a Śmigłego znacznie niżej, choć był mu szalenie sympatyczny, bo nie widział świata poza Piłsudskim, uwielbiał go. O Śmigłym jest tam wiele mniej powiedziane, to znaczy owszem, że to doskonały generał, naturalnie, ale zdaniem Piłsudskiego nie jest człowiekiem, który mógłby objąć całość. A Sikorski tak. Czyli, że Piłsudski potrafił się wznieść ponad personalia, podczas kiedy Sikorski — wedle mych wiadomości o tym, co działo się w Londynie, nie wybaczał tym, którzy byli przed wojną przeciwko niemu. Wiem o tym dlatego, że przyjaźniłem się z bratem Bogusława Miedzińskiego, który był razem ze mną w Instytucie Piłsudskiego. To był taki gruziik. Miał tam synekurę. Po wojnie spotkałem się z nim i opowiadał mi, że wielokrotnie prosił o wysłanie na front, ale nie dostał przydziału. Siedział gdzieś w Szkocji tam gdzie siedzieli ci wszyscy piłsudscy oficerowie i nie pozwalano im na nic. Będąc w niewoli nie przypuszczałem, że jest aż tak źle. Był przecież Kukiel, a ja Kukieła znałem jako człowieka bardzo rozsądnego i wyobrażałem sobie, że on koło Sikorskiego potrafi to wszystko jakoś łagodzić, że będzie piłsudczyków bronił. Kukiel — to nie należy ściśle do tematu, ale ma związek z Piłsudskim — Kukiel był w Związku Walki Czynnej — i był przez Piłsudskiego oczarowany, choć był człowiekiem samodzielnie myślącym i później, jak przyszły rozmaite kryzysy w czasie wojny, miał inne poglądy niż Piłsudski. Między innymi, co mnie się wydawało najokropniejsze — on wstąpił do Polnische Wehrmacht, bo uważał, że najważniejsze jest, żeby był żołnierz polski. Kukiel pisał przecież *Dzieje oręża polskiego w epoce napoleońskiej*; dla niego żołnierz polski był tym narodowym skarbem, którego nie wolno zniszczyć, a uważał, że Piłsudski go niszczył dlatego, że kazał się legionom rozwiązać, dlatego, że trzeba się było przestawić przeciwko Niemcom. Kukiel tego nie uznawał. Został on strasznie potraktowany przez Piłsudskiego w roku bodajże 1925, kiedy napisał w „Bellonie” o operacji warszawskiej, o bitwie nad Wisłą. Piłsudski na niego napadł w sposób straszny, w ogóle osobiście okropnie się obszedł z Kukielem, „kukielinki” — pisał Piłsudski. Wiedzieliśmy, kto jest Kukiel, oburzało nas, że mógł Piłsudski coś takiego zrobić, dlatego, że ktoś ośmielił się pisać obiektywnie. Piłsudski tego nie znosił. Ale Kukielowi, jak mnie mówili tutaj krakowianie, z którymi się spotykałem w okresie międzywojennym, od czasu do czasu wymykało się „Komentant”, a to już znaczyło, że jest Piłsudczykiem. I charakterystyczne, że jego powojenna książka o Sikorskim jest zimna — a prze-

cież Kukiel zawsze pisał z taką młodopolską emfazą. Przypuszczam, że o Piłsudskim byłby takiej zimnej nie napisał. Oczywiście nie mógł napisać, bo w okresie międzywojennym był politycznym antagonistą Piłsudskiego.

Piłsudski potrafił ludzi czarować. Drugi zczarowany, którego znałem — to Leon Wasilewski. Był on z Piłsudskim bliżej niż Kukiel, pracowali razem już w Londynie. W Londynie należeli do tzw. Starych, kierowali tam PPS-em, Piłsudski tam jakiś czas mieszkał. Wtedy się rodziły dzieci Wasilewskiego, najpierw Hanka, a potem Wanda. Hanka urodziła się w r. 1898, Piłsudski ją znał jako małe dziecko, miała bardzo niski głos. Potem pracowała w przysposobieniu wojskowym kobiet i *ex re* tego, gdzieś około roku 1930 była u Piłsudskiego z jakąś delegacją, czy grupą i on się nią szalenie ucieszył. Mówi: „taki sam gruby głos jak wtedy, kiedy byłaś w kołysce, ja to dobrze pamiętam”. Leon Wasilewski mi to opowiadał. Potem jak się pożegnał Piłsudski z panną Wasilewską, to przekazał ucałowania rączek dla mamy. Zapytałem Wasilewskiego, czy o tacie nic nie powiedział? Nic. To był ból Leona Wasilewskiego, który był w PPS-ie i który nie poszedł do Piłsudczyków, do sanacji. Napisał zresztą świetną książkę *Piłsudski jakim go znałem*. Píše w niej o Piłsudskim obiektywnie. Ja z Leonem Wasilewskim często rozmawiałem, bo rok siedzieliśmy w jednym pokoju, w Instytucie Piłsudskiego. Był wciąż piłsudczykiem w tym znaczeniu, że nie mógł przemóc swojej słabości do Piłsudskiego, jakkolwiek był na tyle mocny, że nie poszedł do sanacji i nie deklarował się po stronie Piłsudskiego w okresie konfliktu między PPS-em a Piłsudskim po roku dwudziestym szóstym, siódmym czy ósmym. Mówię to, aby wiadano, jaki wpływ Piłsudski wywierał na najrozmaitszych ludzi. Ale wracam do początku.

Z kultem Piłsudskiego zetknąłem się bardzo późno, chociaż sam w czasie wojny byłem zwolennikiem Piłsudskiego. Kiedy poszedłem do legionów na front to był 1916 rok, kwiecień czy maj, a może później, front był nad Stochodem — to najpierw zapytałem: a co jest z Piłsudskim? — bo on się podał do dymisji. Uważałem, że jeżeli Piłsudski tak postąpił, to znaczy, że po tej stronie jest słuszność. W czasie wojny u nas w domu były gwałtowne rozmowy na ten temat. Miałem brata o dwa lata młodszego, który był prostolinijny. Słyszając te wszystkie rozmowy zapytał: powiedzcie mi, kto jest świnią, a kto porządny człowiek. Otóż to jest bardzo charakterystyczne odezwanie się, bo w ten sposób myśli większość ludzi, bo tylko według tego osobiście chce sprawę rozstrzygać. Ja myślałem inaczej, moja, jak to się dzisiaj mówi, struktura psychiczna, już od dzieciństwa była inna. I dlatego właściwie nie wiedziałem, czy uprawiam kult Piłsudskiego,

czy nie, chociaż byłem absolutnym zwolennikiem Piłsudskiego, powiedzmy do czerwca 1926 roku. Wtedy, w czasie wojny to było zupełnie jasne. Ale ja nie wiązałem tego z osobą Piłsudskiego, tylko z orientacją. Bo wiedziałem o co chodzi: że teraz przechodzimy na stronę antyniemiecką i dlatego oczywiście byłem po stronie tych, którzy odmówili przysięgi. Później jako poddany austriacki zostałem przeniesiony do armii austriackiej, tak jak wszyscy, którzy deklarowali się przeciwko przysiędze, chyba że byli poddanymi rosyjskimi — wtedy szli do Szczypiorna. A ci, którzy byli za złożeniem przysięgi, poszli do Polskiego Korpusu Posiłkowego, to znaczy do tej formacji, która potem pod Rarańczą przeszła na stronę rosyjską pod dowództwem Hallera, zresztą nie w całości, dlatego, że część została zatrzymana i później był proces w Marmaros Sziget itd. Otóż wciąż właściwie nie byłem piłsudczykiem w dzisiejszym rozumieniu, dlatego, że nie umiałem tak jak mój brat myśleć: ten jest świnia, a ten porządny człowiek. Wiadomo, Piłsudski to porządny człowiek, to trzeba stać po stronie porządnego człowieka. Dla mnie ta mentalność jest zupełnie obca. I tutaj znowu dygresja, która nie ma nic-wspólnego z tematem. Po ostatniej wojnie też były wielkie dyskusje, bo ci, którzy chcieli uznać obecny reżim, to bynajmniej nie byli tylko komuniści. Mieszkałem w 1946 roku u Józefa Feldmana, wybitnego historyka, który potępiał emigrację. Prowadził prywatne seminarium i mówił na nim to samo. Jego słuchacze przychodzili potem nieraz do mego pokoju na rozmowy, a ja im tłumaczyłem, słuchajcie, tak nie można, to są dwie różne orientacje, ale nie można w ogóle lekceważyć, ani w ogóle potępiać ludzi, którzy tam zostali i uważać, że są szkodnikami. Pewno Feldman nawet nie używał słowa „zdrajcy”, ale ci młodzi tak przyjmowali. Tak myślałem, dlatego trudno mi powiedzieć, czy ja kiedykolwiek byłem piłsudczykiem w zwykłym rozumieniu tego słowa. „Kult” Piłsudskiego zaczął u mnie powstawać prawdę powiedziawszy dopiero po drugiej wojnie światowej (...)

Kiedy potem Piłsudskiego aresztowano, to było późnym latem 1917 roku, poszedłem do armii austriackiej, i tam naturalnie zacząłem udawać chorego, bo już uznałem, że trzeba się jakoś wykręcać. I rzeczywiście, dostałem się do oddziałów tyłowych i wkrótce byłem z powrotem we Lwowie. Znalazłem się w POW, dlatego, że tam wtedy byli wszyscy przeciwnicy rządu austriackiego. Byli w POW, to znaczy w armii tajnej organizowanej przeciwko Niemcom, przeciwko mocarstwom centralnym. Wtedy właśnie spotkałem z dawną znanego mi Kazimierza Świtalskiego i tak naocznie mogłem się przekonać, co to jest piłsudczyk. Moja rodzina była zaprzyjaźniona z rodziną Gustawa Orlicz-Dreszera, któ-

rego stryj był dyrektorem czy wicedyrektorem elektrowni albo tramwaju we Lwowie i myśmy tam bywali. Bywał tam też m. in. Kazimierz Świtalski, który był wtedy nauczycielem gimnazjalnym. Potem był w sztabie I Brygady, bardzo blisko Piłsudskiego i będąc z wykształcenia historykiem literatury zorientował się, jakie znaczenie mają pisma, które Piłsudski dostawał, trzymał w kieszeni, albo wyrzucał na biurko. Świtalski to wszystko chował i później po wojnie wydawał w Instytucie Piłsudskiego. Świtalski to właśnie był piłsudczyk *par excellence*. Otóż było to późną jesienią 1918 roku. Wszyscy już wiedzieliśmy, że państwa centralne się kończą, że wkrótce wszystko to się zawali, Polska będzie odbudowana. Świtalski znowu uczył wtedy w gimnazjum. Kiedyś spotkaliśmy się w towarzystwie jednego z Dreszerów (to byli kuzyni generała Orlicza-Dreszera). I Świtalski tłumaczył nam, że Komendant wkrótce przyjedzie do Polski i będzie miał straszliwie ciężką rolę do spełnienia. Mianowicie on w ciągu bardzo krótkiego czasu będzie musiał podjąć zasadnicze decyzje. To mnie uderzyło. Co to znaczy? Czyżby nie było wiadomo, co należy robić? Przez Świtalskiego przemawiała postawa, że on sam, jako podwładny Komendanta, o niczym nie decyduje ani nie rozstrzyga nawet teoretycznie. To Piłsudski będzie rozkazywać. I to uderzało. Później powiedziałem w domu: wiecie co, ci piłsudzcy — użyłem tego słowa, było ono użyte jeszcze w czasie wojny bodajże w 1915 roku przez Kadena, który wydał książkę *Piłsudzcy* o rozmaitych oficerach legionowych — otóż ci piłsudzcy mózgi mają zakręcone na kluczyk, a ten kluczyk jest w kieszeni u Piłsudskiego. I to byli Piłsudzcy. Stracili własny pomysłunek, wszystko Komendant musiał rozstrzygać. O Piłsudskiego upominała się Rada Regencyjna. Wiadomo było, że wkrótce przyjedzie do Polski i że obejmie jakieś kluczowe stanowisko. Ale najważniejsze, że on będzie rozstrzygał i to jakieś trudne kwestie, tak jakby coś szczególnego było do rozstrzygania. Mnie się wszystko wydawało w mojej naiwności dość proste. A Świtalski to był pierwszy piłsudczyk, to znaczy pierwsze zjawisko, w którym zobaczyłem, co to znaczy piłsudczyk.

Ten brak samodzielności w myśleniu jest charakterystyczny dla wszystkich, którzy żyją w ustrojach dyktatorskich, korzystają z tego, że są blisko władzy. Oni zawsze mówią: za nas Komendant, za nas cesarz (w czasach Napoleona I) pomyśli, a sami nie czują się odpowiedzialni. To jest właśnie to obniżenie kultury politycznej, które idzie za wszystkimi systemami nieliberalnymi, autorytarnymi. Obywatel przestaje czuć się odpowiedzialny za to, co się w państwie dzieje. Oni decydują. W okresie sanacji nie mówiono oni, tylko mówiono On. Albo — otoczenie. Nawet był



taki dowcip, że jeżeli coś okropnego się działo, to nie Pan Bóg jest winien, tylko otoczenie, bo to jest sprzeczne z dobrocią Boską.

Wróćmy jednak do mojego stosunku do Piłsudskiego, bo to jest temat, który poruszam. Trudno powiedzieć, czy w czasie wojny byłem piłsudczykiem czy niepiłsudczykiem. To była wojna. Wśród ludzi mego pokolenia, dwudziestoparoletnich, bardzo rzadkie były różnice polityczne. Choć czasem się ujawniały. W czasie ofensywy na Kijów rozbijałem baterię siczowych strzelców (która była dowodzona przez oficerów austriackich, prawdziwych Austriaków, służących jako kondotierzy, i przez Ukraińców, dawnych cesarskich oficerów rezerwy). Rozmawiałem z ukraińskimi oficerami i pytałem: czemu wy zamiast iść razem z Polską poddajecie się najpierw Denikinowi, potem bolszewikom, a teraz wreszcie nam? Po czym zwróciłem się do jakiegoś młodego kolegi i powtarzam: jak to jest? A on na to — mają rację, bo książe Józef Poniatowski to nie jest przykład do naśladowania. Byłem zaskoczony. To był chłopak zupełnie młody, 21, 22 lata najwyżej, wychowany przez endeków — wtedy dopiero zrozumiałem, jak daleko idzie endecckość. Dotąd nie zdawałem sobie sprawy. Oczywiście w moim środowisku książe Józef Poniatowski, tak jak go odmalował (zresztą niezbyt zgodnie z historią) Askenazy jako bohatera bez skazy i zmayı, to był ideał. On bronił honoru Polaków. I dla mnie było coś gorszego w tym, że ktoś pochwalał Ukraińców, którzy się poddawali temu, co akurat miał siłę. Zgorszenie to był mój młodzięczy stosunek do endeków. Dlatego gdy Piłsudski powiedział później w jakimś swym przemówieniu: zawsze siedł obok mnie ten zapluty karzeł, i myślał o endekach — ja to odczuwałem bardzo silnie. Tak, tu się z Piłsudskim zgadzałem. Ale w sprawach wojny — miałem krytyczny stosunek do wyprawy kijowskiej. Nie rozumiałem dokładnie, o co idzie. Nie wiedziałem, że wyprawa kijowska jest próbą realizacji koncepcji federalistycznej (...) Byłem zmęczony wojną. Wprawdzie miałem dwadzieścia parę lat, ale bądź co bądź od 1916 roku miało cztery lata mego pobytu w wojsku. A to jest męczące. Więc ja chciałem pokoju. W końcu wszyscy chcieli pokoju. A Piłsudski zmusił nas do walki. No ale to była wojna. Człowiek spełniał swoją powinność. A potem przyszedł odwrót. Zupełnie nie czułem tego, co mówiono dosyć powszechnie, że to zawinił Piłsudski. Nie, ani śladu takich uczuć nie miałem. Kiedy zaczął się odwrót, byłem przekonany, że zgodnie z tradycjami historycznymi zatrzymamy się dopiero w Paryżu, że my znów idziemy na emigrację, dlatego, że ta wojna jest — tak jak w 1831 roku — nieudanym powstaniem. Ale tymczasem powstanie się udało.

Później też nie miałem specjalnych problemów z Piłsudskim.

Oczywiście jako lewicowiec byłem po stronie Piłsudskiego. Byłem PPS-owcem, a przecież przywódca PPS-u Ignacy Daszyński napisał wtedy broszurę: *Wielki człowiek w Polsce*. Potem miał z Piłsudskim straszne zatargi, ale broszura powstała w tym okresie lat 20-tych, kiedy w gruncie rzeczy rządził sejm, a w tym sejmie Chjeno-Piast miał większość. Ja byłem po stronie przeciwników Chjeno-Piasta, a więc po stronie Piłsudskiego. Miałem kontakty z ludźmi będącymi blisko Piłsudskiego, ale miałem też znajomości w otoczeniu Sikorskiego, tak, że nie byłem bezkrytyczny w stosunku do polityki, którą Naczelnik Państwa prowadził przed wyborem prezydenta. Jednym z epizodów historii tego okresu parlamentarnego był kryzys gabinetowy, kiedy Korfanty miał zostać premierem i nie został nim. Piłsudski doprowadził do kryzysu, z którego nic porządnego nie wynikło, tak że w moim otoczeniu uważano, że to nie było ze strony Piłsudskiego sensowne ani zręczne: ale żadnych nastrojów przeciw Piłsudskiemu nie było. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209)]

Żadnych głosów przeciwko Piłsudskiemu w wojsku wtedy nie było. Pewnie gdzieś wyżej, wśród oficerów sztabowych musieli być endecy i oni mogli to czy tamto mówić, ale my — porucznicy, podporucznicy? Charakterystyczna dla oficerów polskich, w gruncie dla całej armii polskiej była wesołość. Wszystko było robione na wesoło, a nawet brawurowo. Miałem kolegę — naturalnie w moim wieku, myśmy mieli 21, 22 lat, a 23, 24-letni to byli ci starszy. Otóż on tak ni stąd ni zowąd na okop wychodził, żeby pokazać, że nic nie robi sobie z kul. Nonsens zupełny, ale tak było. Wszystko na wesoło. Jeszcze zanim zostałem oficerem, biliśmy się z Ukraińcami w Galicji Wschodniej. Wchodząc do jakiegoś miasta, czy miasteczka — śpiewaliśmy. A jak śpiewaliśmy — to przechodzi wszelkie pojęcie. Tam na balkonach stały dziewczęta, wszyscy weseli, wielka, wielka radość. To było uderzające. W roku 1916 gdy jako legionista byłem w Wiedniu, opiekował się mną — tj. dawał mi pieniądze itp. — zaufany przyjaciel mojej matki. Gdy wyjeżdżaliśmy na front, przyszedł na dworzec. Później widziałem list, jaki napisał do mojej matki. Ci legionieści — pisał — to coś niesamowitego. Jacy oni byli weseli, gdy do pociągu wsiadali, jak śpiewali. A przecież to był już roku 1916, Austria była zmęczona wojną, a ci chłopcy wszystko na wesoło. To bardzo charakterystyczne. Tak samo było w 1920 roku. Jacyś starsi byli może przygnębieni. Np. miałem kolegę, który pochodził z Bukowiny, a kiedy wojna się skończyła, nie dał się zdemobilizować, tylko jako oficer poszedł do szkoły weterynaryjnej i został weteryna-

rzem. W czasie tego odwrotu oszczędzał pieniądze ze swojej pensji, oszczędzał dlatego, że nie miał rodziny w Polsce, a gdzieś na Bukowinie. Miał ileś tam tysięcy, nie wiem dokładnie ile, i to w czasie odwrotu gdzieś stracił. Strasznie był tym przygnębiony. A ja nie mogłem tego w ogóle zrozumieć, bo ja spokojnie szedłem w czasie odwrotu do Paryża! A z czego tam będę żył? Wiedziałem, że po 1831 roku, jak się doszło do Paryża, to się nie umierało i byłem przekonany, że wszystko będzie tak samo.

Ostatnia moja bitwa była z Budionnym, zostałem wtedy ranny. To było chyba 15 sierpnia. Zostałem ranny, wstyd powiedzieć, od polskiej kuli. Moja bateria uciekała przed kozakami gnając w stronę gościńca, który prowadził do Kamionki Strumiłowej. Małe miasteczka były ufortyfikowane w ten sposób, że otoczano je drutem kolczastym i stawiano karabiny maszynowe, co chroniło przed kawalerią. Więc ja z moją baterią wyjeżdżałem z lasu, a na tej samej linii z lasu wyjechali Kozacy. Pędziliśmy w stronę gościńca, a tam stał karabin maszynowy. Strzelec nie odróżnił jeźdźców polskich od Kozaków i strzelał, a myśmy jechali odważnie od Kozaków wiedząc, że to są Polacy — i tak zostałem raniony. Kula przebiła koński brzuch, a potem moją nogę. Obok jechały armaty, więc zsiadłem z konia na lawetę i tak jechałem w stronę Kamionki Strumiłowej. Dopiero kiedy dojechałem do karabinu maszynowego wreszcie ten, który strzelał, poznał, że to Polacy jadą i wstrzymał ogień. Ja mówię: co wyście zrobili, wyście do nas strzelali. No, skąd ja mogłem wiedzieć — odpowiada. Poszedłem się obandażować, bo każdy z nas miał przy sobie opatrunek, siadłem na bryczkę i jechałem do punktu opatrunkowego i tak zjechałem wreszcie do Lwowa. Po drodze widziałem samoloty polskie. Zrzucały odezwy — śmierć dezterterom, a równocześnie wiadomości, że tam bitwa się rozpoczęła i że nasi zwyciężają. To był właśnie ten moment, kiedy już sytuacja pod Warszawą się zmieniła, ale tu jeszcze Budionny atakował Lwów, (...) co ułatwiło operację Piłsudskiego od Bugu na północ (...)

Po zdemobilizowaniu wróciłem do moich studiów historycznych, które rozpocząłem w czasie urlopu na przełomie 1919/20, kiedy to studenci wyższych uczelni dostali trzy, względnie czteromiesięczne zwolnienia na urlop naukowy, ponieważ wtedy była przerwa w działaniach wojennych. Studenci politechniki — a ja byłem studentem politechniki formalnie rzecz biorąc — dostali cztery miesiące, a studenci Uniwersytetu trzy. Ja jednak zdecydowałem się nie kontynuować studiów politechnicznych, bo wychodziłem z założenia, że skoro i tak cały czas jestem na froncie, to wojny nie przeżyję. Po co mam studiować np. kratę Polonceau, wolę już filozofować. No i tak się też stało. Tyle tylko, że wojnę przeżyłem

i dalej filozofuję. Naturalnie zapisałem się na studia historyczne, ponieważ były mi od chłopięctwa najbliższe. Frzecież rozczytywałem się w Askenazym, w Limanowskim. Można by powiedzieć, że ci dwaj ukształtowali mój światopogląd historyczny. Moim mistrzem był Adam Szelaḡowski, historyk bardzo wysokiej klasy, ale człowiek etycznie dość mało warty. Nie lubił mnie, ale miał asystentkę pannę Jadwigę Lechicką, (późniejszą profesor Uniwersytetu w Toruniu), która zetknąwszy się ze mną i widząc, że ja się wyróżniam, zmusiła profesora, aby zrobił mnie swoim asystentem. Teraz oboje byliśmy jego asystentami. Należałem wtedy formalnie do PPS. Zamierzałem zostać dziennikarzem, działaczem partyjnym. Uważałem jednak, że trzeba mieć przygotowanie naukowe. Zresztą podobnie sądził mój bardzo bliski kolega szkolny Adam Nechaj, który już praktykował jako dziennikarz i również zapisał się na seminarium Szelaḡowskiego. Nigdy studiów nie skończył, ponieważ był rasowym dziennikarzem. A mnie studia historyczne wciągnęły. Okazało się, że jestem z natury historykiem, tak jak on był z natury dziennikarzem. I w ten sposób życie uregulowało nasze ogólne plany. Zresztą pozostaliśmy w bliskiej przyjaźni, nieomal codziennie spacerowaliśmy razem wymieniając poglądy. Ja sugerowałem ogólne poglądy na bieżące sprawy polityczne, a on to wykorzystywał w swojej produkcji dziennikarskiej. Pracował w „Wiekach Nowym”. Jego życiorys jest w *Polskim Słowniku Biograficznym*. O tych sprawach mówię, żeby pokazać, jak różne są koncepcje życiowe chłopaka, który ma 22, 23 lata, od tego czym on się staje w rzeczywistości. I ta rzeczywistość zawsze wyjdzie na wierzch. Tak mi się przynajmniej wydaje. Może jeżeli są silne zewnętrzne, materialne przymusy, może wtedy to życie kształtuje się inaczej. Ale ponieważ ja miałem jakie takie inożliwości swobodnego studiowania, zostałem historykiem. Zapewne byłem nim od urodzenia. Dlaczego studiowałem u Szelaḡowskiego? On zaczynał wykłady jako historyk gospodarczy, później miał katedrę historii powszechnej. Szelaḡowski był najbliższy moim zainteresowaniom. Na Uniwersytecie Lwowskim nie było żadnego innego profesora, który zajmowałby się historią najnowszą. To znaczy XIX wiekiem, bo poza wiek XIX wtedy jeszcze się nie wychodziło. Miałem trudności w wyborze tematu. Szelaḡowski podsuwał mi tematy, które były, jak się okazywało, właściwie niewykonalne, bo on się na tych rzeczach naprawdę nie rozumiał. Był wielkim specjalistą od XVII w. Walka o Bałtyk — to jego magistralne dzieło i w tej dziedzinie on ma olbrzymi dorobek w historiografii polskiej. Natomiast jeśli chodzi o wiek XIX, było mu trudniej. Ale zajął się mną dyrektor Archiwum Państwowego — Barwiński, który się widocznie zorientował, że ja potrafię

coś zrobić i udostępnił mi akta powstania styczniowego, które wówczas były jeszcze niewykorzystane. Barwiński orientował się, że tu można stosunkowo łatwo zrobić coś nowego. Wtajemniczył mnie nawet w to, że Wacław Tokarz pisząc w 1913 r. książkę *Kraków w czasie powstania styczniowego*, korzystał częściowo z tych akt, wbrew zakazowi. Dzięki temu jego książka jest rewelacyjna jeśli chodzi o przedstawienie organizacji powstania w pierwszych tygodniach.

Zabrałem się do badania tych akt za cały rok 1861, 1862, 1863, i 1864. Przy tej okazji musiałem nauczyć się czytać tzw. szwabachę, to jest pismo, jakim urzędnicy namiestnictwa pisali bruliony akt, które potem przepisywano na czysto. To wielka sztuka. Przydała mi się potem wielokrotnie, gdy miałem do czynienia z niemieckimi aktami, które są dla normalnego Polaka właściwie niedostępne. Wprawdzie w gimnazjum uczyłem się gotyku, ale to były przecież bruliony, skróty. To bardzo ważne. To były jakby moje naukowe prymicie. Napisałem rozprawę, właśnie w oparciu o te akta pt. *Polityka rządu austriackiego w Galicji w czasie powstania styczniowego*. Szelągowski dość sceptycznie przyjął tę pracę. Powiedział tylko: no tak, tytuły to pan umie znajdować — bo ten tytuł mu się podobał. Ale wie pan, tu brakuje... I kazał mi jeszcze zbadać prasę ówczesną. Do pracy doktorskiej nie było to naprawdę konieczne. Z jego strony to była trochę jakby chęć szykanowania mnie. Zresztą on sam gdzieś przy okazji opowiadał, że jego mistrz Finkiel też go szykanował, ale, że on mu dużo zawdzięcza, bo Finkiel więcej od niego wymagał. Tak samo i to, że Szelągowski kazał mi czytać prasę współczesną, później przydało mi się ogromnie. Jako nauczyciel uniwersytecki mogłem z braku materiałów zagranicznych (a zajmowałem się historią powszechną) dawać tematy właśnie oparte o prasę. To jest źródło, które trzeba bardzo krytycznie opracowywać, ale które daje bardzo wiele. Prasa — ta z drugiej połowy XIX w. — to pierwszorzędne źródło. Porównując ją z najtajniejszymi aktami dyplomatycznymi można stwierdzić, że ta prasa była dobrze poinformowana. Oczywiście nie w najtajniejszych szczegółach, ale w ogólnych zarysach polityki międzynarodowej, która mnie zawsze pasjonowała, to był materiał pierwszorzędny. I wreszcie, jak już dodałem to rozdział o prasie i prace przedstawiłem, Szelągowski ją odrzucił. Co pan będzie teraz robił? Na to ja odpowiedziałem w absolutnej naiwności: będę pracował nadal, a jeżeli doktoratu nie mogę dostać, to będę się starał o doktorat *honoris causa*. Była to bezczelność wynikająca z naiwności. Mianowicie ja myślałem, że doktorat *honoris causa* to jest jak awans kapitana, który przed przejściem na emeryturę awansuje na majora. Tego majora dostaje już nie w służbie

czynnej. To się oczywiście tak nie nazywało, ale mnie się wydawało, że taki major to jest coś jakby *honoris causa*. Moja bezczelność zrobiła na Szelańskim olbrzymie wrażenie. Powiedział później do pani Lechickiej: to jest niebezpieczny człowiek. Jemu trzeba dać doktorat, bo inaczej z niego drugi Askenazy wyrośnie. I tak przez swoją naiwność przeskoczyłem ten próg. I zdałem doktorat.

A były to czasy, kiedy sprawa Piłsudskiego znów była aktualna. W 1922 r. Piłsudski przyjechał do Lwowa na pierwszy zjazd legionistów i tam wygłosił słynny odczyt o obronie Lwowa. Po raz pierwszy i zdaje się jedyny widziałem Piłsudskiego w cywilnym ubraniu. Wyłączyły mu mankiety, a on wciąż je sobie podciągał. Ten obrazek bardzo mi utkwiał w pamięci. Odczyt był pod względem artystycznym wspaniały. Ostro antyendecki, bo gdy Piłsudski mówił, co enedecy robili w czasie obrony Lwowa, pytał się: „*cui bono* pytam — dla Polski? Nie wierzę”. I ten refren powtarzał się przez cały odczyt. Wtedy już enedecy bardzo ostro walczyli o swoje wpływy. Był to okres Sejmu Ustawodawczego, kiedy tworzyła się konstytucja. Do Lwowa przyjeżdżał książę Lutostański, który był też jednym z twórców konstytucji. Miał odczyty dla młodzieży. To był pierwszorzędny mówca. Dopiero jak papieżem został Pius XI — zakazał księżom udziału w polityce. I wtedy ci endecy księcia musieli się wycofać, ale to inna sprawa. W każdym razie wokół Piłsudskiego było wtedy gorąco. Trwała walka z endecją. W roku 1922 dokonano zamachu na Piłsudskiego. Policja podsunęła jako zamachowca jakiegoś biednego Żyda Steigera, który nosił takie duże okulary, później nazwane steigerówkami, i robiła wszystko, żeby jego uczynić winnym. Oczywiście dla enedecji byłoby bardzo dobrze, gdyby Żyd zrobił zamach na Piłsudskiego. Steigera zwolniono. Bronił go m. in. Natan Löwenstein. Wspaniale. Wszyscy wówczas żyliśmy sprawą Piłsudskiego. Wkrótce Piłsudski podjął kwestię najwyższych władz wojskowych. Wychodził z założenia, że trzeba je tak zorganizować, aby władza nad wojskiem nie dostała się w ręce czynników politycznych — inaczej niż w Trzeciej Republice we Francji, na której ustroju wzorowana była konstytucja marcowa. Piłsudski wiedział, że on będzie pełnił najwyższe funkcje wojskowe i chciał być panem wojska. To była jego zasadnicza idea. Dyskusja nad tym toczyła się coraz ostrzej. Przeciwno Piłsudskiemu występował Sikorski, który jakiś czas był przecież ministrem spraw wojskowych. Spór nabierał bardzo personalnego charakteru, a skończył się wraz z przewrotem majowym, kiedy wszystko zostało ustalone tak, jak Piłsudski sobie tego życzył. Polemika między Sikorskim a Piłsudskim bulwersowała wszystkich. Poza tym wyplęnęła jeszcze sprawa roku 1920.

Kukiel ogłosił artykuł, wcale nie drażniący, w którym jednak Piłsudskiego ubodła sprawa rozkazu do bitwy warszawskiej. Kukiel odszedł od Piłsudskiego już dawniej, w okresie wojny, co nie przeszkodziło Piłsudskiemu dać mu dowództwo dywizji w r. 1920. Potem Kukiel został dyrektorem Wojskowego Biura Historycznego i tam wyszła sprawa tzw. koszulki, to znaczy tego kawałka papieru, w którym się reszta elementów rozkazu mieściła. Na tej koszulce zapisywali się ci, którzy mieli dokument w ręku. Zrobiła się głośna sprawa, bo Piłsudski postawił zarzut, że oni rozkaz sfalszowali. W polemice zabierali głos rozmaici ludzie. M. in. profesor Stanisław Zakrzewski, piłsudczyk. Był on bardzo wybitnym mediewistą, wówczas najwybitniejszym. Kiedyś był w Lidzie Narodowej — zresztą razem z Szelągowskim — był endekiem, ale potem, po wybuchu wojny przeszedł na stronę Piłsudskiego i już potem zawsze był piłsudczykiem. Bronił tezy Piłsudskiego, że dokonano fałszerstwa. Sprawa jest tajemnicza i pewno nigdy się nie dowiemy, jak było naprawdę. Jak wiadomo autorstwo koncepcji bitwy warszawskiej było kwestionowane, bo enedecy uważali, że to zrobił Weygand, który się zresztą tego wyparł. Chodziło o to, żeby to nie było dzieło Piłsudskiego, żeby ta zasługa przypadła komuś innemu. Ta sprawa niesłychanie podniecała wszystkich, szczególnie kombatantów. A wszyscy młodzi i w średnim wieku przeszli przez tę wojnę. Ja oczywiście w stu procentach stałem po stronie Piłsudskiego i w tym sporze, i w sporze z Sikorskim. Chociaż dzisiaj, *ex post* wydaje mi się, że to raczej Sikorski miał rację, kiedy chciał, żeby sprawy wojska podlegały czynnikom politycznym a nie czysto wojskowym. (...) Była jeszcze sprawa zabójstwa Narutowicza. Sprawy polityczne były wtedy bardzo rozogonione. Szczególnie ludzie młodzi, w moim wieku, niezmiernie się przejmowali. Oczywiście nie tylko my byliśmy po stronie Piłsudskiego. Daszyński, który przecież potem walczył politycznie z Piłsudskim, właśnie wtedy wydał broszurę *Wielki człowiek w Polsce* gloryfikującą Piłsudskiego.

W 1926 r. wyjechałem do Wiednia, aby kontynuować studia. Zbierałem dalsze materiały dla uzupełnienia mojej rozprawy *Polityka rządu austriackiego w Galicji w czasie powstania styczniowego*. Brakowało mi elementu bardzo zasadniczego: polityki rządu austriackiego wobec powstania styczniowego w ogóle. Byłem w Wiedniu akurat w okresie przewrotu majowego. Te walki, to wszystko — a mnie w Polsce nie było. W Wiedniu naturalnie przejmowałem się tym bardzo. Przychodziły wiadomości, a ja, żeby coś zarobić, przez moje znajomości rodzinne mogłem pisywać korespondencje do „Robotnika”. Przypominam sobie, że napisałem korespondencję o głosach prasy, o wypowiedziach wybit-

nych ludzi Wiednia na temat przewrotu majowego. Oczywiście napisałem także o tym, co w „Arbeiter Zeitung” napisał Otto Bauer, największa głowa teoretyczna socjalistów austriackich. Dziś już nie pamiętam tego dokładnie, ale jak wróciłem do Lwowa, zwracano mi uwagę na to, że Bauer wprowadził bardzo pochlebnie mówił o Piłsudskim — że to kontynuator tradycji romantycznych, demokratycznych, ale równocześnie, że tutaj jest niebezpieczeństwo dyktatury. Ja tego nie widziałem, ale Bauer oczywiście widział. Po przewrocie majowym — byłem już wtedy w Polsce — pierwszym takim szokiem było dla mnie odrzucenie przez Piłsudskiego kandydatury na prezydenta. To mnie bardzo zastanowiło. Wtedy zaczął się mój wewnętrzny odwrót od apoteozowania Piłsudskiego. Wydawało mi się to nie w porządku. Prezydentem został Mościcki. Mój wuj go znał. Moja rodzina była we Lwowie zaprzyjaźniona z Mościckimi. Wiedziałem, że to bardzo wybitny uczony, ale polityk żaden. Z tego wynika jasno, że będzie on kreaturą w rękę Piłsudskiego. To mi się nie podobało. Uważałem, że jeśli Piłsudski zdobył władzę, to powinien brać za nią odpowiedzialność, to znaczy prowadzić politykę polską tak, jak uważa. Tymczasem od razu po paru tygodniach zorientowałem się, że nie nastąpi to czegośmy się my, lewicowcy, spodziewali, tj. że on rozwiąże Sejm. Sejm byłby wówczas wybrany przygniatającą większością lewicową. Piłsudski wiedział o tym i nie rozwiązał go, ponieważ nie chciał mieć lewicowego sejmu. Wtedy zacząłem uświadamiać sobie, kim jest Piłsudski. Dodam tu taką dygresję. Gdy Piłsudski był we Lwowie z tym odczytem o obronie Lwowa, wydał po odczycie kolację, na którą zaprosił panią Kelles Krauz, wdowę po tym słynnym Kelles Krauzie — Luśni, z którą był zaprzyjaźniony. A ta pani była przyjaciółką mojej matki. Jej córka — dziś już nie żyjąca — była moją rówieśnicą. Parę lat temu opowiadała mi, że Piłsudski zaprosił jej matkę na tę kolację, ale ona wyszła wcześniej, bo nie mogła słuchać tego, co Piłsudski mówił. On miał już wtedy manię. Mówił: ja moich przeciwników będę jak wszy dusił. Ja tego jeszcze wtedy nie wiedziałem. Potem dowiedziałem się o tych — jakby to powiedzieć — dyktatorskich zbrodniach. Zdaje się, że wszyscy dyktatorzy na nie cierpią. Nie nawiść do przeciwników, chęć żeby ich dusić, mordować. Uważano powszechnie, że Piłsudski pozwolił na zamordowanie Zagórskiego. To także była sprawa, która bulwersowała wszystkich. Wszyscy twierdzili, że Zagórski został zamordowany przez piłsudczyków. Nie wiedziano tylko, czy Piłsudski dał rozkaz, czy nie. Wymieniano najrozmaitszych ludzi: Wendę, Becka — do dziś nie wiadomo. Profesor Kot, który, jak wspominałem, personaliami interesował się w sposób niezmiernie intensywny i wprost chorobli-



wy powiedział mi, że Zagórskiego zamordował Sieczko. Sieczko to był bojowiec PPS, który zbandyciał tak jak wielu innych po 1907, 1908 roku i PPS wysłała go do Ameryki. Po odzyskaniu niepodległości wrócił do Polski i wtedy II oddział zaangażował go do mokiej roboty. O Sieczce wiadano co robi i kim jest. Jakiś czas chodził za Sikorskim. Wtedy Sikorski interweniował u Francuzów — żeby go bronili. Sieczko zginął w sposób bardzo charakterystyczny. W jakiejś knajpie była awantura i tam go zadźgano. A potem wyroki na tych, którzy go zadźgali po pijanemu, były prawie żadne. To jest normalny II-oddziałowy system. Widocznie on po pijanemu zaczął opowiadać rzeczy, których mu nie wolno było mówić. To jeden z tych ciemnych incydentów w naszej przeszłości. Chociaż kiedy porównamy z tym, co dzisiaj dzieje się w świecie, widzimy że to białe płomyce, daleko mu do dzisiejszego czarnego światła. Posługiwanie się bandziorami a później zabijanie ich uważamy już dzisiaj za rzecz naturalną. Inaczej było w okresie międzywojennym, kiedy istniały tradycje liberalizmu i praworządności ogólnoeuropejskiej. Te tradycje już wkrótce w Niemczech i gdzie indziej wygasły. Ale w Polsce jeszcze trwały. Tak, muszę powiedzieć, że po 1926 roku mój stosunek do Piłsudskiego uległ gwałtownej zmianie, zresztą równoległe do zmiany stanowiska PPS, która coraz bardziej w osobie Daszyńskiego przechodziła do opozycji. Daszyński długi czas nie chciał zrywać z Piłsudskim. Nie chciał doprowadzić do konfrontacji między PPS a Sanacją, ponieważ wiedział, że to jest system, który ma siłę wojskową, policyjną. A ideałem Daszyńskiego zgodnie z całą jego tradycją polityczną była walka czysto polityczna. I on nie chciał z tej płaszczyzny schodzić. Wyobrażał sobie, że PPS mając związki zawodowe jest taką siłą, z jaką każdy rząd będzie się liczył i będzie szukał jakiegoś kompromisu. Oczywiście przeliczył się. Rząd dyktatorski, coraz bardziej policyjny — bo przecież nie od razu rząd sanacyjny był rządem policyjnym, to się powoli kształtowało — nie szuka wcale kompromisu.

Zresztą jak każdy z tego typu rządów, rząd sanacyjny starał się tworzyć jakąś dekorację polityczną. Stąd powstawały np. te związki kombatanów, byłych legionistów, które miały reprezentować elementy społeczne. Tak samo BBWR. Ten znów miał odebrać partiom politycznym kompromisowych polityków i zgromadzić takich, którzy będą szli postusznie po stronie rządu. Wciąż się mówiło o ideologii marszałka Piłsudskiego, chociaż się nigdy tego nie precyzowało. Dzisiaj *ex post* wiem, jaka była ideologia Piłsudskiego. Ideologia Piłsudskiego to znaczyło prowadzić państwo w ten sposób, żeby tylko interes państwowy miał walor, a interes społeczny nie. I dlatego w gruncie rzeczy rządy sanacyjne nie

uwzględniały dobra społecznego, a wyłącznie dobro państwowe, wedle jego rozumienia przez rządzących. A oni rozumieli je w bardzo prosty sposób. To przecież byli przeważnie oficerowie II Oddziału, którzy wzięli się do polityki. Prawie wszyscy wybitni działacze sanacyjni — premierzy, ministrowie — byli kiedyś w II Oddziale, od Becka i Sławka począwszy. Dla nich istniało tylko działanie bezpośrednie — działanie siłą. Inne elementy są nieważne. Również Piłsudski nie zdawał sobie sprawy z tego, jak bardzo obniża kulturę polityczną. Byli u mnie niedawno jacyś młodzi ludzie i mówili, że czytając moją książkę *Historia polityczna Polski 1864—1918*, którą teraz młodzież bardzo czyta, odczuli w niej jakiś żal do sanacji za klęskę 1939 roku. Tłumaczyłem im, że przecież dobrze wiem, że ci ludzie, którzy rządili Polską w 1939 r., nie mogli wygrać wojny z Niemcami. I nie mogli prowadzić innej polityki zewnętrznej i wojskowej, niż prowadzili. Ale z chwilą, gdy odsunięto od wpływu wszelkie czynniki społeczne, cała odpowiedzialność spadła na rządzących. Z tego oni sobie nie zdawali sprawy. Piłsudski był przekonany o swoim geniuszu, uważał, że on jeden potrafi właściwie kierować polskimi sprawami. Ale, że w ten sposób brał na siebie całą odpowiedzialność za wszystko — tego jakby nie mógł zrozumieć. Na to nie ma rady. Każdy dyktator ma zaciemnione spojrzenie na sprawy społeczne. Odsunięcie czynnika społecznego oznacza wzięcie na siebie całej odpowiedzialności. Jakkolwiek ta odpowiedzialność może potem przed historią wyglądać trochę inaczej. Przecież nie ma człowieka rozsądnego, który mógłby rządzących Polską czynić odpowiedzialnymi w znaczeniu karnym za klęskę 1939 r.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 1 i 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209)]

Po skończeniu studiów i wydaniu pierwszej książki *Austria a powstanie styczniowe* trzeba było zabrać się do regulowania spraw życiowych. I wtedy poszedłem uczyć w szkole. Nie aspirowałem do posady w gimnazjach państwowych, bo już wtedy dobrze czułem, że tam pracy nie dostanę. Uczyłem w gimnazjach prywatnych. Zrazu wszystko szło doskonale. Ale wkrótce kuratorium zaczęło mnie tępić. Dlaczego mnie tępiło? Jeden z moich dobrych przyjaciół, starszy kolega, Kazimierz Tyszkowski, który miał dobre stosunki w kuratorium (był senatorem) pytał się: czego wy chcecie od Wereszyckiego? A, niczego od niego nie chcemy, on jest bardzo inteligentny, porządny, tylko jedna rzecz — on uczy krytycyzmu. Ja rzeczywiście tym uczniom mówiłem, że nie można wszystkiego dosłownie brać z podręcznika, że trzeba także samodzielnie myśleć. (...)

Ale wracam do głównego wątku. Wyjechałem na parę miesięcy za granicę. Byłem w Londynie i w Paryżu, gdzie zbierałem materiały do książki *Anglia a Polska*. Uważam ją zresztą za moją najlepszą książkę, jeśli idzie o dokładność zebrania materiałów. Wówczas w Londynie zebrałem wszystko, co w dziedzinie publicystyki odnosiło się do powstania styczniowego. Oprócz tego oczywiście materiały dyplomatyczne. Książka wyszła w 1935 roku. Miała wiele trudności, ale profesor Zakrzewski pomógł mi i ukazała się nakładem Lwowskiego Towarzystwa Naukowego. Magazyn, w którym przechowywano część nakładu tej książki został w 1939 r. rozkradziony i dzięki temu dość dużo egzemplarzy się zachowało. *Austria a powstanie styczniowe* — nie miała takiego szczęścia. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209)]. Natomiast *Anglię i Polskę* można dostać. A jest to książka, która wedle stosunkowo niedawnych ocen zagranicznych historyków daje niewzruszoną w pewnym sensie podstawę do historii dyplomatycznej powstania styczniowego.

Po powrocie z zagranicy szybko się przekonałem, że nie utrzymam się w prywatnych gimnazjach. Zacząłem się starać o inną posadę. Pomagał mi profesor Handelsman, ale dość bezskutecznie. I jak zwykle w takich razach przypadek zrzucił. Pomógł mi profesor Józef Feldman. Z Józefem Feldmanem byliśmy najpierw w bardzo złych stosunkach. Kiedy on wydał swoją rozprawę o powstaniu styczniowym, opartą częściowo o archiwa austriackie, spotkał się z bardzo ostrą krytyką z mojej strony. Ja znałem te materiały wyczerpująco, a on wzorem zresztą rozmaitych wielkich historyków wyciągnął tylko rzeczy najciekawsze — sensacyjne. Ale to nie dało rzeczywistego obrazu całości. Staraliśmy się w polemice naukowej na terenie „Kwartalnika Historycznego”. Feldman był na mnie ciężko obrażony. Ale w 1932 r., kiedy znalazłem się w Anglii i on też się tam znalazł, przystąpił do mnie i zaproponował, żebyśmy sobie wzajemnie pomagali. I od tego czasu on mi pomagał. To on mi umożliwił dostanie się do Instytutu Piłsudskiego.



Mówiłem już, że od momentu, w którym Piłsudski odmówił przyjęcia urzędu prezydenta, zacząłem mieć do niego coraz bardziej negatywny stosunek. Nie zastanawiałem się wówczas nad tym, jakie w ogóle okoliczności spowodowały, że mogło dojść do zamachu.

Owszem, w ostatnich miesiącach, czy może nawet latach przed zamachem sądziło się w Polsce, że zamach jest możliwy, ale przy-

znam się, że raczej wydawało mi się, że zamach zrobi prawica, że zrobi to Sikorski. Nie przypuszczałem, że zrobi to Piłsudski. Była to wielka naiwność, ponieważ Piłsudskiego traktowałem tak, jak w mojej młodości, to znaczy jako lewicowego męża stanu, ściśle przestrzegającego reguł legalnego życia politycznego. A kiedy objął władzę, to znowu spodziewałem się, że wyzyska ją dla realizacji postulatów lewicowych. Było to dość powszechne i dlatego w okresie zamachu lewica dawała Piłsudskiemu poparcie. Lewica w bardzo szerokim znaczeniu, nawet komuniści, którzy się później bardzo kajali z tego powodu. Ale w każdym razie PPS Wyzwolenie stało po stronie zamachu.

Dopiero w wiele lat później zastanawiałem się głębiej, jakie warunki społeczno polityczne spowodowały, że można było przeprowadzić zamach stanu. Co wpłynęło na niemożliwość rządów parlamentarnych? Odradzająca się Polska znajdowała się w niezmiernie trudnych warunkach — najtrudniejszych ze wszystkich państw powstałych po I wojnie światowej. Po pierwsze terytorium polskie było zniszczone przez działania wojenne, świadomie tak prowadzone — zwłaszcza jeśli brać pod uwagę okupację niemiecką — aby odradzające się państwo polskie (bo odrodzenia Polski Niemcy się najwyraźniej spodziewali), miało niezmiernie trudne warunki. Wyrąbывano lasy wiedząc dobrze, jaką szkodę robi się społeczeństwu polskiemu. Wywożono najcenniejsze maszyny pod pretekstem, że w Niemczech potrzeba metali półszlachetnych. Niszczono fabryki, aby na przyszłość uniemożliwić konkurencję polską w stosunku do przemysłu niemieckiego. Polska stała i przed innymi niezmiernie trudnymi problemami.

Żadne z tych nowopowstałych państw nie tworzyło się z trzech, czy czterech części. Przecież nie tylko były trzy zabory, ale w każdym z zaborów (a przynajmniej w zaborze rosyjskim) były dwa zupełnie odrębne regiony. Co innego Królestwo Polskie, co innego Kresy Wschodnie. To były terytoria zupełnie różne, pod każdym względem. I różne społeczeństwa.

Otóż to było zadanie gigantyczne. I trzeba przyznać, że Polska, pomimo trudności, to zadanie wykonała. A oprócz tych trudności, o których mówiłem, były też i inne. Rzecz niezmiernie ważna: Niemcy, które pomimo że były pokonane, miały olbrzymie wpływy, cały czas prowadziły politykę zdecydowanie wrogą Polsce. Weźmy sprawę kredytów. Zniszczona Europa odbudowywała się w dużym stopniu dzięki kredytom amerykańskim. A banki amerykańskie korzystały z ugruntowanych stosunków bankowych, m.in. tych, które miały z Niemcami. Bo przecież Ameryka była budowana w trzeciej ćwierci XIX w., po wojnie secesyjnej, kapitałami europejskimi. A to było akurat po wojnie 1871 r. kiedy

Niemcy dostały olbrzymie odszkodowania, których ogromna część poszła do Ameryki. I dlatego po I wojnie światowej Niemcy *de facto* dysponowali kapitałami, kredytami amerykańskimi. I pod tym względem bezwzględnie Polskę upośledzali. Polska nie mogła dostać najprostszych kredytów. A jeżeli dostawała, to na warunkach najbardziej dla siebie niekorzystnych. I pomimo tego Polacy potrafili to wszystko w ciągu dwudziestu lat jakoś wyrównać. Nie mogli jednak przeskoczyć tej klęski gospodarczej, jaką była I wojna światowa. Zresztą co tu dużo mówić: właściwie cała Europa do wybuchu II wojny światowej jeszcze nie odzyskała we wskaźnikach gospodarczych tego poziomu, który miała w 1914 r. Tylko Węgry, zdaje się, dzięki temu, że Węgrzy nie mieli armii i nie potrzebowali wydawać na zbrojenia. Reszta Europy zbroiła się ciągle. Nie wiem, czy to ma jakiś wpływ na fakt, że w obozie socjalistycznym Węgrzy mają najlepszą sytuację. Może. Nie znam się na tym. Ale to jest widoczne. W każdym razie Polska była w dziedzinie kredytów niezmiernie upośledzona. A liczyła logicznie na kredyty, ponieważ były wszelkie obiektywne warunki na to, żeby taki kraj jak Polska, mający surowce, wykwalifikowanych pracowników, oraz tanią siłę roboczą dostawała kredyty. Polska tych kredytów nie dostawała. Innym elementem tej niezmiernie trudnej sytuacji Polski była komunikacja. Przecież granice państw rozbiorowych zaznaczały się np. także w sieci kolejowej. Między Królestwem a Zaborem Pruskim czy austriackim prawie nie było połączeń kolejowych. To wszystko trzeba było budować od początku. Przy braku kredytu trzeba było te gospodarcze możliwości wydobyć ze społeczeństwa.

Kiedy stworzono Bank Polski, a więc zlikwidowano inflację, to się okazało, że na ten Bank społeczeństwo dawało złoto. Dawała inteligencja, która tego złota miała najmniej. Nie dawała wielka własność, ani ta największa, które złoto miały. Nie dawali oczywiście chłopci. Chłopci zapewne złota nie mieli. Chłopci prowadzili w Sejmie taką politykę, która nie umożliwiała przelewania dochodu społecznego na budowę przemysłu. A to było konieczne, bo wieś była przeludniona, a przemysł niedorozwinięty m. in. z tego powodu, że został zniszczony przez Niemców w Królestwie. Galicja w ogóle nie była uprzemysłowiona. Galicja miała tylko w załączku przemysł naftowy, w rękach kapitału francuskiego, który był szczególnie rabunkowy. Bo np. kapitał angielski zawsze temu krajowi, w którym pracował, dawał korzyści — oczywiście w drugiej kolejności, zadbawszy najpierw o własne korzyści. Francuzi byli pod tym względem szczególnymi, wyjątkowymi wyzyskiwaczami. Wyzyskiwali bezwzględnie kraj, który dostał się w obręb ich kapitalistycznej działalności, wyzyskiwali też bezwzględ-

nie swoją polityczną przewagę. Francja była jedynym mocarstwem, które miało po powstaniu państwa polskiego sojusz z Polską. I Francuzi to wykorzystywali. Zmuszali rząd polski do takich układów handlowych, w wyniku których Francja sprzedawała rzeczy właściwie na dłuższą metę bezwartościowe, luksusowe, perfumy itp. A Polska nie mogła kupować tego, co było jej potrzebne do odbudowy, tzn. maszyn itp.

Do tego dochodzi polityka podatkowa. Kto w Sejmie decydował o podatkach? Cały ten okres parlamentaryzmu polskiego jest pod znakiem przewagi ludowców. To było uzasadnione, bo to było państwo demokratyczne, a ludowcy byli najsilniejsi, mieli największą klientelę wyborczą, ten kraj był przecież chłopski. Około 70% ludzi było zatrudnionych w rolnictwie. A więc od rolników, czyli głównie od chłopów zależała polityka podatkowa. A chłopie nie chcieli płacić na uprzemysłowienie kraju, na to, aby Polska stała się krajem nowoczesnym. Ich opór był stanowczy.

Zastanówmy się nad sytuacją parlamentarną w Polsce w ogóle. W Sejmie chłopie byli politycznie, w stosunku do swojej realnej siły słabi, ponieważ szalenie rozbici. Poszczególne grupy miały za przywódców demagogów w dużym stopniu nieuczciwych. Były ciągle afery finansowe. Afery finansowe są zawsze i wszędzie w polityce. Ale zwłaszcza wśród ludowców. Ciągnęły się od samego początku ruchu ludowego, tam gdzie był on parlamentarnie zorganizowany, to znaczy w Galicji. M. in. rozłam między Stapińskim a Witosem też miał u swoich podstaw korupcję, którą zresztą jak wiadomo inspirowali Stańczycy, to znaczy Bobrzyński, ponieważ chcieli w ten sposób osłabić największą siłę polityczną Galicji, stanowiącą przeciwwagę dla konserwatystów. Wiadomo, że Jaworski, wybitny przywódca konserwatystów, brał udział w tej akcji inspirowanej przez Bobrzyńskiego. Chodziło o demoralizowanie ruchu chłopskiego. I to się rzeczywiście udawało. A potem przeszło się siłą tradycji na ruch ludowy w niepodległej Polsce. Ale pomimo tych wszystkich problemów siła polityczna ludowców była decydująca.

Drugim bardzo silnym elementem w Sejmie polskim byli endecy. Mieli oni jedną konsekwentną ideę rządzenia państwem polskim. Ideę w moim przekonaniu i chyba obiektywnie nie do zrealizowania. Chcieli mieć państwo jednonarodowe. A tymczasem z traktatu Ryskiego wyszła Polska wielonarodowa — prawie 1/3 ludności to nie byli Polacy. Jak można było sobie wyobrazić, że to małe, powstające, stosunkowo słabe państwo polskie potrafi spolonizować 1/3 mieszkańców? Endecja miała w gruncie rzeczy największą siłę w Poznańskim — a przecież ci poznaniacy powinni byli wiedzieć, że Niemcom nie udało się zgermanizować

Polaków, chociaż stosunek liczbowy, stosunek siły ekonomicznej i kulturalnej ludności niemieckiej i ludności polskiej były bez porównania korzystniejsze dla Niemców niż odpowiednie stosunki w nowo powstającym państwie polskim dla Polaków. Endecy mimo to w naiwności swojej sądzili, że uda im się spolonizować Ukraińców, Białorusinów, Niemców (tych ostatnich nie było wiele). Żydzi, to był osobny problem, ponieważ nie byli uważani za element wrośnięty w społeczeństwo polskie. Endecy wyobrażali sobie, że przez agitację antysemitką potrafią Żydów z Polski wypędzić. Czy to było realne, czy nie? W moim przekonaniu to nie było naprawdę realne, ale powiedzmy, że jakieś szanse na to były. Wiadomo, że wówczas duża część inteligencji żydowskiej była oprowadzana przez ideologię syjonistyczną, a syjoniści dążyli do wyrowadzenia się z Polski do Palestyny — do Ziemi Obiecanej. Tylko, że w gruncie rzeczy bardzo prawdziwy był taki dowcip: kto to jest syjonista — to jest taki Żyd, który drugiego Żyda, za pieniądze trzeciego Żyda chce wysłać do Palestyny. Sami ideologowie syjonistyczni się do wyjazdu raczej nie kwapili. Bo przecież wiadomo było, że w Palestynie trzeba ciężko pracować na roli a społeczeństwo żydowskie zajmowało się handlem, drobnym rzemiosłem, albo — w wypadku inteligencji — wybierało wolne zawody. Ale w każdym razie ta gwałtowna agitacja antysemitka ze stanowiska politycznego enedecji jakiś sens miała. Wygnać Żydów — to mogło się zdawać realne. Ale spolonizować Ukraińców — to była utopia. I to powinni byli wiedzieć działacze endeccy, zwłaszcza z Poznańskiego. A oni szli na tę niemożliwą ideę państwa jednonarodowego.

A zatem w Sejmie przedstawiciele 1/3 ludności nie solidaryzowali się z interesem państwa. Trzeba się zastanowić, kto był temu winien. Bo obiektywnie rzeczą biorąc, międzywojenne państwo polskie mogło dać mniejszościom narodowym to, co było im konieczne potrzebne. Mogło im dać, tak jak Austria dawała wszystkim narodowościom, które wchodziły w jej skład, możliwość rozwoju na okres, w którym nie miały one własnego państwa. Ale tradycje austriackie wygasały. Endecy — a szczególnie Dmowski — żywili nienawiść do Austrii, bo Austria uczyła innej polityki, niż było to w intencjach i w praktyce narodowej demokracji. Austria dawała pewną kulturę polityczną. Kultura polityczna polega na tym, aby z każdym przeciwnikiem, zależnie od jego siły, od jego wpływów, prowadzić taką politykę, która by dawała możliwości jakiejś współpracy. Wedle zasady Makiiawela nie wolno przeciwnika osaczać i niszczyć tak, żeby nie pozostawała mu żadna droga wyjścia. A wszelka dyktatura zazwyczaj prowadzi do tego, że pewne grupy tak są traktowane, że nie mając już

wyjścia, skłonne są do rozpaczliwych, szalonych działań. W pewnym sensie odnosi się to do Ukraińców. Były tendencje do ugody z Ukraińcami. Reprezentowała je PPS. Ale ona była w tej dziedzinie bardzo słaba. Chodziło o danie Ukraińcom takiej autonomii terytorialnej, aby mogli oni Galicję Wschodnią i część Wołynia uważać za swoją prowizoryczną ojczyznę. Endecy byli temu jak najbardziej przeciwni i sabotowali wszelkie możliwości tego rodzaju ugody. Jeśli się więc weźmie pod uwagę, że w Sejmie 1/3 albo prawie 1/3 posłów nie solidaryzowała się z interesem państwa polskiego, że po stronie polskiej były głębokie przedziały między endecją, a ogólnie prawicą i lewicą — co zresztą jest zupełnie naturalne, nie może być inaczej — to jakże Sejm mógł wyłonić rząd zdolny do pracy — zdolny do rządzenia. To czuło się wtedy, że parlamentaryzm w Polsce nie działa. Były ciągle przesilenia rządowe, które często były wywoływane rozmaitymi rozłamami wśród ludowców. Najpierw jedna grupa popierała rząd jakiejś tam koalicji, a potem się wycofywała, nie dostawszy tych czy innych stosunkowo drobnych korzyści, jakich żądała. Dlatego na wiele miesięcy, a może nawet na parę lat przed przewrotem majowym wśród inteligencji panowało przekonanie, że musi dojść do zamachu stanu. Ludzie bardziej zorientowani niż ja mogli się domyślać, że ten zamach przyjdzie od Piłsudskiego. Ale dla takich naiwnych młodych ludzi, do jakich się wtedy zaliczałem, to było nie do pomyślenia. Nie wyobrażałem sobie, żeby Piłsudski — [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 nr 44 poz. 209)] zdobył się na koncepcję zamachu stanu. Potem, w miarę jak się dowiadywałem o tym, co się działo wśród piłsudczyków przed przewrotem majowym, wszystko stało się dla mnie jasne. Przede wszystkim, jak wspominałem, toczyła się zażarta walka między Sikorskim a Piłsudskim o koncepcję najwyższych władz wojskowych. Ale za tym kryło się coś innego. Za tym krył się fakt, że w wojsku, w generalicji były dwie mafie. Jedna była gotowa drugą przegnać, utopić. Po przewrocie majowym cały szereg wyższych oficerów-piłsudczyków, kiedy się z nimi rozmawiało pytając: coście zrobili — odpowiadało: musieliśmy, bo inaczej byłby nas wszystkich Sikorski powyrzucał z wojska. To mi niedawno mówiła pani Budkowa — najstarszy profesor historii żyjący obecnie — która miała ścisłe kontakty z tymi oficerami. Tego elementu nie brałem pod uwagę wtedy, w 1925 czy 1926 roku, bo nie mogłem sobie wyobrazić, żeby ci ludzie gotowi byli wywracać Rzeczpospolitą dla swoich własnych posad. Dziś to jest dla mnie całkiem zrozumiałe.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i wi-



dowisk art. 2 pkt 1, 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209)].

Wiadomość o śmierci Piłsudskiego zrobiła na mnie olbrzymie wrażenie. Można się było domyślać, że Piłsudski jest chory, ale to wcale takie pewne nie było. To było bardzo zatajane. Dzisiaj znamy fotografie Piłsudskiego — ledwie żyjącego. To wszystko wówczas nie istniało. My o Piłsudskim właściwie bardzo mało wiedzieliśmy. Wiedzieliśmy, że się pokłócił z żoną, że tam koło niego była pani Lewicka, która podobno musiała popełnić samobójstwo, ponieważ jakoby zmuszono ją do tego. Wiedzieliśmy, że z dziećmi się widuje bez wiedzy żony, ale że jest śmiertelnie chory — tego się nie domyślaliśmy. Wiadomość o jego śmierci wywołała olbrzymie wrażenie. Jedną z moich bliskich koleżanek powiodziało — no, skończyła się epoka. A ja się zastanawiałem, czym będzie Piłsudski po śmierci. I widziałem analogię z Bonapartem. Jeżeli w Polsce będzie nudno i nic wielkiego dzieć się nie będzie, to legenda Piłsudskiego będzie rosła, ale jeżeli w Polsce będą gwałtowne zmiany i bardzo gwałtowne życie polityczne, to wielkość Piłsudskiego może przyblednąć. Nie przewidywałem, jak wielkie wypadki wkrótce nastąpią. Oczywiście sam pogrzeb — to było wielkie wrażenie. W miastach prowincjonalnych o pewnej godzinie — zdaje się o godzinie 12 tego dnia, w którym był pogrzeb — syreny zapowiedziały milczenie i wszyscy się do tego dostosowali. Odczuwano, że odszedł wielki człowiek. Nawet wrogowie to odczuwali. Moja żona, która była bliską uczennicą Koppczyńskiego, najbardziej zacieklego, zajadłego wroga Piłsudskiego, mówiła, że on poszedł na pogrzeb i tam mówił swoim współpracownikom, że wielki człowiek odszedł. To się odczuwało. Ja miałem też negatywny stosunek do niego w ostatnich latach, ale śmierć wszystko zmienia, rzuca jakieś nowe perspektywy.

Po śmierci Piłsudskiego organizowano, jak wiadomo, Instytut jego imienia i tam wakowała posada — potrzebna była siła naukowa. Dostałem tę posadę dzięki Feldmanowi. Podstawą instytutu było londyńskie archiwum PPS, znajdujące się pod opieką Prussa. To był stary działacz PPS, jeszcze londyński, który zresztą był bardzo blisko Piłsudskiego, a później w rządzie lubelskim, zdaje się w pierwszym gabinecie Moraczewskiego, był ministrem oświaty. Otóż on dał to archiwum do dyspozycji i stworzono instytut badania najnowszej historii Polski, którego głównym działaniem było na razie wydanie pisma „Niepodległość”. Pismo drukowało wspomnienia i dokumenty odnoszące się do końca XIX w., aż do odzyskania niepodległości. Instytut był najpierw pewną jakby częścią Wojskowego Biura Historycznego, które przed przewrotem majowym było prowadzone przez generała Kukiela a po przewro-

cie przez Stachiewicza. Po jego śmierci prowadził go Leon Wasilewski. Po śmierci Piłsudskiego postanowiono ten instytut przekształcić w wielką instytucję historii polskiej. Bezpośrednie kierownictwo oddano Wacławowi Lipińskiemu, który był publicystą piłsudczykowskim, a wsławił się, jeżeli można tak powiedzieć, niesłuchanie ostrą recenzją historii polskiej autorstwa Wacława Sobieskiego, profesora z Krakowa, który pod wpływem tej recenzji dostał ataku serca i umarł. Sprawa była tym gorsza, że Lipiński był uczniem Sobieskiego na Uniwersytecie Jagiellońskim, tak, że to mu dało bardzo złą sławę. Ale mimo to Wacław Lipiński to był ktoś. To był człowiek prostolinijny, dość inteligentny, a przede wszystkim człowiek wielkiej odwagi wojskowej. Zresztą po II wojnie światowej po bohatersku umarł. Był on fanatyczny jeśli chodzi o kult Piłsudskiego. Przed założeniem instytutu ogłosił swoje wspomnienia z legionów, przygotował książkę *Walka zbrojna o niepodległość 1905—1918*, gdzie była przedstawiona cała akcja Związku Walki Czynnej i legionów — była to apologia Piłsudskiego. No więc Lipiński to był ktoś. Niski poziom kulturalny, niski poziom erudycji historyka, ale jeśli ktoś tak umiera, to mu się wybacza bardzo wiele. W ogóle śmierć pozwala na inny obraz człowieka. Po niej się podsumowuje całość. Tak też i o Piłsudskim myślałem już inaczej po jego śmierci. W Instytucie Piłsudskiego dostałem najpierw referat przewrotu majowego. Robiłem wywiady z wybitnymi działaczami z czasu przewrotu. A potem dano mi referat, który był mi może bliższy — okresu przed rokiem 1892 tzn. przed założeniem PPS. To było dla mnie naukowo bardzo dobre, bo się zapoznałem z całą literaturą tego okresu, co mi potem ułatwiło napisanie podręcznika historii politycznej Polski 1865—1918. W Instytucie były ciągle dyskusje na temat Piłsudskiego. Rozmawiałem o Piłsudskim dużo z Leonem Wasilewskim, z którym siedziałem w jednym pokoju.

Wasilewski wkrótce umarł, w 1936 roku, ale rozmowy z nim dały mi bardzo dużo, bo był bardzo bliski Piłsudskiego i w ogóle był wybitnym działaczem. On też na pewno ogromnie wpłynął na moje pojęcie o tej epoce, w której brał udział, to znaczy od czasu założenia PPS, a zwłaszcza od 1895-go, czy 6-go, kiedy był w Londynie. Później cały czas był bardzo czynny, był pierwszym ministrem spraw zagranicznych Polski w gabinecie Moraczewskiego. Opowiedział mi np. bardzo ciekawy epizod, mianowicie Polska nawiązała stosunki dyplomatyczne z Niemcami jeszcze przy końcu 1918 roku, co było przez endeków i w ogóle przez opinię uważane za bardzo szkodliwe, bo w ten sposób Polska przestała należeć do koalicji antyniemieckiej. Wasilewski wytłumaczył, o co chodziło. Otóż armia niemiecka, tzn. Oberost, która była na Białorusi, miała

się cofać do Reichu i mogła iść albo przez Prusy Wschodnie, albo przez Królestwo. Piłsudski wystąpił parlamentarzysty, m.in. Górkę — znanego historyka, o charakterze raczej publicystycznym. Chodziło o to, aby uzyskać od Niemców zgodę na przemarsz nie przez Królestwo, ale przez Prusy Wschodnie, dlatego, że ta olbrzymia armia zmiołaby w ogóle budującą się państwowość polską. A Niemcom zależało, aby być po przegranej wojnie w stosunkach dyplomatycznych z przynajmniej jednym państwem z obozu wrogów. Wtedy urzędnicy ministerstwa spraw zagranicznych zrobili strajk. Na to Wasilewski powiedział: proszę wyznaczyć dwóch zaufanych przedstawicieli, ja z nimi porozmawiam, a później oni z wami. I rzeczywiście wyznaczono jakichś dwóch urzędników, Wasilewski im to wszystko wytłumaczył, a oni poszli do kolegów i powiedzieli im: są wyższe racje, które nakazują, żebyśmy nie strajkowali. I rzeczywiście, jak tylko ta armia się przesunęła, Polska zerwała stosunki dyplomatyczne z Niemcami i znalazła się ponownie w obozie sprzymierzonych.

Piłsudski rozumiał, że ważniejsze jest uniknięcie przemarszu Niemców, niż to, czy my teoretycznie jesteśmy po stronie Ententy, po stronie sprzymierzeńców, którzy będą teraz dyktowali pokój Niemcom. Ten incydent został zapomniany, bo później się zorientowano, o co chodziło. Ale to taka ciekawostka bardzo istotna, bo tu endecy mieli wspaniały argument przeciwko Piłsudskiemu, że on szedł z Niemcami wtedy, kiedy Naczelny Komitet Narodowy był uznawany nieomal jako rząd *de facto* przez Francję. Potem Piłsudski posłał do tego Komitetu swoich przedstawicieli, którzy już brali udział w rokowaniach, czyli potrafił się od Niemców oderwać. To świadczy tylko o klasie Piłsudskiego jako polityka. Jak bardzo był realistyczny, jak żadna ideologia i propagandowe chwytły nie były dla niego ważne, jeżeli w danym momencie nie były potrzebne, a było właśnie potrzebne co innego.

Jeszcze inne rzeczy Wasilewski mi opowiadał. Na przykład, że Piłsudski był szalenie przesądny. Wasilewski wiedział, jak on się zachowywał pod Bezdunami. Nie wiem dokładnie, na czym ten przesąd polegał, wskutek którego on tracił kontenans. Dzisiaj Garitycki to bardzo podkreśla, że Piłsudski miał chwile załamania. Miał takie chwile, ale później potrafił się zdobyć na stanowcze i zdecydowane działanie.

Wasilewski zmarł bardzo prędko, w 1936 roku. W ogóle nie chorował, aż nagle zachorował na gripę. Nie był wcale taki stary — miał sześćdziesiąt parę lat, sześćdziesiąt dwa, może trzy. Umarł na gripę nagle, bo nie był odporny na choroby. A mnie tłumaczył, że musi jeszcze bardzo długo żyć, [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 1 pkt 3 (Dz.

U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209]) dlatego, że musi uczynić z ogrodu zoologicznego w Warszawie najlepszy ogród zoologiczny w Europie Środkowej. Wasilewski był przewodniczącym, czy prezesem koła przyjaciół ogrodu zoologicznego w Warszawie. Zaprowadził mnie kiedyś do tego ogrodu. Był tam ze zwierzętami za pan brat. Rozmawiał z nimi. Ale umarł znacznie wcześniej niż chciał.

Po śmierci Wasilewskiego prezesem Instytutu Piłsudskiego został Walery Sławek i mogłem go bliżej poznać. To była postać. Inteligencja dość ograniczona, jakby powiedzieć — tępa. Typowy wolnomyśliciel. Ja jego irytowałem, bo tak wszystko prędko chciałem załatwić, a on się nie mógł zorientować. Ale Wasilewski mówił mi, że Sławek był bardziej zaufanym człowiekiem Piłsudskiego dzięki tej tępcie. Bo on absolutnie nic nie był w stanie zmienić. Każdy rozkaz, jaki dostał od Piłsudskiego, wykonał bezwzględnie. I to jeszcze przed wojną. Przed wojną światową Piłsudski wysyłał go w czasie rozmaitych sporów w PPS-ie i on występował w imieniu Piłsudskiego. A później Piłsudski go dezawuował, kiedy mu było wygodnie. Mówił — co ja wam poradzę na to, że Sławek jest taki głupi. Co nie szkodziło, że zrobił go premierem. Tak samo, jak zrobił premierem Kozłowskiego, który był wybitnym archeologiem, ale poza tym był człowiekiem niepoważnym. Zrobił go premierem, bo zaznaczał przez to, że premier jest tylko wykonawcą jego poleceń.

Sławek zaczął swoje urzędowanie w Instytucie od tego, że miał ze wszystkimi pracownikami pogadanki po godzinie i tam opowiadał o swoim życiu. Obiecywał nam wyjaśnić, co to jest ideologia Piłsudskiego. Jak wiadomo nie było żadnej ideologii Piłsudskiego, ale się wciąż o tym mówiło. Sławek uważał się za spadkobiercę ideologicznego Piłsudskiego i to, że go usunięto od władzy, bardzo go bolało. Uważał, że powinien zostać prezydentem po śmierci Piłsudskiego, bo był jedynym, który spadek po Piłsudskim rozumiał. On byłby go realizował. Ale to wszystko było zupełnie mętne. Piłsudski był jak najdalszy od jakiegokolwiek ideologii. Był działaczem praktycznym. A pod koniec życia interesował się już tylko wojskiem, i to właściwie źle, bo nie nowocześnie, i polityką zagraniczną. Sławek miał być jego kontynuatorem w dziedzinie polityki wewnętrznej. Był jednym z twórców konstytucji 35 roku. Zresztą Piłsudski wcale nie był zachwycony tą konstytucją, bo — tego się dowiedziałem skądinąd — pewne koncepcje zawarte w projekcie tej konstytucji Piłsudski odrzucał. Tym się zajmował zasadniczo Sławek. To jest jego dzieło — też takie naiwne. W tym projekcie było np. powiedziane, że ludzie, którzy mają order, powinni tworzyć pewną elitę. Ci orderowani

mieli mieć w ordynacji wyborczej specjalne przywileje. Piłsudski to odrzucił, bo nie tracił zdrowego rozsądku.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowsk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209)] Piłsudski nie był faszystą w żadnym wypadku. Dlatego nie chciał rozmawiać z Hitlerem.

Ale wróć do Sławka. Sławek nam to swoje życie opowiadał, żeby wyjaśnić ideologię Piłsudskiego. To było bardzo ciekawe. Tylko, że nie miało nic wspólnego z ideologią Piłsudskiego, natomiast dawało dobry obraz Sławka. Tłumaczył na przykład, że są ludzie, którzy umieją wspaniale formułować pewne sprawy i inni, którym to trudno przychodzi, ale ci za to lepiej rozumieją. To znaczyło, że taki Perl świetnie formułował myśli w dyskusjach, miał jasne koncepcje, a Sławek nie umiał się wystąpić. Ale wierzył głęboko, że on to wszystko w jakiś nieartykułowany sposób rozumie. Sławek zjednywał tym, że był gentlemanem pierwszej klasy. Czulo się, że jest to człowiek absolutnie uczciwy. Kiedy powstało BBWR i odbywały się wybory w 1928 roku, byłem we Lwowie. Jednym z działaczy był pan dyrektor Ossolineum. Tam były naturalnie pieniądze do dyspozycji i on te pieniądze częściowo zwędził. Wtedy przyjechał do Lwowa Sławek, porozmawiał z nim na osobności przez jakąś godzinę, wyszedł, a ten popełnił samobójstwo. Sławek kazał mu to zrobić, bo ten dyrektor popełnił nadużycie finansowe, a to było dla Sławka coś okropnego. W jaki sposób on go skłonił do samobójstwa, czy mu zagroził, że go i tak zabiją, tego już nie wiem, ale to było w stylu Sławka. Zapomniałem nazwiska tego dyrektora, ale to w prasie można by znaleźć, oczywiście nie z tym tłumaczeniem, które ja daję. Jednak wszyscy ludzie we Lwowie wiedzieli, o co chodziło. Otóż Sławek był gentlemanem — to się czulo. Ale była w nim jakaś naiwność. Sławek opowiadał ciekawe rzeczy. Np. jak zbierał na organizację bojową PPS, był wybitnym bojowcem. Kiedyś bomba mu wybuchła, zniekształciła twarz i dlatego nosił brodę. Otóż jeździł na Podole, pochodził z tamtych okolic. Tam mówiono, że był synem jakiegoś Lubomirskiego, ale to wszystko zdaje się nieprawdą. W każdym razie miał stosunki z wielkim ziemiaństwem podolskim na Ukrainie rosyjskiej, jeździł i zbierał pieniądze. I nie mówił na co, nie mówił, że na organizację bojową PPS, bo na to by ci ziemianie nie dali, to była przecież skrajna rewolucja. Mówił — „na sprawę”. I to wystarczyło. Ziemianie dawali na sprawę. W pamiętnikach Dłuskiego — działacza Proletariatu jest opisana taka scena, że ojciec, który brał udział w powstaniu styczniowym, ale nie skompromitował się, pozostał przy swoim mają-

tku, orientował się, że syn bierze udział w akcjach rewolucyjnych. Wtedy Dłuski był w Proletariacie. A kiedy wracał z powrotem na studia, gdzieś do jakiegoś uniwersytetu czy politechniki na zachodzie, to ojciec mu włożył taki woreczek na szyję, bo wtedy się pieniądze w takich woreczkach trzymało, gdzie była grubsza suma i powiedział: ja wiem, że ty działasz rewolucyjnie, to masz na tę działalność. Ojciec Dłuskiego dał te pieniądze, jakkolwiek był konserwatystą, i sam do żadnego działania rewolucyjnego by nie przyłożył ręki, bo uważał to za szkodliwe, ale był ten obowiązek popierania Sprawy. Moja matka zbierała pieniądze razem ze Stanisławem Kotem, który był od niej młodszy, na fundusz prasowy „Głosu”, to jest organu PPSD we Lwowie. Chodzili do inżynierów, adwokatów, o których wiedzieli, że w młodości socjalizowali, a potem, gdy stali się zamożni, już żadnej akcji nie robili, ale pieniądze dawali. To był obowiązek w Polsce — dawanie na sprawę. I Sławek nam o tym opowiadał. Dostawał pieniądze na organizację bojową PPS, ale mówił tylko — na sprawę. To wystarczało dlatego, że w Polsce ciągle była ta ofiarność, jako że społeczeństwo polskie bez względu na orientację polityczną z niewolą się nie godziło. Mówiło się — kto za młodu nie był rewolucjonistą, ten na starość musi być świnią — i to prawda. Ta zasada obowiązywała; uważano, że młodzi mają prawo być rewolucjonistami. To też jedna z tych ciekawych rzeczy, o których Sławek nam opowiadał. Potem popełnił samobójstwo. Mówiono, że dlatego, bo wiedział, że zbliża się wojna — to było zaraz po powrocie Becka z Londynu, gdzie zawarto preliminarjny sojusz. Tłumaczono — popełnił samobójstwo dlatego, że wojna będzie z Niemcami, że to jest sprzeczne z ideologią Piłsudskiego. Nic podobnego. Sławek był postponowany przez tych, którzy byli przy władzy, to znaczy przez Śmigłego, Mościckiego. Został wtedy stworzony fundusz obrony narodowej, FON. Do tego funduszu władze powołały ludzi z opozycji, m.in. Niedziałkowskiego. A Sławka nie powołano. Sławek uważał, że to jest już najwyższa obraza, jaka go może spotkać i popełnił samobójstwo. To jest moja koncepcja, że popełnił samobójstwo z urażonej ambicji, ponieważ miał tę właśnie ambicję, że jest prawdziwym spadkobiercą Piłsudskiego w dziedzinie ideologii i polityki wewnętrznej. Tak, Sławek to było dla mnie przeżycie. Poznałem człowieka tępego a szlachetnego.

Mówiłem już, że po śmierci Piłsudskiego zacząłem myśleć nad jego osobą bardziej syntetycznie, ogólnie. Nie nad tym, czym był w ciągu rządów dyktatorskich, ale czym był w ciągu całego swojego życia. Miałem dość zasadniczy problem historiozoficzny. Czy Piłsudski był geniuszem? Dla swego otoczenia — tak, to był ge-

niesz, który przerastał wszystkich. Opowiem taki incydent. Mój wuj — gdzieś w roku 1936, 37 napisał książkę o gospodarce elektrycznej i postanowił ofiarować egzemplarz Mościckiemu, który był wtedy prezydentem. Wuj pracował razem z nim w młodości. I rzeczywiście dostał audiencję, dał mu tę książkę. Rozpoczęła się rozmowa. W pewnej chwili Mościcki mówi tak: Piłsudski wiedział, co będzie za sto lat, a Śmigły co będzie za lat dwadzieścia. Mościcki był nastawiony w ten sposób, że jest prezydentem przy geniuszu i spełnia tylko funkcję dekoracyjną, która jest geniuszowi potrzebna. Przy Piłsudskim to było proste. Piłsudski dawał polecenia, on je wykonywał. Ale wierzył najgłębiej w to, że Piłsudski wie, że wie wszystko, że się nie myli. To właśnie charakteryzuje wodza. Wodzowi się wierzy, że on wie. Oczywiście historyk patrzy na to krytycznie. Jeśli wie, to znaczy — posiada intuicję. A intuicja to jest coś nieracjonalnego. Ile było w Piłsudskim inteligencji racjonalnej, a ile intuicji? Wszyscy uważali, że Dmowski jest umysłem o wyższej inteligencji — wychowanym w pozytywizmie. Wszystko co Dmowski pisze, jest logiczne, uzasadnione racjonalnie. Natomiast Piłsudski jest romantykiem, ma intuicję. Mówiono wówczas, że przewidywał przebieg I wojny światowej. Ja to uważałem za bzdurę. Niejaki Froelich, historyk, bardzo wybitny działacz PPS w okresie przed 1905 rokiem i w 1905 roku mówił, że tylko jeden profesor z Salzburga — brat pani Bauerowej (uciekło mi nazwisko) przewidywał, że najpierw Rosjanie będą pokonani, a potem Niemcy — ale to był wariat. Teraz jednak powraca wciąż relacja Czernowa — Rosjanina, esera zdaje się, który pisze w swoich pamiętnikach, że w 1914 r. w Paryżu Piłsudski powiedział na odczytanie, że zwycięstwo będzie szło ze wschodu na zachód, to znaczy, że najpierw zwyciężą Niemcy, a potem Francuzi. To by świadczyło nie tylko o tym, że Piłsudski tego chciał — bo że chciał, to jasne — ale że w jakiś intuicyjny sposób czuł, że tak się stanie. Tutaj w moim mieszkaniu odbyła się rozmowa, która potem została wydrukowana w „Znaku”, gdzie pan Miś z Wrocławia mówił o tym Czernowie, a Stomma bardzo przeciw temu protestował i powoływał się na książkę Piłsudskiego *Moje pierwsze boje*, gdzie jest opisana Ułina Mała, jak Piłsudski przechodził między frontami i myślał o tym, jaki jego koniec będzie — czy w Elsterze, jak księcia Józefa, czy w jakichś taborach austriackich. Dla Stommy było to dowodem, że Piłsudski nie miał wcale jasnej wizji przyszłości, widział daną sytuację, a nie ogólną. To oczywiście nie jest argumentem. Bo że w danej chwili, w czasie doraźnej klęski, widział swój koniec i chciał ten koniec uczynić lepszym, czy przynajmniej równie dobrym jak Księcia Józefa, to zupełnie zrozumiałe. Zastanawiając się nad Uliną Małą — myślę,

że to był marsz szalenie ryzykowny. Ale nie było innego wyjścia, musiał zaryzykować przejście między frontami. Najdziwniejsze, że mu się to udało. Bo Piłsudski w tym opisie powiada, że mógł tak, albo inaczej, w obszarze między frontami były rozmaite drogi. Wahał się i wreszcie poszedł tą drogą. Dla mnie to jest dowód intuicji. Przecież przypadek odgrywał tutaj ogromną rolę. Wystarczyła jakaś sotnia kozaków, która by się zetknęła z jakąś formacją legionową. Ściągnęłyby od razu na legiony jakieś większe oddziały. Legiony zostałyby zniszczone. W moim przekonaniu Ulina jest dowodem jego intuicji.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 1 i 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209)].

**Henryk Wereszycki**  
notował Mirosław Dzielski

Andrzej Chwalba [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 1 i 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983, Dz. U. nr 44 poz. 209)]

Andrzej Chwalba [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 1 i 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983, Dz. U. nr 44 poz. 209)]



# CHRZEŚCIJAŃSTWO A IDEA RZĄDÓW WIĘKSZOŚCI

„Demokracja jest z istoty swej ewangeliczna”  
Henri Bergson

## 1. DEMOKRACJA FORMĄ CHRZEŚCIJAŃSKIEGO PAŃSTWA ŚWIECKIEGO?

Możemy się chyba zgodzić, że nie ma czegoś takiego, jak chrześcijański program polityczny lub chrześcijański system rządzenia, ani też nie ma polityki chrześcijańskiej, tj. specyficznie chrześcijańskich celów politycznych. Nie znaczy to oczywiście, że nie istnieją normy życia chrześcijańskiego, które nie rozciągałyby się na całe doczesne bytowanie człowieka, a więc nie miałyby również zastosowania w sytuacjach i konfliktach politycznych. Nie istnieje jednak żaden powszechnie obowiązujący sposób życia albo uczestniczenia w sprawach świata, który byłby swoiście chrześcijański — poza wspólną wyznawcom Chrystusa czysto moralną motywacją.

Orędzie Chrystusa, nie zawierające żadnego modelu ustroju społeczno-politycznego, pozostawia naszej swobodzie i wyobraźni budowę cywilizacji i ułożenie życia zbiorowego. Jednocześnie inspirowane chrześcijańskim przesłaniem osobowe wartości nadały sumieniu jednostki szczególną doniosłość i godność. Czasy nowożytne, odebrawszy nam bezpieczeństwo statycznej struktury cywilizacyjnej jaką miało średniowiecze, postawiły nas przed wolnością i odpowiedzialnością za własne decyzje. Wolność ta nie gwarantuje nam niczego, skoro zaś bieg historii zależy choćby w pewnej mierze od nas, to narażeni jesteśmy na stan ciągłej niepewności. Kontynent nasz jest swego rodzaju laboratorium wolności, w którym jesteśmy poddani trudnej próbie decydowania o własnym losie.

Sytuacja ta powoduje różnorakie skutki społeczne. Najważniejszym z nich jest to, że nowoczesne społeczeństwa są społeczeństwami duchowo podzielonymi. Nie tylko nie mają już wspólnego *credo* religijnego, ale nie mają również wspólnego języka filozoficznego.

ficznego. Jedną z nielicznych cech, które je łączą, jest demokracja. W odczuciu społeczeństw nowoczesnych termin ten oznacza przede wszystkim ogólną filozofię życia ludzkiego — w szczególności życia publicznego — i pewien stan umysłów, a dopiero później określony typ ustroju politycznego. Nieodłączną zaś cechą najszerszej pojętej demokracji jest to, że naraża nas ona na niepokój i zwątpienie, ponieważ na każdym kroku grozi nam nieodwracalny fałszywy wybór.

Wiemy, że stan taki w życiu społecznym jest trudny i niebezpieczny, przeto też nowoczesna demokracja stanowi wielki problem moralny dla współczesnego chrześcijaństwa. Z jednej strony bowiem godną pochwały jest fundamentalna zasada współdziałania społeczeństwa w ustanawianiu i kontrolowaniu władzy za pomocą różnych form przedstawicielstwa (inaczej mówiąc rządu większości), gwarancje prawne dla wolności osób i społeczności podporządkowanych (na które składa się m.in. wolność każdego człowieka wobec państwa, możliwość wielbienia Boga na swój własny sposób oraz tolerancja wzajemna, której wymaga wolność sumienia), uznanie równości wobec prawa wszystkich członków społeczeństwa, zasady praworządności oraz podziału władz, z drugiej zaś strony wskazuje się, że w wielu przypadkach założenia te mają charakter czysto formalny, ponadto wynikają one często i zakładają w podtekście indywidualistyczno-liberalne rozumienie tych podstawowych kategorii ustrojowych. Podkreśla się również mocno, że społeczna praktyka prowadzi zazwyczaj do tego, że wolność jednostek i grup zostaje ograniczona przez silniejsze organizacje społeczne lub grupy nacisku, że tworzą się wielkie nierówności gospodarcze i społeczne, że wpływ społeczeństwa na władzę przepadza się w formalistyczną iluzję, że otwiera się szerokie pole dla demagogii, co ułatwia szerzenie się fałszywych zasad moralnych.

Akceptując zatem ogólne założenia ustrojowe demokracji chrześcijaństwo podkreśla, że trzeba mieć świadomość ich podatności na takie czy inne praktyczne nadużycia, co oznacza konieczność ich stałego, normatywnego korygowania. Z tego jednak, że chrześcijanin i nie-chrześcijanin wierzą obaj w „Kartę demokratyczną” nie wynika, że uzasadnienie ich „wiary demokratycznej” będzie takie samo. A warto by wiedzieć, który z nich obu ma rację.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest rozpatrzenie stosunku chrześcijaństwa do jednej z podstawowych zasad demokratycznych, tj. do zasady rządów większości. O znaczeniu tej zasady dla demokracji decyduje fakt, że dopóki dorośli członkowie społeczeństwa nie mają bezpośredniej lub pośredniej możliwości obierania swych władców, nieuprawnione jest twierdzenie, że demokracja istnieje, mimo całej demokratycznej retoryki, jaka by towarzy-

szyla rządowym deklaracjom. Z zasadą rządów większości związane są również liczne dwuznaczności, rozpatrzenie których jest konieczne, abyśmy mogli w pełni świadomie ocenić demokrację.

## 2. CZY WSZELKA WŁADZA POCHODZI OD BOGA?

Tradycyjna chrześcijańska formuła głosi, że wszelka władza pochodzi od Boga. Po raz pierwszy wypowiedział ją św. Paweł w Liście do Rzymian (13, 1—7): *Non est potestas nisi Deo*. Jaki jest sens tej formuły i czy da się ona pogodzić z ideą rządów większości?

Autorytet płynie z prawa naturalnego, tzn. zawsze w społeczeństwach ludzkich niektórzy rozkazują innym. Dlaczego? Ponieważ natura ludzka nie może się utrzymać ani rozwijać inaczej, jak będąc w stanie kultury, zaś stan kultury może istnieć tylko dzięki hierarchii i autorytetowi. Konieczność autorytetu w społeczeństwie obywatelskim, tak jak konieczność państwa, jest koniecznością wynikającą z natury rzeczy. Nawet gdyby wszystkie jednostki były doskonale rozumne, najlepszej woli i prawości, jednolitość funkcjonowania organizmu społecznego wymagałaby jeszcze autorytetu politycznego i hierarchii. Dlatego też św. Tomasz naucza, że nawet w stanie Adamowej nieskazitelności istniałby autorytet polityczny. Zatem autorytet, jako prawo naturalne, jest zakorzeniony w naturze. I dzięki temu zakorzenieniu początek jego płynie od Twórcy natury.

Nikt więc w ramach filozofii chrześcijańskiej nie wątpi, że ostateczną przyczyną sprawczą władzy państwowej jest Bóg. Przedmiotem sporu przeto nie jest pytanie, jaka jest przyczyna sprawcza władzy, ani też kto jest pierwszym jej podmiotem, ale od kogo aktualny piastun władzy ją przejmuje i na jakich warunkach. Dla Jacquesa Maritaina rządzący nie są namiestnikami Boga, są oni namiestnikami ludzi. To od ludu otrzymują oni swój mandat, są jego reprezentantami, przed ludem są odpowiedzialni. Wybrańcy ludu są naprawdę jego przedstawicielami, jego zastępcami. Z tego tytułu posiadają oni prawdziwy autorytet na przeciąg swego mandatu i dopóki ten nie został odwołany, mają prawo rozkazywać, tzn. nakazywać to co jest słuszne i być słuchanymi. Lud przy tym nie pozbawia się swojego autorytetu, gdy go powierza swoim reprezentantom, ponieważ nie jest tylko zwykłym narzędziem przekazywania autorytetu. Niewątpliwie jednak lud nie jest absolutnie suwerenny — jedynie Bóg jest suwerenny w taki sposób — ale posiada prawo pełnego i trwałego rządzenia samym sobą.

Ktokolwiek powołuje się na Pawłową zasadę — czy będzie to jednostka, czy jakaś grupa, czy wreszcie całe społeczeństwo — nie może domagać się władzy bezwzględnej. Ten zaś, kto zostanie obarczony wielkimi obowiązkami moralnymi, związanymi ze sprawowaniem władzy, nie może ich sobie lekceważyć pod groźbą jej utraty na rzecz kogoś godniejszego moralnie od siebie. W ujęciu chrześcijańskim nad rządzącymi stoi całe prawo moralne i Bóg. Władza jest prawem, ale i wielkim obowiązkiem; dlatego nie może być absolutem, ponieważ Absolut jest jeden jedyny, tj. Bóg.

Sądzę zatem, że nie ma sprzeczności między formułą, że wszelka władza pochodzi od Boga a ideą rządów większości, jeśli oczywiście ta ostatnia nie postuluje podniesienia ludu do rangi absolutnego suwerena i źródła moralności. Współczesny stan poglądów wskazuje, że Bogu przyznaje się tylko ostateczne sprawstwo zjawiska władzy jako takiego. Bóg sprawia, że władza jest, ale nie wpływa na jej przejście w ręce określonego piastuna. Rolę zaś przejścia władzy i dalszego jej przekazania spełnia społeczeństwo.

### 3. ODRZUCENIE RELATYWIZMU JAKO ŹRÓDŁA IDEI RZĄDÓW WIĘKSZOŚCI

Zastanawiając się nad źródłami demokratycznego lub autokratycznego modelu życia zbiorowego, Hans Kelsen doszedł do wniosku, że we właściwościach psychicznych i skłonnościach filozoficznych (relatywizm, absolutyzm) ludzi należy się dopatrywać istoty najgłębiej pojętej zasady demokratycznej lub autokratycznej<sup>1</sup>. U podstaw tego podziału tkwi pewien sposób pojmowania tzw. wartości pierwotnych, czyli takich, których nie da się wyprowadzić z żadnych innych założonych wartości i które przyjmowane są bez żadnych dowodów. Wartości te tym bardziej nie mogą być wyprowadzane ze zdań w sensie logicznym, ponieważ wykluczone jest, by ze zdań wypływały jakiegokolwiek wypowiedzi wartościujące lub — innymi słowy — by z bytu wypływała powinność. Według Kelsena o wartościach tych nie można orzekać w kategoriach prawda-falsz, wybór więc między różnymi systemami wartości nie może być naukowo uzasadniony, gdyż nie ma obiektywnych kryteriów oceny jego trafności. Z tego też punktu widzenia wartości pierwotne nie poddają się naukowemu uzasadnieniu.

Przedstawiona w dużym skrócie relatywistyczna teoria wartości jest podstawą do głoszenia relatywizmu politycznego. Skoro nie-

<sup>1</sup> H. Kelsen: *Foundations of Democracy*. „Ethics”, 1955, t. LXVI nr 1, s. 26.

możliwe jest poznawcze ustalenie systemu wartości politycznych, który by wyznaczał treść obowiązującego prawa, a to dlatego, że nie można orzekać o prawdzie lub fałszu w odniesieniu do wartości pierwotnych, to należy dokonać wyboru, który nie może być naukowo uzasadniony. Jeżeli wszystkie systemy wartości sprowadzimy do takich, które wzajemnie się nie dadzą do siebie sprowadzić, to wówczas wybór jednego z tych systemów nie może polegać na jego ocenie z punktu widzenia innego systemu. Jeśli jednocześnie uświadomimy sobie, że istnieje niewątpliwa potrzeba prawnej regulacji stosunków społecznych, to zasadne staje się pytanie: w oparciu o jaki system wartości ta regulacja ma być dokonana. Skoro wybór naukowy jest niemożliwy, a istnieje wiele systemów wartości reprezentowanych w społeczeństwie, to należy — bez względu na jego wartość — przyjąć ten system wartości, za którym opowiada się większość społeczeństwa.

Ta większość ma zdecydować o tym, jaki system wartości zostanie przyjęty (może lepiej: narzucony) poprzez obowiązujące prawo pozytywne. Prawo oparte na tym systemie wartości, niezależnie od naszej oceny tego systemu, będzie obowiązywało, ponieważ prawem w tej koncepcji jest to wszystko, co w odpowiedniej formie zostanie ustanowione, bez względu na treść stanowionego prawa. Skutkiem takiego stanowiska może być to, że z alternatywy: „prawo moralne czy przemoc siły ma być fundamentem życia zbiorowego”<sup>2</sup>, zostanie zrealizowana druga ewentualność, jeśli opowie się za nią większość. Ostateczną konsekwencją relatywizmu zatem mogłaby być uzurpacja przez jego wyznawców swoistej formy autorytetu, który wiedzie do ustanowienia prawa pięści, nie zaś prawa moralnego.

W koncepcji chrześcijańskiej społeczeństwo, posługując się metodą demokratyczną, posiada niewątpliwie prawo rządzenia samym sobą w sposób niepodzielny i trwały, ale nie jest ono suwerenne w tym znaczeniu, jakoby stało ponad prawem moralnym. U podstaw zasady rządów większości legła świadomość niepewności, wynikła ze swobody decyzji co do możliwego kierunku jego działania. Jeśli jednak uzna się nie tylko, że człowiek jest wolny w tym sensie, że może zwrócić się ku dobru, ale także i ku złu (co jeszcze jest zgodne z chrześcijaństwem), lecz pójdzie się dalej przyjmując, że jest wolny nawet i w tym sensie, że nie odkrywa żadnych reguł dobra i zła, których by sam nie ustanowił i że żadne normy nie zostały mu przekazane przez Boga lub naturę, lecz że ma on moc i nieograniczone prawo, by normy te kreować

<sup>2</sup> W. Bittner: *Chrystus czy Cezar*. Warszawa 1934, s. 3.

według własnych potrzeb, to taka wolność nie da się pogodzić z chrześcijaństwem.

Zatem według etyki chrześcijańskiej wolność w pewnym elementarnym zakresie wchodzi w sam rdzeń sumienia, w którym człowiek dokonuje rozeznania między dobrem i złem moralnym konkretnego działania i podejmuje wolną decyzję urzeczywistnienia dobra<sup>3</sup>. Cena wolności rośnie zwłaszcza wtedy, kiedy człowiek dokonuje wyborów o decydującym dla jego życia znaczeniu. Mocą wolności bierze wtedy w swe ręce sprawę, w których może rozstrzygać się nawet transcendentny los jego egzystencji. Człowiek uważa więc sumienie za sobie wyłącznie zawarowaną dziedzinę wolności, za przywilej, na którym opiera się sens jego moralnej autonomii, ale sama wolność sumienia jest tylko wartością instrumentalną, ponieważ ma służyć praktycznej realizacji innych wartości.

I tu właśnie tkwi zasadnicza przyczyna odrzucenia przez chrześcijaństwo relatywizmu jako źródła idei rządów większości. Dla Kelsena istotą człowieczeństwa jest wrodzona człowiekowi wolność, którą uważa on za niezbędną dla tworzenia wartości moralnych. Wolność w ten sposób urasta do rangi nadrzędnej zasady, która konstytuuje człowieka i wyznacza drogi realizacji jego etycznego sensu. Według etyki katolickiej natomiast wolność sumienia nie jest nie pochodną, najwyższą wartością moralną, ale jest specjalnym uzdolnieniem sumienia, umożliwiającym człowiekowi wcielanie w życie wartości moralnych. W tym sensie powszechny i niezmienny nakaz wolnego urzeczywistniania poznanego dobra wyposaża człowieka do odpowiedniego działania, co oczywiście nakłada na innych ludzi moralną powinność uszanowania tej wolności.

Sumienie będąc trybunałem wartościującym orzeka o dobru i ewentualnej powinności jego spełnienia, a więc akt sumienia przeradza się w obowiązującą daną osobę normę postępowania. Norma ta zachowuje swą moralną ważność niezależnie od tego, czy wyrażona w niej reguła postępowania jest prawdziwa, czy też nią nie jest, ze względu na jakieś odnoszące się do niej kryterium prawdziwości (np. etykę chrześcijańską). Podstawą wolności sumienia nie może być jednak sama aksjologiczna wartość wolności — jak głosi liberalizm — a więc co nią jest? Jest nią wolny wybór obiektywnego dobra moralnego, odpowie chrześcijanin. Jeśli nawet oprzemy prawo do wolności sumienia na porządku dobra obiektywnego, to — wbrew Kelsenowi — da się to pogodzić z systemem demokratycznym, pod warunkiem jed-

<sup>3</sup> T. Słipko SJ: *Zarys etyki szczegółowej* t. 1. Kraków 1982, s. 154—182.

nak, że nie będzie istniała jakakolwiek różnica w statusie prawnym między „posiadaczami” sumienia niepokonanie błędnego (a więc kiedy w sposób niezawiniony nie ma zgodności między sądem sumienia a obiektywnym dobrem moralnym) a „posiadaczami” sumienia słusznego (kiedy taka zgodność istnieje).

Można zatem powiedzieć, że współczesne chrześcijaństwo, odrzucając relatywizm jako podstawę idei rządów większości, godzi się jednak na uznanie, że metoda demokratyczna, legitymowana wolą określonej większości, formując się na zasadach jakby wolnej konkurencji poglądów, ma za swoją podstawową zasadę moralną — zasadę tolerancji, ale nie absolutnej, lecz tolerancji w ramach ustanowionego porządku prawnego, gwarantującego pokój poprzez zakaz i przeciwdziałanie użyciu siły przez poddanych temu porządkowi, lecz nie przez zakaz i przeciwdziałanie pokojowemu wyrażaniu poglądów. Tolerancja nie oznacza tutaj konieczności obojętności, ponieważ nie-totalitarny porządek demokratyczny zbudowany jest najoczywiściej na uznaniu określonych wartości. Tolerancja ta nie oznacza również kapitulacji demokracji przed siłami antydemokratycznymi, ale cała trudność polega na ustaleniu granicy między pokojowym wyrażaniem idei antydemokratycznych a przygotowaniem do użycia siły. Od możliwości ustalenia tej linii granicznej zależy możliwość istnienia demokracji.

Konsekwentnie przeprowadzone twierdzenie o wielości niesprowadzalnych do siebie systemów wartości, dałoby w rezultacie agnostyczne *ignoramus et ignorabimus* co do tego, jaki system wartości powinien panować w społeczeństwie i jak go instytucjonalnie zapewnić. Współczesne demokracje, nie chcąc się zgodzić na taki rezultat, przyjmują jako kryterium wyboru, z braku kryterium jakościowego, kryterium ilościowe — określoną większość. W ten sposób dokonana zostaje jednak ocena poglądów większości, której nie da się uzasadnić na gruncie przyjętego przez te demokracje relatywizmu aksjologicznego, a która swoje uzasadnienie ma w założonej ideologii demokratycznej i wartościach pierwotnych, które składają się na tę ideologię, tj. równości i wolności politycznej oraz indywidualnej.

#### 4. CHRZEŚCIJAŃSTWO A UZASADNIENIE RZĄDÓW WIĘKSZOŚCI

Jednym z najbardziej spornych problemów na gruncie teorii demokracji jest problem uzasadnienia rządów większości. Istnieje cały wachlarz opinii na ten temat od stwierdzenia, że większość

jest nieomylna (Ch. P. Steinmetz)<sup>4</sup>, poprzez dość oczywisty pogląd, że nie zawsze musi mieć rację (F. A. Hayek)<sup>5</sup>, aż do gorzkiego sądu Henryka Ibsena, że większość nigdy nie ma racji. Są też tacy, np. Herbert George Wells<sup>6</sup>, którzy proponują unieważnienie samego problemu i w opróżnione przez większość miejsce wprowadzają działanie elitarnej mniejszości, która jakoby „wie lepiej” i „jedynie słusznie”. Wydaje mi się jednak, że nie znajdzie się uzasadnienia dla rządów większości rozważając omylnność, czy też nieomylnność ludu. Problem ten można rozwiązać tylko wtedy, gdy głośno się ujawni wartości pierwotne, będące podstawą dla ideologii demokratycznej. Wartości te można sprowadzić do dwóch podstawowych, tj. równości i wolności, występujących w różnej kolejności w konkurujących ze sobą poglądach na istotę demokracji.

Równość jako uzasadnienie rządów większości. Cechą ustroju demokratycznego jest przekonanie, że wszyscy jako istoty moralne winni być we wzajemnych stosunkach traktowani jako podmioty równowartościowe, co stać się może tylko wtedy, gdy bez zastrzeżeń uznamy równą wartość wszystkich istot ludzkich. Jest to klasyczna zasada prawa naturalnego, która głosi: „wszyscy ludzie są równi”. Jaki jest właściwie sens tej wypowiedzi? Empirycznie jest ona, zależnie od interpretacji, albo fałszywa, albo banalna. Ludzie są wprawdzie podobni morfologicznie, ale każdy różni się też od wszystkich innych; zresztą tym, o co chodzi w zasadzie równości, nie jest fakt fizycznego podobieństwa. Nie chodzi też w tej zasadzie o identyczność ludzi we własnościach, możliwościach czy uzdolnieniach umysłowych; chodzi raczej o równość w godności ludzkiej i w związanych z nią uprawnieniach. Bo przy wszystkich niezaprzeczalnych różnicach między ludźmi, w każdej jednostce ludzkiej jest element o znaczeniu zasadniczym, który uzasadnia to, byśmy ją traktowali jako równą każdej innej jednostce w najszerszej sferze ludzkiego życia. Tym elementem jest właśnie godność człowieka. W tradycji chrześcijańskiej równość ponadto jest odniesiona do celowego Bożkiego ładu: wszyscy ludzie są dziećmi Bożymi, na wszystkich nałożono te same powinności, wszystkim otwarto te same nadzieje.

<sup>4</sup> Ch. P. Steinmetz: *America and the New Epoch*. N. York 1916, s. 183: „Większość ma zawsze rację, ponieważ jest większością... nie mamy racji, jeśli nie możemy przekonać większości o słuszności naszych poglądów”.

<sup>5</sup> F. A. Hayek: *The Constitution of Liberty*. Chicago 1960, s. 110—111.

<sup>6</sup> H. G. Wells: *World of William Clissold*. London 1926, t. 2, s. 200: „Realizacja nowego stadium społeczeństwa cywilizowanego będzie pracą inteligentniejszej mniejszości; będzie realizowana bez poparcia tłumu i możliwe, że będzie dokonana wbrew jego oporom”.



Chrześcijaństwo uważa, że nierówności przyrodzone muszą być uznane, ale liczą się one mniej, niż wspólnota natury ludzkiej (Boże synostwo wszystkich ludzi) dlatego, że ją zakładają. Człowiek jest bardziej i o wiele głębiej bliźnim drugiego człowieka, niż wyższym czy niższym od niego z powodu swych cech intelektualnych, czy też moralnych. Współcześnie jednak — wychodząc poza ściśle brana tradycję chrześcijańską w kierunku ideologii lewicy, którą chrześcijanie przyjmują często, lecz nie zawsze — uznaje się, że nierówności nadbudowane na równości podstawowej, czy też wspólnocie natury, wymagają skompensowania przez drugą równość, tj. równość społeczną. W tym kontekście równość nie jest, przynajmniej nie powinna być, synonimem identyczności, która oznacza, że wszystkie cechy są jednakowe. Równym jest się ze względu na określone przez ustawodawcę cechy istotne i cały problem w tym, jakie to „istotne” mają decydować o równości względnie nierówności społecznej podmiotów. Bezdyskusyjną jest sprawa równości obywateli wobec prawa, dyskusyjne są natomiast różnego rodzaju koncepcje „równości praw”, czy też „równości szans”.

W końcowym efekcie programy wyplenienia nierówności, zawarte w zasadzie „równości szans” lub formule „sprawiedliwości społecznej” (którą nb. chrześcijańska nauka społeczna przyjęła pochynając od encykliki Piusa XI *Quadragesimo anno*) — jeśli będą dogmatycznie rozumiane — mogą doprowadzić do wytepienia doszczętnie wszystkiego, co jest odmienne, swoiste, specyficzne, na rzecz nowych, „całościowych rozwiązań” planowanego społeczeństwa przyszłości.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209)].

I w ten sposób równość, po utożsamieniu z identycznością, zrealizowawszy zawarty w sobie potencjał skończy się samonegacją.

Samonegacją również musi zakończyć się uzasadnienie rządów większości tylko i wyłącznie zasadą równości. Skoro wszyscy ludzie są sobie równi, równe tym samym są też i ich wole, a więc powinien obowiązywać ten akt woli, za którym opowie się większa liczba istotowo równych podmiotów. Chrześcijanin powie jednak, że z samego założenia, iż pojedyncza jednostka nie znaczy więcej od innych, nie wynika wcale, że powinna obowiązywać wola większości, ponieważ wówczas uzasadnieniem dla *majority rule* byłaby mechaniczna suma woli równych podmiotów, która tylko ze względu na swoją potencjalną siłę może być uznana za wolę ludu. Byłoby to także sformułowaniem empirycznej prawdy,

że siła rośnie z liczbą, a to równoznaczne jest z koniecznością uznania tezy o faktycznym pierwszeństwie siły przed prawem.

Wolność jako uzasadnienie rządów większości. Wolność obok równości jest drugim wielkim marzeniem człowieka. Idea demokracji jest przede wszystkim wyrazem reakcji przeciw cudzej woli, której ulegamy i którą odczuwamy jako przymus. Poczucie tego przymusu jest tym silniejsze, im mocniej w nas tkwi poczucie własnej wartości i przecucie równości gatunku ludzkiego, obejmujące także i rządzących, którzy również są ludźmi istotowo nam równymi, a jednak rozkazującymi nam. Punkt ciężkości tkwi tutaj nie w równości, ale w wolności jednostki i sposobach jej urzeczywistnienia. Stanowisko takie nie może być sprzeczne z chrześcijaństwem, skoro przyjmuje ono fundamentalną równość wszystkich ludzi uwarunkowaną posiadaniem tej samej natury psychofizycznej. Z jakiego więc tytułu można rościć sobie prawo do panowania i w ogóle sprawowania władzy nad innymi?

Ludzie w zorganizowanej społeczności podlegają w swoim życiu jeden drugiemu. Wynika to — wedle myśli chrześcijańskiej — z natury stosunków ludzkich i nie może być zmienione, gdyż jest to podstawowy warunek życia zbiorowego na każdym etapie jego historycznego rozwoju. Skoro w społeczeństwie, a zwłaszcza w państwie, istnieć musi jakiś porządek normujący stosunki między ludźmi, to musi też istnieć jakaś władza. A jeśli tak, to niech to będzie przynajmniej nasza władza, za taką zaś uznamy ją tylko wtedy, gdy będziemy uczestniczyli w jej tworzeniu. Współczesne chrześcijaństwo sądzi podobnie. Uważa ono, że władza państwowa nie może w żadnym wypadku wyemancypować się spod wszelkiej zależności od czynnika społecznego. Absolutyzm władzy, nawet gdyby był to rzeczywiście absolutyzm oświecony, zawiera w sobie zawsze zalążki skażenia moralnego, gdyż pozbawia społeczeństwo należnego mu prawa do zajęcia aktywnego stanowiska, względem rozwijanej przez władzę politycznej aktywności.

Istnieją jednak bardzo istotne różnice między chrześcijaństwem a antyczną lub russoistyczną koncepcją demokracji. Grecka świadomość polityczna nie była świadomością doskonałą, ponieważ Grecy nie mieli zrozumienia dla wolności wewnętrznej i duchowej osoby ludzkiej względem *polis*. Nie uznawali tego, co w człowieku przerasta obywatela. Pozytywny sens słowa „wolność” wynikał dla nich z woli człowieka bycia własnym panem; człowiek chce, by jego życie i jego decyzje zależały wyłącznie od niego, a nie od jakichkolwiek sił zewnętrznych. Ludzie antyku pragnęli ponad wszystko być świadomymi siebie samych jako istot myślących, chcących i działających, ponoszących odpowiedzialność za swe decyzje i zdolnych uzasadnić je w oparciu o swe własne idee i cele.

Stąd też starożytni nie mogli jasno dostrzec — mając taką wizję człowieka — że najwyższym dobrem ludzkiego życia jest sam Bóg i że cel życia ludzkiego jest absolutnie ponadpolityczny<sup>7</sup>. Dla Greków i Jana Jakuba Rousseau polityczne było moralnym, ale moralne było mniej lub więcej równoznaczne z politycznym. To zaś odrzuciło chrześcijaństwo: w tym właśnie punkcie tomizm sprostował arystotelizm i jest w niezgodzie z koncepcjami Rousseau.

W nowożytnej koncepcji demokracji Rousseau wolność indywidualna — podobnie jak to było w czasach antycznych — zostaje wyparta przez wolność zbiorowości, która zajmuje jej miejsce. Jak słusznie zauważa Kelsen<sup>8</sup>, sprzeciw wobec panowania jednych równych nad innymi równymi prowadzi do przesunięcia podmiotu władzy: z autokraty-człowieka na osobę prawną-państwo jako nowy podmiot władzy. Ta personifikacja państwa ma ukryć fakt podlegania równych równym. Zmienia się równocześnie podmiot wolności. Nie jest już nim jednostka tworząca porządek prawny, ale obywatel jemu podlegający. W ten sposób, ponieważ obywatele są wolni w swym całokształcie — w państwie — podlegając „woli powszechnej”, możemy się zgodzić, że za wolną powinniśmy uważać osobę prawną państwa, nie zaś poszczególnych obywateli.

Innymi słowy, w demokratycznym sensie wolność jest utożsamiana z władzą ludu, chociaż słusznie zauważył tu Monteskiusz, że czym innym jest władza ludu, a czym innym wolność ludu<sup>9</sup>. Czym innym, ponieważ w swym rdzennym znaczeniu wolność to tyle, co zakres rozstrzygnięć, jakie organizacja społeczna pozostawia do uznania jednostce. Zatem pojęcie wolności nabiera sensu dopiero wtedy, gdy występuje w przeciwstawieniu do władzy, a więc gdy występuje jako wolność ograniczona przez przymus. Jest to tzw. negatywne pojęcie wolności, wywodzące się z tradycji liberalnej. Wolność jest tu rozumiana jako brak przymusu i ma najwyższą wartość w systemie aksjologicznym, niezależnie od swych faktycznych konsekwencji, bo wolność uznana tylko wtedy, gdy się z góry wie, że jej efekty będą dobroczynne, nie jest wolnością. Istnienie wolności w rozumieniu liberalnym nie wynika z istnienia wolności (swobód) politycznych, a nawet może, jak to się niekiedy zdarza, być z nimi w sprzeczności.

U podstaw wolności ludzkiej leży więc możliwość wyboru, to co nazywa się wolną wolą opartą na rozumie. Jednakże dla chrześcijaństwa wolna wola jest tylko warunkiem wolności, bynajmniej nie jest jej celem. Nie wybiera się tylko po to, aby wybrać. Wolna

<sup>7</sup> H. Bars: *Polityka według Maritana*. Londyn 1969, s. 46.

<sup>8</sup> H. Kelsen: *O istocie i wartości demokracji*. Warszawa brw., s. 19.

<sup>9</sup> Montesquieu: *De l'Esprit des lois*, ks. XI, rozdz. 3.

wola jest dla ludzi jedynie środkiem, by stali się wolni, tzn. wyzwolili się od ułomności, jakie na nich ciążyą. Te ułomności są dwojakiego rodzaju. Jedne wynikają z samego stanu stworzenia: człowiek, ponieważ jest stworzony, podlega prawu, które nie on ustanowił i nie może pokonać swoich ułomności inaczej, jak przez przebóstwienie (w znaczeniu nabywania natury Boskiej przez udział w życiu Trójcy), a raczej pozwalając się przebóstwiać przez Miłość samą. Inaczej mówiąc, chodzi tu o wyzwolenie od grzechu. Drugi rodzaj ułomności pochodzi stąd, że człowiek ma także naturę zwierzęcą. Człowiek pokonuje tę ułomność cywilizując się: to jest właśnie istotnym celem życia politycznego.

Z dotychczasowej analizy systemu demokratycznego wynika, że swobody (wolności) polityczne, polegające na udziale w tworzeniu porządku prawnego, realizują się w demokracji niezależnie od tego, w jakim stopniu porządek ten faktycznie ogranicza wolność indywidualną jednostek. Nawet państwo, które zupełnie zniósło wolność indywidualną jednostek, może być państwem demokratycznym, jeśli oczywiście zostanie spełniony warunek, aby władza była legitymowana wolą większości obywateli. Sytuacja taka jest teoretycznie możliwa.

Innymi słowy, wystarczy rozwinąć do końca potencjał zawarty w idei rządów większości, aby otrzymać — jak mówi Leszek Kołakowski — demokratyczną organizację totalnego zniewolenia wszystkich. Co prawda, dzisiaj uważa się, że rządy większości i prawa człowieka są do pogodzenia, ponieważ współczesna koncepcja demokracji nie jest identyczna z pierwotną, starożytną. Ta ostatnia została bowiem zmodyfikowana przez liberalizm polityczny; pod jego zaś wpływem gwarancje dla pewnych wolności indywidualnych, obejmujących jednostki i mniejszości, zostały włączone do koncepcji demokracji. Nie wolno nam jednak pod żadnym pozorem mylić praw człowieka, a więc uprawnień przysługujących każdemu z nas z osobna z prawami (swobodami) demokratycznymi, które nie są rozszerzeniem, czy też tylko zastosowaniem tych pierwszych. Jest wprost przeciwnie, tzn. prawa człowieka są granicą rządów większości. Oznacza to, że obie te zasady wzajemnie się ograniczają, zamiast być po prostu komplementarne.

Henri Bergson powiedział, że demokracja jest z istoty swej ewangeliczna. Należałoby raczej powiedzieć, że wolność i godność osoby są ewangeliczne i jeżeli z nich demokracja wyrasta — a nie tylko z koncepcji równości — wówczas nosi ona ewangeliczne znamię. Wizja człowieka jaką proponuje nie-totalitarny system demokratyczny jest pełna nadziei i wiary, nie ma w niej lęku przed wolnością, lęku tak charakterystycznego dla wszelkiego totalitarnego

zmu. Obwinia się wolność o grzech pierworodny, o zdradę Judasza, o proces Jezusa, ale przecież zgoda Maryi na macierzyństwo i śmierć krzyżowa Chrystusa są także owocem wolności, tyle że owocem doskonałego wyboru dokonanego w klimacie prawdy. Dlatego też argumentacja zwolenników totalizmu, którzy mówią nam, że to właśnie oni dbają o dobro człowieka, bo zwalniając go od trudnych wyborów i decyzji otwierają przed nim drogę łatwego, biernego posłuszeństwa, jest nie do przyjęcia.

Uzasadnienie dla chrześcijańskiego i nie-chrześcijańskiego wyznawcy „Karty demokratycznej” z pewnością nie jest i nie może być takie samo, ale istnieje płaszczyzna, na której mogą się oni spotkać i praktycznie się spotykają. Tą płaszczyzną jest określona wizja człowieka, jest przekonanie o niezbywalnej jego godności. Godność nie może być człowiekowi ani odjęta, ani ograniczona. W każdym razie niezdolne są tego uczynić żadne środki zewnętrzne. Bowiem nie państwo stworzyło te wartości ludzkie, a jedynie je zastało w człowieku; zadaniem państwa jest je uszanować, ponieważ nie wynikają one z prawa pozytywnego, ale z tak czy inaczej rozumianego prawa natury.

## 5. CHRZEŚCJAŃSTWO A DWUZNACZNOŚCI RZĄDÓW WIĘKSZOŚCI

Dwuznaczności zawartych w uzasadnieniu rządów większości nie da się usunąć. Dzieje się tak, ponieważ mówiąc o rządach większości mamy na uwadze ideał usiłujący jednocześnie zaspokoić potrzebę równości, wolności (swobody) politycznej i wolności indywidualnej. Ideał ten jest wart zachodu, ale musimy zdawać sobie sprawę nie tylko ze złożoności problemów zawartych w każdej wartości z osobna, lecz również i z tego, że wartości te ograniczają się wzajemnie i mogą być wprowadzone w życie jedynie drogą kompromisu. Oszukujemy siebie i innych mówiąc, że jest inaczej. Wszystkie zmiany instytucjonalne winny być traktowane jako środki w służbie tych wartości, a nie jako cele same w sobie. Oceniać te zmiany należy biorąc pod uwagę, ile tracimy z jednej wartości realizując inną, ponieważ próba uznania którejkolwiek za absolutną i urzeczywistniania jej za wszelką cenę, prowadzi nie tylko do zniszczenia dwóch pozostałych, ale również do samounicestwienia tej, o którą nam chodziło. Absolutna równość może być tylko zaprowadzona przez rządy despotyczne, co zakłada istnienie przywilejów, a więc niszczy równość. Podobnie absolutna wolność oznacza anarchię, a ta kończy się panowaniem najsilniejszych. Brak

zaś ograniczeń dla wolności politycznej większości zniesie wolność indywidualną i da w rezultacie demokratyczną organizację totalnego zniewolenia wszystkich. I nic nie pomoże tutaj koncepcja Kelsena, który twierdzi, że „porządek społeczny po to, aby był demokratyczny musi gwarantować pewne wolności indywidualne”<sup>10</sup>, ponieważ rządy większości nie są bezkonfliktową utopią, która da się w całości zrealizować.

Jaka jest przyczyna nieusuwalnej dwuznaczności idei rządów większości? Jest nią fakt, że więzi społeczne zbudowane są wedle różnych niesprowadzalnych do siebie nawzajem kryteriów i potrzeb ludzkich, potrzeby zaś są liczne i często wykluczają się wzajemnie. Całe nasze życie jest zbiorem kompromisów między potrzebami, które w końcu prowadzą, do biblijnego stwierdzenia, że nie jesteśmy bogami. Jeśli rządy większości przetrwają, to nie dzięki temu, że zostanie odkryte któregoś dnia rozwiązanie ostateczne uszczęśliwiające wszystkich na zawsze, ale dzięki jasnej samowiedzy, że rozwiązania takiego nigdzie nie ma; a o tym, że nie ma, najlepiej wie chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo nigdy nie obiecywało żadnych trwałych rozwiązań dla doczesnego losu ludzi, ponieważ nie ma recepty na społeczeństwo bez zła, bez grzechu, bez konfliktów; ideały takie powstają ze zbłąkania umysłu upewnionego w swej wszechmocy (*rational fallacy* Hayeka), są więc owocami ludzkiej pychy. Doświadczenie natomiast poucza nas, że żaden system nie jest w stanie zbudować harmonijnej całości, bez względu na jej formę.

Nieusuwalność dwuznaczności zasady rządów większości jest zatem rzeczywistością grzechu pierworodnego, a jednak tej właśnie rzeczywistości ciągle usiłujemy zaprzeczyć. Nie stoimy więc wobec wyboru między totalną doskonałością a totalnym samounicestwieniem. Naszym przeznaczeniem doczesnym jest stan ciągłego niezakończenia. I takimi muszą być rządy większości i oparty na nich system demokratyczny, który nie może nawet zagwarantować samego siebie. Jest on narażony na ryzyko wypływające przede wszystkim z mechanizmu, który stworzono dla jego realizacji. Słusznie tedy Robert A. Dahl nazywa demokrację kalkulowanym ryzykiem. Aby móc świadomie przyjąć to ryzyko, społeczeństwo musi uwierzyć w demokrację, bo inaczej nigdy nie będzie demokratyczne.

<sup>10</sup> H. Kelsen: *Foundations...*, s. 4.

## 6. KU NOWEJ SPOŁECZNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Można określić za Maritainem społeczność, cywilizację lub świat chrześcijański jako pewien wspólny ustrój doczesny ludów wychowanych przez Ewangelię, albo jako pewien ustrój doczesny, na którego strukturach odcisnęło się — w rozmaitym stopniu i w niejednakowy sposób — chrześcijańskie pojmowanie życia<sup>11</sup>. Formuła ta zakłada, że istnieje tylko jedna integralna prawda religijna, ale mogą być rozmaite cywilizacje i społeczności chrześcijańskie. Świat chrześcijański nie jest w pełni tożsamy z Kościołem. Ale jest on cywilizacją lepszą, bardziej ludzką, bo ma swoje źródło w wielkiej miłości Boga do ludzi. Sensu Ewangelii nie wyczerpuje oczywiście służba cywilizacji chrześcijańskiej, ale służy ona tej cywilizacji, jak Chrystus, który przed Ostatnią Wieczerzą umywał nogi apostołom.

Wielkim odkryciem czasów nowożytnych jest uświadomienie sobie przez człowieka siebie samego i swoich możliwości. Nastanie cywilizacji świeckiej niekoniecznie musi być nastaniem cywilizacji bez Boga, ani nawet cywilizacji obojętnej. Jest tylko przyjściem cywilizacji nowej, która — by się jej powiodło — musi odpowiedzieć sumiennie i rozważnie na Boską inicjatywę, na zstępowanie Boga w głąb człowieka. Nieszczęściem cywilizacji nie jest więc to, że osiągnęła swą pełnoletniość, ale to, że się wyemancypowała w formie zerwania ze źródłami natury transcendentnej, które są tymiż samymi co źródła łaski.

Trywialne staje się już podkreślenie, że sytuacja, w której znalazła się nasza cywilizacja, jest niebezpieczna. Często zdesperowani dochodzimy do wniosku, że poszliśmy za daleko, że wolności, o którą Europa od kilku wieków zabiegała, nie zdołamy udźwignąć, że samostanowienie moralne okazuje się tylko fikcją prowadzącą do nihilizmu, że prawa człowieka i swobody demokratyczne przerażają się w zgubną samowolę, a wolnościowe wychowanie prowadzi prostą drogą do barbarzyństwa. Niewyobrażalne jest jednak, by Europa mogła się cofnąć, ponieważ spośród niewielu ocalałych wartości naszej kultury, wolność okazuje się bodaj najistotniejszą. Dlatego tym, którzy jej zaznali, próby przywrócenia dawnych autorytarnych struktur wydać się muszą nieznośnym przymusem.

Czy w tej sytuacji wolno spodziewać się nadejścia nowej społeczności chrześcijańskiej, oczekiwać jej i przygotowywać ją na podstawie autonomii doczesności? Tak, ale najpierw trzeba się wyrzec integrystycznego mitu Świętego Cesarstwa. Z grubsza biorąc, katolicki integryzm jest przedłużeniem sytuacji, w której Kościół

<sup>11</sup> J. Maritain: *Humanisme intégral*. Paris 1936, s. 144.

widzi głównego swego przeciwnika w liberalizmie. Współcześni integraliści, choć nie domagają się teokracji, nadal utrzymują mentalność z epoki Syllabusa w tym przynajmniej sensie, że chętnie korzystaliby z pomocy ramienia świeckiego w obronie wiary przed krytyką i że chcieliby zapewnić Kościołowi instytucjonalne wsparcie do szczegółowego nadzoru nad sprawami świeckimi. Wyrzec się należy również iluzji progresistycznych. Poprzez przymierze czy identyfikację z tymi siłami politycznymi, które dogmatycznie wyznają egalitarne hasła, nie da się zbudować lepszego świata, a jedynie — jak poucza nas dotychczasowe doświadczenie — dokłada się tylko swoją cząstkę do dzieła zniszczenia chrześcijaństwa i to na mocy własnych założeń politycznych (przynajmniej jeśli chrześcijaństwo miało być czym innym niż doktryną polityczną).

Zrozumiemy nareszcie, że teraz nie chodzi już o to, by zjednoczyć chrześcijan w jednym zwartym bloku, ale by rozsiać ziarno chrześcijańskie po całym świecie. Jednocześnie trzeba zrozumieć, że dominującą ideą przyszłej cywilizacji chrześcijańskiej nie będzie już średniowieczny mit „siły w służbie Boga”, ale — jak mówi Maritain<sup>12</sup> — idea świętej wolności dzieci Bożych, czyli poszanowanie zdobytej wolności i godności ludzkiej. Jak w tych warunkach społeczeństwo mogłoby być żywotnie chrześcijańskie? Byłoby takim w tej mierze, w jakiej chrześcijanie urzeczywistniliby, aż do instytucji i struktur politycznych, te zasady demokratyczne, które mają chrześcijańskie źródło. Innymi słowy, nie odgórnie, poprzez akty władzy, ale od dołu, dzięki inicjatywie obywateli żyjących Ewangelią, żywotne soki Dobrej Nowiny muszą przepoić społeczeństwo.

Zapytajmy jeszcze raz: czy możliwe jest zatem powstanie tej nowej społeczności chrześcijańskiej? Według Maritaina, aby to się urzeczywistniło, w pierwszym rzędzie wymagane jest „tchnięcie Ducha w sprawy społeczne”<sup>13</sup>. Nie wolno nam jednak zapomnieć, że — mimo istnienia wolnej woli, a więc i wpływu człowieka na kształt historii — „nie jest naszym zadaniem sprawić, by prawda zatryumfowała, ale walczyć o nią” (Pascal). Walka o tę nową społeczność chrześcijańską angażować powinna chrześcijan w dwójaki sposób. Na płaszczyźnie duchowej występujemy i działamy jako chrześcijanie, na płaszczyźnie doczesnej zaś nie ukazujemy się jako chrześcijanie, nie angażujemy razem ze sobą autorytetu Kościoła, anażujemy tylko siebie samych — siebie, którzy jesteśmy chrześcijanami; musimy więc działać jak chrześcijanie. W tym drugim przypadku oznacza to inspirowaną po chrześcijań-

<sup>12</sup> Tamże, s. 176.

<sup>13</sup> Tamże, s. 226.



sku politykę, która by przywoływała do siebie wszystkich niechrześcijan, uznających ją za sprawiedliwą i ludzką.

Jeśli kiedykolwiek powstanie nowa cywilizacja i społeczność chrześcijańska, to stanie się to tylko dzięki dynamizowaniu przez katolicyzm istniejących struktur demokratycznych. Nie będzie to więc powrót do quasi-średniowiecznej cywilizacji, który można wyobrazić sobie tylko na skutek masowej i gwałtownej konwersji Europy. Jedność duchowa tej nowej społeczności chrześcijańskiej będzie musiała być oparta nie na przynależności do jakiegoś wspólnego *credo* filozoficznego czy religijnego — dlatego, że w obecnych warunkach tę przynależność można by narzucić tylko siłą, nie byłaby więc to spójnia ludzi wolnych — ale na podzieleniu doczesnych przekonań co do charakteru samej struktury społeczeństwa obywatelskiego. Byłaby to więc społeczność, której więzią jest przyjaźń obywatelska, różna od Kościoła czy Królestwa Bożego. Są one jedynymi społecznościami w pełni otwartymi, bo więzią ich jest miłość<sup>14</sup>, lecz ostateczne urzeczywistnienie ich nastąpi dopiero w świętych obcowaniu.

Lech Mażewski

<sup>14</sup> J. Maritain: *L'Homme et l'Etat*, Paris 1953, s. 193.

## MEDYTACJA A KONTEMPLACJA

Zanim podejmiemy temat właściwy, wprowadźmy — dla stworzenia tła i pewnej analogii — zestawienie innej pary pojęć: skupienie i marzenie. Pojęcia te analizował Władysław Tatarkiewicz<sup>1</sup> i scharakteryzował je następująco: Marzenie jest stanem dekoncentracji, jest tzw. myśleniem o wszystkim i niczym (jest więc w istocie atematyczne), jest swobodnym i płynnym rozwijaniem uczuć i myśli; marzenie jest łatwe, bliskie bierności czy bezwładowi świadomości; dyletanci reagują na sztukę właśnie marzeniem. Skupienie — stan przeciwstawny stanowi marzenia (które z perspektywy skupienia jest roztargnieniem) — jest stanem koncentracji i aktywności świadomości, jest monotematyczne, jest trudne. Dzielił Tatarkiewicz skupienie na praktyczne (koncentrację na przedmiocie, aby coś z nim zrobić, np. przerobić go, przekształcić, utrwalić, usunąć) i na teoretyczne (skupienie uwagi na przedmiocie, aby go zobaczyć i poznać); ale w każdym ludzkim skupieniu występują — w różnych proporcjach i napięciach — obie jego odmiany i każde skupienie jest świadomie sterowanym przebiegiem dynamicznym (marzenie jest też przebiegiem, ale — inercyjnym).

Skupienie teoretyczne podzielił jeszcze Tatarkiewicz na badawcze (wnikające, penetrujące, sprawdzające) i kontemplacyjne (czysto oglądowe; skupienie na wyglądzie przedmiotu), a znów skupienie kontemplacyjne podzielił na estetyczne (będące reakcją na rzecz daną zmysłowo, więc bezpośrednio) i literackie (będące reakcją na rzecz daną przez słowo, przez znak, więc pośrednio i zastępczo: gdyż daną nie zmysłem, lecz tylko myśli i wyobraźni). Na tle tego ostatniego podziału można dopowiedzieć, że w literaturze (sztuce słowa) bezpośrednio dane jest tylko słowo, a pośrednio — świat w słowie i poprzez słowo przedstawiony; i że literatura oczekuje od odbiorcy skupienia bez analizy oraz nastawienia estetycznego bez bezpośredniości świata przedstawionego; skupienie analityczne realizuje dopiero krytyka literacka.

Łacińskie słowo *meditatio* oznacza: zastanawianie się, roz-

<sup>1</sup> W. Tatarkiewicz, *Skupienie i marzenie* (1934<sup>2</sup>). W: *Droga przez estetykę*. Warszawa 1972.

ważanie podjęte dla dokonania czegoś, przysposabianie się do czegoś, pilne ćwiczenie się w czymś, a także: badawcze rozważanie czegoś, rozstrząsanie czegoś, i to nawet w głośnej lekturze (dawna *lectio* była przecież głośna), w głośnym powtarzaniu.

Medytacja jest metodycznym (uporządkowanym), ukierunkowanym i skoncentrowanym wysiłkiem myślowym. Jest skupieniem, które wymaga swego przedmiotu (materiału, treści) i to przedmiotu ważnego, który by stanowił dostateczną motywację dla wysiłku. Ponieważ to ja podejmuję medytację, przedmiot jej musi być ważny nie „w ogóle”, lecz ważny dla mnie. Medytacja to działanie myślowe osobiste, uprawiane pełnią osobowości i angażujące całą osobowość, poddane woli zasymilowania rozważanych treści do życia osobistego oraz woli wzniesienia własnego życia do poziomu wartości przedmiotu rozważań, a w następstwie: do poziomu wartości uznawanych i wyznawanych. Jedną ze szkół medytacji (sulpicjańska) specjalnie wyodrębniła ten moment angażującego uczestnictwa. Stara, wyrafinowana stylistycznie formuła egzegetyczna mówiła: „*Te totum explica ad textum, rem totam applica ad te*” (Ty całego siebie przymierzaj do [rozważanego] tekstu i całą rzecz [rozważaną] stosuj do siebie).<sup>2</sup> Ta formuła egzegetyczna (formuła interpretacji Biblii) jest, oczywiście, zarazem formułą postawy medytacyjnej.

Medytacja jest pełnym (pełnoosobowym) uobecnieniem się wobec przedmiotu rozważań, jest wysiłkiem pełnoosobowego podźwignięcia się ku doniosłości tego przedmiotu, którego uchwytowanie (poznawanie, rozpoznawanie) staje się tożsame ze zmieniaaniem, czy nawet budowaniem samego siebie.<sup>3</sup> Istotną kulturą powstaje dzięki takiemu właśnie rozwijaniu życia wewnętrznego. Mickiewicz powiedziałby, że prawdy żywe rodzą się w chwilach podniesienia duchowego całej osobowości człowieka.<sup>4</sup>

Medytacja jest nacechowana moralną powagą, która wyklucza miałość motywacji (np. ambicja, ciekawość). Wybiera gruntowność przeciw pobieżności, skupienie przeciw rozproszeniu, a ponieważ pobieżność i rozproszenie grożą nam wtedy, kiedy stykamy się z nieskoordynowaną wielością, medytacja zwraca się ku czemuś doniośle pojedynczemu, wybranemu. Ku temu, co mnogie i różne, zwraca się „*c i e k a w o ś ć*” i dlatego jest ona rozproszona i rozpraszająca, pobieżna i zdawkowa, ślepa na to, co istotne i waż-

<sup>1</sup> Zob.: L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*. Przełożyła L. Rutkowska. Warszawa 1982 (dalej: B), s. 44.

<sup>2</sup> J. Błoński, *Przedmowa*. W: B. Miciński, *Pisma. Eseje, artykuły, listy*. Kraków 1970, s. 12.

<sup>4</sup> Zob.: B. Suchodolski, Stanisław Brzozowski. *Rozwój ideologii*. Warszawa 1933 (dalej: S), s. 127, 165.

ne. Przeciw niej skierowane są słowa z przedśmiertnego notatnika (lata 1941—1942) krytyka-eseisty, Bolesława Micińskiego;

„Najgorsza forma kapitalizmu (kulturowego — S. D.), którą zwalczam — to rentierstwo intelektualne; polega ono na korzystaniu z wartości, które powstały z bólu — bez osobistego wkładu uczuciowego. Streszcza się to rentierstwo w słowie (...): «ciekaaawe!». Ciekawość dzisiejszych czasów jest wyrazem ich niemoralności, jest to ciekawość «naturalistów», dla których — słusznie zresztą — ciekawa jest każda wesz nieparzystokopytna. (...) ludzkość cierpi na complexe spectaculaire (...), podgląda świat z ciekawością smarkacza, który przez dziurkę od klucza, w nocy zagląda do pokoju rodziców i podpatruje tajemnicę miłości i istnienia. Podglądowiczostwo wydaje mi się znamiennej cechą naszego czasu. (...) ciekawość odniesiona do świata ludzi i ich wytworów, ale nie zrównoważona przez miłość i współczucie, wydaje mi się głęboko niemoralna. (...) Po raz pierwszy zrozumiałem to na jutrzni gregoriańskiej w St. Germain l'Auxerrois. Gaszenie świec, ruchy, wstrząsający śpiew — wszystko to zawierało w sobie treść transcendentną. Zrozumieć to, to zrozumieć, że się stoi między oglądaniem Boga twarzą w twarz — a ogniem, który nie spala, i smutkiem piekła, na które sami się skazujemy. Ludzie wspinali się, stawiali na palce, patrzyli. Brali udział w straszliwym widowisku, nie wnosząc w to nic poza 5 frankami (za wstęp — S. D.) i ciekawością. (...) patrzyli na tajemnicę Prawdy i Odkupienia — jak na kino, jak na bohaterów powieściowych. Patrzyli jak na tańce obrzędowe mieszkańców Melanezji: «ciekaaawe!». Wszystko jest jednakowo «ciekaaawe»: jutrznia wielkanocna, Murzyni, wyścigi psów w Kanadzie i pogrzeb króla Jerzego V-go. (...)

Jest w tej ciekawości przede wszystkim wielka bezbożność i także zupełny brak ludzkości (człowieczeństwa — S. D.). Brak współczucia i strachu. Współczucia z tym, który w cierpieniu tworzy wartości — i strachu o własną duszę”.<sup>5</sup>

Wcześniej Stanisław Brzozowski takie życie w oparciu o czyjeś — i to nie brane serio — wartości nazywał życiem „na cudzy koszt”, a więc pasożytnictwem (zob.: S 27). Zresztą cóż innego, jak nie tę posożytniczą, żerującą i bezduszną ciekawość potępia Jezus, kiedy w niecierpliwych anaforach pyta tłum (udzieliwszy już odpowiedzi wysłannikom Jana Chrzciciela): „Coście wyszli oglądać na pustyni? Trzcinę kołyszącą się na wietrze? Ale coście wyszli zobaczyć? Człowieka w miękkie szaty odzianego? Oto w pałacach królewskich są ci, którzy noszą okazałe stroje i żyją w zbytkach.

<sup>5</sup> B. Miciński, Z notatnika. W: Pisma, s. 190—192.

Ale coście wyszli zobaczyć? Proroka? Tak, mówię wam, nawet więcej niż proroka." (Łk 7, 24—27). Jezus wyraźnie przeciwstawia się profanacyjnemu ciekawstwu i chce zwrócić uwagę słuchaczy ku temu co ma związek z królestwem Bożym.

Niezdolność do medytacyjnej koncentracji i gruntowności rozpoznawał u jednego ze swych znajomych Brzozowski — i to w słowach dość podobnych do późniejszych słów Micińskiego; pisał: „E<sup>xxx</sup> będzie całe życie narzekał na brak książek i czasu i nigdy nie zdołał go przekonać, że Kant i Goethe w całości przestudiowani, daliby mu, o ile w ogóle mieć ją może, skalę miar, których dzisiaj szuka on w pojedynkę i gorączkowo (...). Jest istotnie organiczna niechęć i niemoc kulturalna w (naszej — S. D.) epoce: rozproszona ciekawość, nieuporządkowane ambicje — nie pozwalają wytworzyć się psychice zdolnej dźwigać kulturę osobistą. (...) tworzy się ruchome piaskowisko myśli i uczuć”.<sup>6</sup>

Medytacja stara się wyjść poza to „piaskowisko” i stanąć na twardym gruncie, na opoce. Zalecenie wybierania tego, co w pojedynczości jedyne, mamy w słowach Jezusa do Marty: „troszczysz się i niepokoisz o wiele, a potrzeba [mało albo] tylko jednego”. Chodzi zatem o wolę i zdolność, a nawet rzecz by się chciało: o „ekonomię”, obrania „najlepszej części” (Łk 10, 42—43), „skarbu” („perły”), dla którego człowiek „sprzedaje” (porzuca) „wszystko, co miał” (Mt 13, 44—46). Przedmiotem medytacji staje się (może się stać) jeden problem, jedna myśl, jeden obraz, jedno zdanie, jedna postać, jeden fakt. Są one — problem, myśl, obraz, zdanie, postać, fakt — ważne ponadindywidualnie, ponadosobiście, ponadsubiektywnie. I medytacja, która wyprowadza z treści medytowanej to wszystko, co dla mnie ona zawiera ważnego, wiąże jednostkowe z powszechnym, osobiste ze społecznym, wewnętrzne z zewnętrznym.

Medytacja, jako skondensowanie i intensywność uwagi, odrzuca pośpiech, odrzuca zewnętrzne ingerencje. Wymaga spokoju. Dlatego w pierwszych wiekach chrześcijaństwa przeznaczano na nią godziny nocne, jako najspokojniejsze (B 50). Dlatego jedna z technik medytacyjnych starochrześcijańskiej duchowości wschodniej (koptyjskiej, tj. staroegipskiej) — polegająca na uzgodnieniu rytmu oddychania z rytmem wypowiedzanej, prostej formuły modlitewnej — zwana jest tradycją hezychastyczną (hesychia — spokój; B 70). Dlatego Ewagriusz Pontyjski mówił, że asceza (uspokajająca ciało) poprzedza aktywność duchową, medytację (B 58).

Dla uwyraźnienia charakteru medytacji, dla której przyjmuje

<sup>6</sup> S. Brzozowski, *Pamiętnik*. Nakładem A. Brzozowskiej. Fragmentami listów autora i objaśnieniami uzupełnił O. Ortwin. Lwów 1913, s. 75.

się w polskiej kulturze religijnej miano rozmyślania (stara pieśń: „Rozmyślajmy dziś, wierne chrześcijany, Jako Pan Chrystus cierpiał za nas rany...”), przeciwstawię im (medytacji, rozmyślaniu) — rozumowanie: takie, jakie uprawiają logik, matematyk, metodolog, badacz. Rozumowanie jest bezosobiste. Logik czy matematyk dążą do maksymalnej formalizacji, a nawet algorytmizacji czy algebraizacji myślenia, które dokonuje się już według reguł rachunku (rachunek nazw, rachunek zdań, rachunek stosunków, rachunek wartości i dóbr). Rachunek jest to działanie bezpodmiotowe, może być wykonane przez odpowiednio zaprogramowaną maszynę. Rozumowanie jest myśleniem pozaaksjologicznym, jeśli przez aksjologię rozumieć refleksyjne uwzględnianie dziedziny wartości humanistycznych, którą nazwałbym aksjo-humanistyką (matematyk, badający np. „wartości”, jakie przyjmuje „zmienna” jakiejś funkcji, używa wprawdzie słowa „wartość”, ale jednak mówi o czymś, co nie ma nic wspólnego z aksjo-humanistyką). Rozumowanie nie wymaga zaangażowania podmiotowego moralnego, tj. zaangażowanie takie nie jest czynnikiem konstytutywnym rozumowania (i dlatego może je wykonać maszyna), co trzeba jednak odróżnić od tego, że osobiste zaangażowanie może być okolicznością (nawet okolicznością sprzyjającą), towarzyszącą ludzkiemu rozumowaniu.

Wydaje się, że gdyby się pedantycznie uprzeć, to między biegunem rozmyślania a biegunem rozumowania można by umieścić rozważanie: subiektywne w zestawieniu z rozumowaniem, ale chyba „obiektywniejsze” od rozmyślania, któremu jednak jest bliższe niż rozumowanie. To, co Tadeusz Kotarbiński nazywał gdzieś (ku irytacji logików) namysłem mądrościowym, obejmowało zapewne i rozważanie, i rozmyślanie; można by to też nazwać prze-myśliwaniem.

Rozważanie nie potrzebuje żadnych „wstępów” i nie zależy od nastawień podmiotowych; jest „rzeczowe”. Inaczej medytacja: wymaga „wprowadzenia”, „usposobienia się”, wstępnego „wezwania” służącego skupieniu uwagi i uwyrażnieniu intencji medytacyjnej. „Tygodnik Powszechny” z 27 marca 1983 r. (nr 23) zamieścił medytację Karla Rahnera, której przedmiotem jest siedem ostatnich słów Jezusa na krzyżu, ale medytacja jest ośmioczęściowa, gdyż część pierwsza jest owym wprowadzeniem, przygotowaniem do medytacji, zawierającym intencje i pobudki medytacyjne, a także wolę (służącego koncentracji myśli) oderwania się od rozpraszającej codzienności („abym strząsnął z serca otepienie i obojętność, abym przynajmniej na pół godziny zapomniał o swoim dniu powszednim, aby moja miłość, skrucha i wdzięczność spo-częły u Twoich stóp”).

Pora już na rozwinięcie zdania, że medytacja angażuje całą osobowość, wszystkie „władze duchowe” człowieka. W medytacji wchodzi w grę: pojęciowe przemyśliwanie, obrazowe przedstawianie sobie (wyobrażanie), emocjonalne reagowanie (przeżywanie), następująca po przemyśleniu, przedstawieniu i przeżyciu (albo: w toku przemyśliwania, przedstawiania, przeżywania) scalająca, „rozumująca” (a przynajmniej: rozważająca) refleksja i rekapitulacja zbiegająca się po ignacjańsku w jedną myśl (B 62), oraz niejako konkluzyjny akt woli: postanowienie, służące jakby efektywizacji czy pragmatyzacji medytowania. Augustyńsko-ignacjański schemat ujmował to prościej, trójczłonowo, mówiąc o aktywności pamięci (która uprzytamnia przedmiot), rozumu (który analizuje przedmiot) i woli (która pobudza nas uczuciowo i skłania do postanowień); traktowanie uczuć jako skutku, którego przyczyną jest wola (B 62), było chyba zbyt „redukcjonistycznym” interpretowaniem sfery emocjonalnej w człowieku. Bouyer nie ma — jak sądzę — słuszności wtedy, kiedy się nieufnie odnosi do tego medytacyjnego współdziałania przemyśleń, przedstawień, przeżyć, refleksyj i decyzji, kiedy określa je negatywnie jako „gimnastykę psychologiczną”, jako „połączenie rozumowania dedukcyjnego i sztucznie wywoływanych wyobrażeń, aby wymusić coś na naszej woli” (B 55). Wystarczy przypomnieć wyjściowe założenie, że przedmiotem medytacji czynimy rzecz ważną i angażującą, a wtedy ani wola nie będzie musiała „wymuszać” uczuć i postanowień, ani wyobrażenia nie będą traktowane jako sztuczne. Pochodną zaangażowania jest bowiem pewna spontaniczność i medytacja jest czynnością rozpiętą między impulsywną spontanicznością („wola” oznacza wtedy wewnętrzne chęć, a nie nakazuję sobie), a porządkującą metodycznością. Ani wyobrażanie („unacznianie” tematu) nie musi być sztuczne, ani emocja nie musi być „efektną dekoracją”, ani rozważanie nie musi być „racjonalistyczną redukcją” (zob. B 55—56), skoro tylko postępujemy „z wewnętrzną uwagą i całym zaangażowaniem woli” (B 46).

Omawiany tu schemat — w chrystocentrycznej, przeznaczonej pierwotnie dla duchownych, tzw. metodzie sulpicjańskiej — wyznaczają w jego trzech fazach trzy formuły: „Jezus przed oczyma” (adorujące widzenie), „Jezus w sercu” (anagazuujące uczestniczenie), „Jezus w rękach” (mobilizujące postanowienie; B 63); nie są to wszakże ani fazy chronologiczne, ani następstwa logiczne, skoro np. Jezus musi być „w sercu” na to, aby się znalazł „przed oczyma”.

Rozumowanie logiczne jest jednocześnie tautologiczne (będąc „rachunkiem”, operuje równościami, równaniami) i analityczne (rozkładające); przedmiot rozumowania logicznego analitycznie się

„rozpada”. O przedmiocie rozmyślania należałoby raczej powiedzieć, że się rozszerza i wzbogaca wewnętrznie. By to zobrazować, powiem, że w rozmyślaniu dzieje się podobnie, jak w powieści Bolesława Prusa, w której chory faraon patrzy w kulę magiczną i widzi w niej najpierw cały Egipt, potem (nadal widząc Egipt) jedno w nim miasto, potem przedmieście, w nim osobny dom, i wreszcie Egipcjanke, wołającą swawolącego Psujaczka na wieczorną modlitwę (tę, która jedyna — nie uwikłana jeszcze w międzyludzkie antagonizmy i rywalizacje — dotrze do tronu Najwyższego). Przedmiot medytacji rośnie na miarę usilności naszego patrzenia. Nie my mu udzielamy wielkości, ale rośnie jego wielkość dla nas, w miarę naszego dorastania doń. Nie ma to doprawdy nic wspólnego z algorytmizacją.

Pora na relacyjną charakterystykę medytacji i kontemplacji, między którymi są fragmentaryczne opozycyjności (medytacja jest jeszcze „mówieniem”, jest jeszcze pamiętaniem „o sobie”, skoro np. do mnie są adresowane wykonawczo i mnie dotyczą merytorycznie wszelkie postanowienia; a kontemplacja jest już „zamilknięciem”, już zapomnieniem „o sobie”, oderwaniem się nie tylko od zewnętrżności, ale też od samego siebie: *excessus*), ale generalnie biorąc medytacja i kontemplacja nie stanowią „pary opozycyjnej”. Rzekłbym raczej, że stanowią „parę kontynuacyjną”. W pospolitym dość ujęciu medytacja (wymagająca wkładu pracy) ma być „drogą” (przygotowaniem) do kontemplacji, która medytacji już nie potrzebuje, a nawet ją wyklucza, będąc „zapamiętałym” rozpamiętywaniem, „zatopieniem się”, zatraceniem się w przedmiocie kontemplacji, przyłgnięciem doń, upodobnieniem się doń, zjednoczeniem się z nim. W medytacji zachowane są jeszcze — mimo wszystko — momenty wielości i komplikacji, zaś w kontemplacji osiągnane jest skrajne uproszczenie i ujednoczenie; medytacja jest wielofazowym przebiegiem świadomościowym, jest dynamiczna, jej wątki i akty układają się „linearnie”, a kontemplacja jest stacjonarna i niejako punktowa: jakby medytacyjna „aktywność” służyła kontemplacyjnej „bierności” znieruchomienia, jakby istotnie doprowadzała ku niemu; jakby kontemplacja była nie tylko ponad medytacją i więcej niż medytacją, ale już — poza medytacją.<sup>7</sup>

Na przedłużeniu tego „rozłącznościowego” mniemania mieści się obawa Bouyera, że medytacja może zagłuszyć kontemplację, i opinia Bouyera, że kontemplacja już nie potrzebuje medytacji (B 55). Ale tym opiniom przeciwstawić można inne opinie tegoż teologa:

<sup>7</sup> B 44, 52, 55—57, 59.



że moment medytacyjny musi pozostać także w fazie kontemplacji, która bez niego mogłaby być nieodróżnialna psychologicznie od odrętwienia, osłupienia czy nieskoordynowanego marzenia i „kwietyzmów”.<sup>8</sup> I, oczywiście, odwrotnie: każda faza medytacyjna ma swój sens kontemplacyjny (B 36). Można chyba przyjmować psychologiczną potrzebę przemienności stanów medytacji i kontemplacji, trochę podobnie (ale tylko trochę i tylko podobnie), jak Tatarkiewicz przyjmował psychologiczną przemienność stanów skupienia i marzenia.

Wariantami szczegółowymi zreferowanego tu odróżnienia generalnego są: 1° odróżnianie — w homilii Pseudo-Makarego Egipcjanina — modlitwy pracowitej (wysiłek w ciemności) od modlitwy gorącej (w świetle łaski); 2° odróżnienie przez Ewagriusza Pontyjskiego kontemplacji pojęciowej od pozapojęciowej wizji (stan apofatyczny); 3° arystotelesowskie z ducha przypomnienie przez Grzegorza Wielkiego, że wszelkie myślenie dyskursywne (rozumujące) winno dążyć do jednoczącej wizji swego przedmiotu<sup>9</sup> (B 58—59).

Na koniec trzeba mi zastrzec, że mówię o kontemplacji jako o poznawczym zjawisku psychologicznym (naturalnym), a zatem uchylam — jako należąca do teologii (teologii mistycznej czy teologii życia wewnętrznego) — kwestię odróżniania kontemplacji własnej (czyste działanie łaski) od kontemplacji nabytej (wynik świadomego wysiłku), a tym bardziej kwestię sporu, czy zawsze kontemplacja religijna jest wlana, czy może być i nabyta. Dodam tylko, iż Bouyer ma słuszność, kiedy utrzymuje, że zarówno rozłączne traktowanie obu odmian kontemplacji, jak też uznawanie wyłączności kontemplacji religijnej wlanej nie dają się uzgodnić z katolicką tezą o ludzkim współdziałaniu z łaską Boga.

Stanisław Dąbrowski

<sup>8</sup> „Póki jednak żyjemy na ziemi, nie możemy zatracić się całkowicie w milczeniu (...). Nasze milczenie, jeżeli ma być wypełnione duchową treścią tu, na ziemi, musi (...) powrócić do zwyczajnych słów. Bez tego stałoby się wkrótce pozbawione treści...” (B 37).

<sup>9</sup> Można by powiedzieć, że wszelkie myślenie dyskursywne (analityczne) winno dążyć do scalającej teorii swego przedmiotu, gdyby pamiętać, że greckie słowo *theoria* oznacza oglądanie, ogląd.

BOGDAN BARAN

## FERDY DURKEE

Skąd wziął Gombrowicz tytuł swojej powieści?

„— Jak sądzisz, kogo spotkałem wczoraj wieczorem w restauracji De Luxe? Starego Ferdy Durkee, subiekta od pana Monseman, u którego kiedyś pracowałem” (Sinclair Lewis, *Babbit*).

Powieść Lewisa ukazała się w USA w roku 1922, w latach trzydziestych Lewis był w Polsce obficie tłumaczony, jako że to pierwszy amerykański Nobel literacki (1930). Myli się Sandauer twierdząc, że Gombrowicz powiedział mu, iż tytuł pochodzi od nazwiska bohatera powieści Wellsa (faktycznie, słowa „Wells” i „Lewis” są fonetycznie podobne).

Kim jest u Lewisa Ferdy Durkee? Otóż początkowo był on marnym subiektem, który potem trafił na przyspieszone kursy płynnej wymowy i eleganckich manier u profesora W. F. Peeta (Peet a Pimko?). Po kursach Ferdy to już nie ten człowiek. Peet zrobił z niego causera i eleganta, który ma teraz pieniądze i zaszczyty. Idzie w górę. Dzięki czemu? Nabył Formy.

Lewis ironizuje na temat drobnomieszczańskiej formy Babbittów. Gombrowicz walczy z formą jako taką. W imię czego ta walka? Że jest to, jak chcą niektórzy, terapia, leczenie z Formy i Stereotypu? Czyżby Gombrowicza naprawdę obchodziło zdrowie czytelnika? A może jest to raczej próba wypowiedzenia własnej (i czytelnika) ożywczej „niedojrzałości”?

Moda na Gombrowicza-filozofa, Gombrowicza-ideologa zaowocowała licznymi rozprawami. Źródła, związki, inspiracje... Soeren Kierkegaard jednego się obawiał: że będą go wykładać na uniwersytetach.

Właśnie Kierkegarda wspominam, bo według naszego Pisarza ten filozof duński dał początek dzisiejszej filozofii. Wraz z nim pojawia się „egzystencja”, co dla Gombrowicza znaczy „indywidualna jedyność i niepowtarzalność”.

No i był Gombrowicz ambiwalentny, spreczny, antynomiczny. A teraz został naukowo wyjaśniony. Teraz jest Ambiwalentny, Spreczny, Antynomiczny. Do nieprzyzwoitości Ubrany.

Cóż, on sam też siebie wyjaśniał. A kiedy Artysta zaczyna wy-

jaśniać swoje dzieło, zadaniu temu nie ma końca. Gombrowicz twierdzi, że sam dla siebie formy nie potrzebuje — a w formę popada. Jak to jest u niego z dialektyką formy?

U Gombrowicza występuje taka mniej więcej opozycja: forma, pozór, stereotyp z jednej strony, niedojrzałość, dziecięctwo z drugiej. Niedojrzałość jest tam — w przeciwstawieniu do formy czy gęby — wartością. Równolegle mamy inne opozycje: jednoznaczność idei — wieloznaczność praktycznego życia, konkluzywność teorii — sprzeczność sztuki, teoretyczność filozofii — działalność artysty jako „wyładowanie”.

Możemy teraz pójść pewną drogą, starym szlakiem paradoksu: „Ja sam dla siebie nie potrzebuję formy”. A więc cały ten podział, w myśl którego Gombrowicz jest „niedojrzałym” artystą, został przeprowadzony dla nas. Budując bowiem teorię, tworzę jakąś formę, przyprawiam rzeczywistości gębę. Niedojrzały przybiera zawsze jakąś formę wobec dojrzałych — po to żeby go w ogóle dojrżeli, czyli żeby on dojrzał do dojrzenia go. Jaką formę przybiera „niedojrzały” Gombrowicz? Mówi: jestem niedojrzały. Jestem Artystą. A wy jesteście Dojrzałi. Jednakże treść wypowiedziana przez niedojrzałego musi być niedojrzała. Czy zatem możemy wierzyć niedojrzałemu? Dojrzały nie może. A więc ja, Bogdan Baran, sama Dojrzałość, Forma (i Stereotyp) nie wierzę niedojrzałemu Gombrowiczowi. W co nie wierzę? W to że on niedojrzały, a ja dojrzały.

Rozważajmy dalej: dlaczego w ogóle Gombrowicz jest „artystą”? To właśnie przez Gombrowiczową systematyzację został powołany do życia ktoś taki jak „artysta” czy „teoretyk”. Istnieją oni, by tak rzec, na mocy teorii. Teorii ustanowionej przez artystę właśnie. Artysta steoretyzował rzeczywistość, ale z tej racji jego teoria *ex definitione* nie obowiązuje ani jego, ani rzeczywistość.

A teraz nachodzi mnie myśl szatańska: jeśli Gombrowicz nie jest Artystą, tylko Filozofem? A więc Dojrzałym Teoretykiem? To logiczne, bo skoro nie obowiązuje go własna teoria, na mocy której jest artystą, czyli Sprzecznym, to może nie jest artystą? Jeśli jednak jest teoretykiem, to należy uwierzyć temu, co wygłasza przeciw teoriom i ideom. Jako teoretyk unicestwia siebie-teoretyka. Tu więc znów osobliwy jakiś *circulus vitiosus*, w którym teza nie tyle dowodzi przesłanki, ile raczej sama się jej pozbawia.

Do całej listy różnych zabawnych paradoksów można by więc dołączyć paradoks Gombrowicza, który wykląda się krótko jak następuje: Czy Gombrowicz jest Teoretykiem czy Artystą? Jeśli jest artystą, to jest sprzeczny, ale swoją sprzeczność wypowiada, teoretyzuje na jej temat. Zatem nie jest artystą. Jeśli jest teoretykiem, to na mocy zbudowanej przez siebie teorii

musi uznać, że teoretyczność wiedzie do nieprawdy. Zatem nie może być teoretykiem.

Jak w ogóle Gombrowicz pojmował sprzeczność? Nie tyle może jako stricte logiczną, ile raczej jako wielość, która dopiero swą całością składa się na prawdę. W tym to sensie prawda wyrażona sztuką jest „sprzeczna”. Z kolei Forma oznacza tu brak owej pełni, jednostronność. „Kompleks polskości” to Forma. Przeciwnością formy nie jest treść, lecz prawda, całość. I znów powraca nam paradoks: niemożność teoretycznego wypowiedzenia tego charakteru, natury formy, bowiem teoria też jest formą.

No i jeszcze jedno pas w tej Operetce Formy (Gombrowicz: „jesteśmy tańcem”): czy samego myślenia w kategoriach formy nie należy zdemaskować jako formy właśnie? Przepastne wyżyny antynomii.

Prowokacja formą wydaje się być formą walki z formą. Ci którzy nie uwierzyli minom Gombrowicza, skłonni są robić mu gębę, i to taką, przeciw której walczył. I tak się dziś właśnie dzieje. Gombrowicz-wieszcz, Pisarz, Mędrzec. On sam twierdził, że wszedł do literatury kuchennymi drzwiami, ale czy my możemy mieć pewność, że istotnie chciał przejść z kuchni do salonu? Czy rzeczywiście wszystko to były prowokacje (czyli coś, za czym coś innego się „kryje”), czy może raczej „czysta forma” — co nie znaczy „pusta forma” — igranie z formą? Dzieło Gombrowicza, jak każde inne dzieło, dopuszcza interpretacje, ale nigdy nie wskaże sobą tej właściwej.

Jeśli jednak przyjąć, że według Gombrowicza formę można zwalczyć tylko formą podniesioną ostentacyjnie do potęgi, to podmiot walki z formą wystawia się na destrukcję, na niewiarygodność. Jednolita egzystencja „Gombrowicz” znika i zostaje podana „na drobno”, w cytatach. Raz wyzwolona sprzeczność i prowokacja niczym lawina porywa wszystko w regres do nieskończoności. Możemy teraz dumać i rozmyślać: Kim właściwie jest Gombrowicz z *Dziennika*, sobą czy formą siebie? Jeśli Gombrowicz powiedział, że on to czy tamto, to wierzyć mu czy nie? Skoro wszystko jest w jakiejś formie, to zakwestionowanie formy niszczy wszystko, także autora. Niszczy w imię pełni prawdy. Oto — wcale nie niewinna — gra, w jaką gra Gombrowicz.

Paradoksy logiczne, jakie się tu piętrzą, wydają się być ledwie bladym echem dramatu dziejącego się w Gombrowiczu-człowieku. Dramatu wcale nie paradoksalnego i wcale nie „do śmiechu” — choć na śmiech i farsę wystawionego.

Bogdan Baran

## KOŚCIÓŁ, WŁADZA I SPOŁECZEŃSTWO — W UBIEGŁYM STULECIU

Niejedną książkę naukową wita recenzent zdaniem: że wypełnia ona „dotkliwą lukę” w literaturze przedmiotu. Książka Ewy Jabłońskiej-Deptuły *Przystosowanie i opór*\* wypełnia, rzecz można, dwie luki. Traktując o politycznej historii Królestwa Kongresowego, wysuwa na pierwszy plan niedostatecznie zbadaną rolę czynnika religijnego. Jest równocześnie dziełem z zakresu historii Kościoła, podejmującym zgoła „po nowemu” problem stosunków Kościoła z państwem i społeczeństwem. Powinna zainteresować różne kręgi badaczy.

Sądząc z pozoru jest to mikrografia. Autorka zajęła się zakonami męskimi obrządku łacińskiego, wyłącznie na obszarze Kongresówki. Społeczność ta liczyła w 1830 roku 1452 kapłanów, kleryków i braci, zrzeszonych w osiemnastu wspólnotach i rozlokowanych w 156 domach. Bardziej szczegółowo omówione zostały jedynie cztery wspólnoty: pijarów, misjonarzy, kapucynów i redemptorystów — w sumie trzystu kilkudziesięciu zakonników. Czy warto było szesnastoletnim dziejom tak niewielkiej grupy poświęcić ponad 50 arkuszy druku?

Okazuje się, że było warto. Historię zakonów nazwać można tworzywem książki, lecz rzeczywistość jej treść stanowią losy Kościoła polskiego, w znamienym okresie dziejowym, od upadku Napoleona do upadku powstania listopadowego. Kościoła uwikłanego w złożoną sieć oddziaływań: Rzymu i Petersburga, władz polskich i rosyjskich w Warszawie oraz różnych odcieni polskiej opinii publicznej.

Ogromnym osiągnięciem autorki jest wykorzystanie archiwaliów zakonnych, nie tykanych dotąd przez badaczy, zajmujących się sprawami „świeckimi”. W grę wchodzi zwłaszcza dwa bogate i dobrze uporządkowane archiwa: Prowincji polskiej oo. Kapucynów w Nowym Mieście nad Pilicą oraz xx. Misjonarzy w Krako-

\* Ewa Jabłońska-Deptuła, *Przystosowanie i opór. Zakony męskie w Królestwie Kongresowym*. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983, stron 514. Pełniejsze omówienie książki ukaże się w „Przeglądzie Historycznym”.

wie. Dalsze materiały zakonnej proweniencji znalazły się w publicznych bibliotekach. Nie penetrowała natomiast autorka archiwów diecezjalnych, nie pielgrzymowała do Watykanu i nie sięgała do archiwaliów władz świeckich — z jednym tylko, ale cennym wyjątkiem, raportów szpiegowskich osławionego Mackrotta. Można by autorce wskazać niejedną jeszcze zespół, zawierający dane o sprawach kościelnych lat 1815—1831; skądinąd źródła te analizowali już inni badacze, także *sub specie* spraw kościelnych; autorka zna z maszynopisów liczne inne prace, powstające na KUL-u równoległe do jej własnej. Bardzo wiele dała jej prasa, nie tylko warszawska, ale i prowincjonalna, przebadana sondażowo dla pokojowego piętnastolecia, oraz systematycznie dla powstania listopadowego.

Niektóre luki dałoby się zapełnić przy wykorzystaniu literatury monograficznej. Dość głośna *Sekta farmazonii warszawskiej* Ludwika Hassa (1980) pozwoliłaby jej uściślić dane o masonerii Królestwa Polskiego w latach 1818—1820: 23 loże (w tym dziewięć warszawskich), niespełna 3 tysiące członków (dwa razy tyle, co zakonników!). Duchownych masonów doliczył się Hass w Królestwie dziecięciu, ale nie jestem pewien, czy nie włączył tu i pastorów. Wśród postaci figurujących na poczesnym miejscu w książce Deptułowej chadzali „w fartuszkach” nie tylko wróg zakonów Stanisław Kostka Potocki i ich dobroczyńca Gutakowski (obaj wielcy mistrzowie!), ale i wojujący z Kościołem dygnitarze: Zajączek, Nowosilcow, Szaniawski, i opozycjonista Niemcewicz, i Franciszek Łubieński (z kongregacji „Baranka Bożego”), i ksiądz Czarnecki, ex-pijar, na starość administrator archidiecezji warszawskiej. Bywał masonem za młodu „minister zaciemnienia” Stanisław Grabowski. Jeszcze jeden dowód na to, że było to „mieszane towarzystwo”.

Dzieło tu omawiane składa się formalnie z dwóch części, ale po prawdzie z trzech. Pierwsza, złożona z trzech rozdziałów, omawia wzajemne stosunki Kościoła i państwa za czasów „józefińskich” Stanisława Kostki Potockiego oraz pod reżimem tzw. „grabowszczyzny”, narzucającej Kościołowi kurs reakcyjny. Część ostatnia, z czterech rozdziałów, mówi o aspektach publicznych życia religijnego w Królestwie, przed powstaniem listopadowym i w czasie powstania. Trzy rozdziały środkowe, 30 procent objętości książki, traktować można jako wstawkę dotyczącą bezpośrednio zakonów, a mianowicie owych czterech wspólnot, obiektu szczególnych zainteresowań autorki. Dwie z nich to zakony nauczające: pijarzy zasłużeni w szkolnictwie, misjonarze — wychowawcy kleru; jedni i drudzy wyróżniani przez władze, jako „użyteczni” społecznie. Rzecz w tym, że pijarzy włączyli się całą duszą w powstanie listopadowe, zaś misjonarze odnieśli się doń nieżyczliwie. Redempto-

ryści, zwani w Polsce benonitami, byli szczupłutką, ale niezmiernie aktywną kongregacją ultra-ultramontańską, w Królestwie zakazaną i ściganą przez władze, ale cieszącą się też wysokimi protekcjami, aż w Belwederze. Na koniec kapucyni, najmłodsza i najmniej liczna gałąź rodziny franciszkańskiej, była wspólnotą typowo duszpasterską. Podczas gdy ich konfratry: reformaci i bernardyni przeżywają w tym czasie kryzys, kapucyni rosną i znaczą coraz więcej, w połowie XIX wieku wysuną się na sterników życia religijnego w Polsce.

Tu nawias: autorka nie przymyka oczu na wewnętrzne bolączki zakonów. Nie rozmazuje brudów, ale też nie przemilcza casusów jakże licznych: pijaństwa, włóczęgostwa, rozpusty, czy wręcz chuliganerii pleniących się po wielu klasztorach. Poza statystykami jawią się tu liczne sylwetki żywych ludzi, pozytywnych i negatywnych, ale zawsze barwnych i krwistych, skreślonych kilku ciętymi rysami, w oparciu o fakty, wyciągnięte z akt.

Myśl przewodnią książki w największym uproszczeniu ująć można, jak następuje. Kościół polski doby pokongresowej żył nadal jeszcze pamięcią dawnych swych przywilejów w Rzplitej. Podlegał jednak naciskom różnorodnym: kursu oświeceniowo-józefińskiego, którego eksponentem był Stanisław Kostka Potocki; kursu reakcyjnego, nazywanego w książce „grabowszczyzną”; nowinek ultramontańskich, docierających z Zachodu od redemptorystów wiedeńskich, ale i od księdza Lamennais — i wreszcie presji opinii publicznej, która w ucisku swoim tradycyjnie odwoływała się do Opatrzności. Na owe krzyżujące się wpływy ludzkie Kościoła, w tym i wspólnoty zakonne, reagowały na ogół defensywnie. Był przecie Kościół ówczesny obiektem przeróżnych manipulacji, a ich najbardziej drastycznym przykładem stała się kasata 35 klasztorów męskich (spośród 212) w 1819 roku. Kler zakonny i świecki z biskupami na czele, reagował rozmaicie: zupełnie biernie, albo z myślą przystosowania się, albo w duchu serwilizmu, albo pryncypialnej opozycji, albo jeszcze inaczej: wiążąc się ze środowiskiem patriotycznym, co znajdzie szczególny wyraz w dobie powstania listopadowego, Konserwatywna opozycja Kościoła przeciw ingerencji niepopularnego państwa służyłaby w ten sposób w dłuższej skali, jak widzi to autorka, sprawie narodowej, czy wręcz rewolucyjnej.

Teza ta zdziwi niejednego czytelnika. Historiografia okresu uwytknęła dwa stereotypy: na jednym biegunie „Ciemnogród”, na drugim — wieszający szpiegów ksiądz Aleksander Puławski. W świetle badań Ewy Deptułowej obraz ten się urozmaica. Napięcia między Kościołem a Państwem, Kościołem a opinią publiczną rzadko kiedy noszą charakter jednoznaczny i nie da się określić, która

strona w tym sporze zajmuje „postępowe”, a która „wsteczne” stanowisko. Autorka formułuje swe wnioski z umiarem, nikogo nie wybiela, nikogo też kategorycznie nie potępia, stara się wyrozumieć racje — zarówno świeckich oświeceniowców typu Stanisława Kostki Potockiego, jak i oportunistów w szeregach episkopatu i wśród zwierzchników zakonnych. Nie tai obrzydzenia dla biskupów-serwilistów (Skarszewski, Prażmowski), sympatyzuje z biskupami-patriotami (Woronicz, Skórkowski), ale odnotowuje także osiągnięcia pierwszych i niekonsekwencje tych ostatnich. Na tym tle wolno podkreślić samodzielne osiągnięcia autorki: nowe naświetlenie sporu biskupów z ministrem Potockim, nową interpretację preromantycznego pietyzmu, przesłedzenie schodzących się, pod koniec lat dwudziestych, dróg opozycji liberalnej i opozycji kościelnej, właśnie na gruncie narodowym, rejestrację przedpowstańowych ceremonii kościelnych, stopniowo nabierających (nie zawsze z inicjatywy księży) charakteru antyrządowego. Zrozumiałe, że autorka uwypukliła udział biskupów pod wodzą Woronicza i Burzyńskiego w sądzie sejmowym 1828 roku i w uniewinnieniu podsądnych. Prawie wzorowe zdaje mi się odtworzenie drobnego, ale charakterystycznego incydentu: nabożeństwa w rocznicę rzezi praskiej, urządzonego na parę tygodni przed Nocą Listopadową.

Mówię „prawie wzorowe”, ponieważ autorka niesłusznie zlekceważyła (s. 373) stosunkowo późne świadectwo Lelewela z 1860 r. o tym nabożeństwie. Zapoznała się z nim z ekscerptu w książce Limanowskiego. Pełny tekst listu Lelewela zawiera jednak kilka szczegółów cennych i wiarygodnych; przytoczę więc te fragmenty, których nie przytoczył Limanowski i które nie były znane autorce. Lelewel, zamieszkały przy ul. Długiej, tak oto rozmawiał ze spiskowcami na temat owej patriotycznej imprezy:

„Tu ot naprzeciw, w paulińskim kościele są liczne bractwa, rano godzinki i różańce śpiewające, zamówię tu mszy kilka, szukajcie innych kościołów. Nazajutrz Bronikowski przyszedł mię uwiadomić, że księża kapucyni przyrzekali solenne nabożeństwo w kościele swym bezpłatnie. Nie ludowy to kościół, zwano go eleganckim. Niech tak będzie, dobre i to. Fundusz na zamówienie mszy powierzyłem jednemu z bractwa straganiarzowi, co u mnie mieszkał. W dniu samym wyszedłem na zwiady: w kościele paulińskim msze żałobne odprawiały się, ale kościół był pusty ... Na Miodowej ulicy postrzegłem z urzędu przechadzającego się Mateusza Lubowidzkiego (szefa policji — SK), a wchodząc do kościoła Kapucynów w kruchcie zaskoczył mnie dziad mówiąc: ... Księża kapucyni dla nabożeństwa i katafalk ustawili, ale policja kazała ten katafalk



sprzątnąć, nabożeństwo jednak nie przerwało się, księży kapucyni śpiewają wigilie i suma o jedenastej będzie”.

Szczególnie cenne zdają mi się końcowe rozdziały książki o roli czynnika religijnego w powstaniu listopadowym. Nie iżbym godził się na przyrównywanie z tego punktu widzenia powstania listopadowego ze styczniowym. W ciągu kilku miesięcy 1861 roku manifestacje religijne ogniskowały niemalże wyłącznie ruch opozycji przeciw caratowi; po ogłoszeniu stanu wojennego, praktycznie biorąc, ustały. W powstaniu listopadowym manifestacje takie stanowiły akcesorium — godne uwagi, ale nie pierwszoplanowe. Jeśli warto je z czymś porównywać, to z podobną rolą nabożeństw za Księstwa Warszawskiego: czy i o ile nabrały obecnie charakteru spontanicznego? I jeszcze jedna różnica pomiędzy 1830 i 1861 rokiem: autorka parokrotnie podkreśla, że powstanie listopadowe umocniło w świadomości społecznej zbitkę pojęć: „Polak-katolik”. Właśnie ten syndrom starało się przezwyciężyć powstanie styczniowe, wciągając do udziału w ruchu Polaków ewangelickiego i mojżeszowego wyznania.

Na 150-lecie powstania Towarzystwo Naukowe KUL ogłosiło tom studiów *Duchowieństwo w powstaniu listopadowym*. W tomie tym Ewa Jabłońska-Deptuła także zamieściła rozprawę. Badania idą więc naprzód. W książce tu omawianej autorka skupiła się na problematyce religijno-kościelnej, występującej w publicystyce powstańczej. Po części był to rozrachunek z przeszłością, z niechlubną funkcją Kościoła „w służbie despotyzmu”; ale są tu i oceny „stosunku zakonów do powstania”, i „typologia zaangażowań patriotycznych zakonów”. Różnorodne były to postawy: trzecia część pijarów poszła na ochotnika do wojska, nie tylko w roli kapelańców. Natomiast paru misjonarzy z kościoła św. Krzyża odmawiało rozgrzeszenia spowiadającym się żołnierzom-powstańcom. Prawda, że inni znowu misjonarze obsługiwali z poświęceniem szpitale dla cholerycznych. Osobiście nie przeceniałbym ani spektakularnych występów kilku „pijarów-rewolucjonistów”, ani też religijnego zaangażowania ogółu patriotów. Powstańcy odwoływali się do księży, ponieważ wyobrażali sobie — mniejsza o to, na ile słusznie — że księży mają wpływ na lud i powinni go zjednać dla „sprawy”. „Wyzwanie” (challenge) walki zbrojnej uszlachetniało jednych, załamywało drugich; ale bigoci pozostawali bigotami, oportuniści oportunistami. Antoni Ostrowski opowiada jak prezentował Skrzyneckiemu przybyłego z Francji ochotnika, gen. Langermana:

„Wódz naczelny zamiast konwersacji wojskowej rzucił się na pole rozpraw o duchu religijnym we Francji, o wychowaniu dzieci, o prerogatywach kościoła gallikańskiego, o uwielbianym przez niego ks. Lamennais. Mój niecierpliwy i z tymi

dyskusjami nad moje spodziewanie dobrze obeznany, lubo nie tyle, co nasz poczciwy Skrzynecki, pobożny Francuz odwracał, ile mógł, tak mało go obchodzące rozmowy i gdyśmy z Pragi do Warszawy wracali, oświadczył mi niemałe podziwienie, jak i to, że się wcale na wstępie do innej konwersacji usposobił, to jest o kanonach artylerii, a nie o kanonach kościoła galikańskiego”.

Kto jak kto, ale „pobożny kunktator” Skrzynecki skutecznie skompromitował postawę pietyzmu wśród polskich patriotów.

Z prasy powstańczej wydobyła autorka znaczną liczbę informacji o wszelakiego rodzaju nabożeństwach patriotycznych, urządzanych w czasie powstania, głównie w Warszawie. Pożyteczne to zestawienie jeszcze nie mówi nam o tym, na ile organizatorzy tych imprez traktowali je instrumentalnie, na ile z wewnętrznego przekonania; oraz jak głęboko sięgał ich wpływ na pobożny lud ek warszawski. Autorka opisuje znaną demonstrację ku czci zamordowanych dekabrystów, 25 stycznia 1831 roku i podkreśla towarzyszące jej akcenty religijne. Wszakże owa procesja odwiedziła nie tylko świątynkę bazylianów na Miodowej, ale i prawosławną cerkiew na Podwalu, a te „ekumeniczne” gesty (jak byśmy dziś powiedzieli) na pewno nie były w smak katolickim zelantom. „Niezmiernie istotną sprawą dla działalności Tow. Patriotycznego — pisze autorka (s. 454) — pozostawał fakt, iż w jego aktywie oprócz ludzi skłóconych z Kościołem... skupiła się spora liczba katolików autentycznych oraz niewielka lecz dynamiczna grupa czynnych księży i zakonników”. Otóż duchownych członków Towarzystwa nie umiem doliczyć się więcej niż sześciu. Prawda, że zwracali na siebie uwagę, ale nie koniecznie pobożnością. Trudniejsze jeszcze byłoby wyodrębnienie „autentycznych katolików” spośród owych pięciuset klubistów — oraz sprawdzenie, czy i jaki dawali wyraz swym przekonaniom religijnym na terenie klubu?

O kościele kapucynów pisze autorka (s. 421), że „w obrębie powstania dominowały tu nabożeństwa za poległych wojskowych i bohaterów dawniejszych walk”. Dla przykładu cytuje z pierwszych tygodni powstania pogrzeby dwóch generałów: „Stasia” Potockiego i Franciszka Żymirskiego. O pierwszym z nich zaznacza, że „ciężko ranny pamiętnej nocy z 29/30 listopada, zmarł w kilka dni później”. Zgadza się; ale „Staś” Potocki padł z rąk rodaków, jako przeciwnik powstania. Pogrzeb jego miał odmienny wydźwięk polityczny w porównaniu do Żymirskiego, który po bohatersku oddał życie pod Grochowem.

Nie chcę tu wychwytywać mimowolnych potknięć autorki. Wystąpiła ona z nowatorską tezą na temat roli czynnika religijnego w genezie i przebiegu powstania listopadowego. Przytoczyła na

poparcie tej tezy obfity materiał źródłowy, w znacznej części nieznanymi lub niedostrzeżonymi. Sądzę, że teza spotka się z oporami, lecz i przeciwnicy będą musieli liczyć się z niniejszym dziełem. Wypadnie uznać w nim jedną z możliwych (choć na pewno nie jedynie słuszną) wykładnię dziejów powstania.

Na końcu tomu (s. 504) znalazł się szczególnie, rzecz można asekuracyjny komentarz „od Redakcji” do tytułu książki. „Słowa przystosowanie używa autorka w podwójnym znaczeniu: z jednej strony może oznaczać ono tyle co *aggiornamento*, przystosowaną odnowę, zgodnie z tradycją *Vaticanium II*, z drugiej zaś — konformistyczną adaptację, urządzanie się w rzeczywistości. Jest to bowiem książka o różnorodności ludzkich postaw i ich uwarunkowaniach. Wyniki badań autorki mogą szokować czytelników przyzwyczajonych zwłaszcza przez literaturę piękną do dwóch odmiennych stereotypów związków między Kościołem a ruchem narodowo-wyzwoleńczym: klerykałnego i antyklerykałnego. Prawda jednak nie tyle leży pośrodku, ile jest — jak w każdym wiernym opisie rzeczywistości — bardziej złożona”.

Będą zapewne jeszcze spierali się specjaliści, na ile wierny jest „opis rzeczywistości” pióra Ewy Jabłońskiej-Deptułowej. Ufam, że nie zaszokuje on ani klerykałów, ani antyklerykałów.

Stefan Kieniewicz

## DUCHOWIEŃSTWO A SPRAWA NARODOWA (1764-1864)

Kapelan z powstania styczniowego ks. Serafin Szulc napisał w swoim pamiętniku w 1866 r.: „Wola Tego, w którego prawicy spoczywają losy państw i narodów, zakreśla im wzrost i upadek; ona zagrzewa natchnieniem pojedyncze osoby i nadaje im zapał oraz gotowość do spełnienia wielkich czynów z zaparciem się siebie — co ludzie niereligijni uważają za postęp ducha i czasu, a co jest tylko w rzeczy samej zdarzeniem pochodzącym z kierownictwa woli Bożej. Najdotykalniejszy przykład tego mamy na naszej nieszczęśliwej i od tak dawna przygniecionej nieszczęściami Ojczyźnie”.

Książka Hanny Dylągowej\*, poświęcona stanowisku duchowieństwa katolickiego wobec sprawy narodowej, postawiła sobie za cel „próbę ukazania roli i miejsca w walczącej o swą niezależność społeczności polskiej tej części Kościoła, którą tworzy duchowieństwo”. Nie tutaj miejsce na streszczenie tej bogatej w fakty, opisy postaw i opinie książki, bardzo łatwo bowiem o spłylenie jej problematyki, a nawet jej mimowolne zafałszowanie. Natomiast lektura książki rodzi sporo refleksji, ciągle aktualnych, i pytań, na które nie zawsze można dać odpowiedź jasną i jednoznaczną. Trudno bowiem tam, gdzie idzie o ludzkie postawy i motywacje, o odpowiedź jednoznaczne. Nie dostarcza ich również książka Dylągowej. Autorka podjęła ambitną próbę pokazania stosunku duchowieństwa polskiego do walk narodowych w latach brzemiennych w wydarzenia, które pozornie wydają się tak do siebie podobne — opór, spiski, powstania. Okres ten obejmuje lata panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego (konfederację barską, rozbiory, powstanie kościuszkowskie), często po III rozbiórze Polski, nadzieje związane z Napoleonem i czasy Księstwa Warszawskiego, lata konstytucyjnego Królestwa Polskiego, powstanie listopadowe, okres międzypowstaniowy z Wiosną Ludów aż do upadku powstania styczniowego. Sytuacja w każdym zaborze kształtowała się inaczej, wpływała bowiem na nią polityka mocarstw zaborczych, która choć w gruncie rzeczy wszędzie dążyła do jednego celu — utrzymania porozbiorowego *status quo* w stosunku do Polaków — to różniła się w szczegółach postępowania, wynikających z odmiennych tradycji państwowych i politycznych, różnej polityki w stosunku do Kościoła, odmiennego stosunku do prawa itp.

Zastanawiając się nad rolą Kościoła w Polsce i jego zakorzenieniem w społeczeństwie nie można nie pamiętać o tym, że przez całe stulecia Kościół jako instytucja związany był z państwem, być może przede wszystkim z państwem. Był siłą państwowotwórczą począwszy od pierwszych Piastów, a pozostałości tej roli przetrwały i u schyłku Rzeczypospolitej Obojga Narodów, kiedy to w dalszym ciągu biskupi byli zarazem politykami. Biskupi ordynariusze z urzędu zasiadali na krzesłach senatorskich, a prymas był pierwszym senatorem Rzeczypospolitej. Praktyka zasiadania przez biskupów w senacie przetrwała w szczątkowej formie do roku 1830 w Królestwie Polskim, ale ich rola polityczna była już wówczas daleko mniejsza.

Cios zadany Rzeczypospolitej przez sąsiadów uderzył również w Kościół-instytucję nie tylko dlatego, że Rosja i Prusy były pań-

\* H. Dylągowa, *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1704—1864)*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1981, ss. 197. W roku 1983 ukazało się jej drugie wydanie.

stwami niekatolickimi, lecz także dlatego, iż podważył świeckie pozycje biskupów. Zachwiał się sojusz ołtarza z tronem. Sojusz ten chwiał się wtedy nie tylko w Polsce, był to bowiem czas w Europie niespokojny, czas Oświecenia, czas Rewolucji Francuskiej i czas kwestionowania świeckiej władzy papieży.

Na ziemiach polskich sytuacja była jednak nietypowa, gdyż wraz z rozwojem prądów Oświecenia następował upadek suwerennej państwowości polskiej. Zaczynał chwiać się tron, równocześnie zaś domagano się przewartościowania pozycji ołtarza. Religia atakowana była z jednej strony przez oświeceniowych liberałów, a z drugiej, nieco później — jako rzymski katolicyzm — przez dwa mocarstwa zaborcze. Przed społeczeństwem stawał problem nowy, jak zachować swą tożsamość państwową, narodową i religijną w sytuacji naporu obcej siły. W warunkach polskich problem ten stawał się aktualny akurat wtedy, kiedy postępował proces pogłębiania się polskiej świadomości narodowej, które niestety zostały zniweczone przez wymazanie tego państwa z mapy Europy przez trzy zaborcze mocarstwa. Niepogodzenie się z tym faktem przez społeczeństwo prowadziło do nieustannych prób odzyskania niepodległości przez konspirację i powstania. W tym procesie odgrywał swoją rolę Kościół. Dla społeczeństwa bowiem Kościół był instytucją narodową, jedyną, jaka pozostała, i przez to utożsamiano go z utraconą niepodległością, którą należało odzyskać. Doświadczenia narodu stawały się doświadczeniami Kościoła.

Duchowieństwo — jak całe społeczeństwo — poddawane było rozmaitym ciśnieniom. Stosunek do wydarzeń był różny, podział biegł również i w poprzek tej grupy społecznej. Inaczej na wiele spraw zapatrywało się duchowieństwo wyższe, przede wszystkim biskupi, inaczej zaś duchowieństwo niższe i co charakterystyczne — zakony. Nie znaczy to oczywiście, że wszyscy biskupi byli jednomyślni i postępowali jednakowo, to samo można odnieść do duchowieństwa niższego. Stąd rozgraniczenie to, zastosowane w sposobie narracji przez Dylągową, jest w pełni uzasadnione, wyraźnie bowiem unaoecznia różnice, nie ma natomiast na celu przeciwstawienia duchowieństwa niższego wyższemu. Różnice wynikały również ze stopnia samoświadomości; pamiętajmy, że było to społeczeństwo stanowe, i duchowni byli synami swego stanu. Sympatie i antypatie polityczne wpływały niewątpliwie i na sprawy kościelne.

Episkopat polski rozbiorów i lat późniejszych nie był więc monolitem politycznym; biskupi znajdowali się np. i po stronie konfederacji barskiej, i po stronie Familii, choć — co podkreśla Dylągowa — nie znaczy to, że po jednej stronie stali tylko najlepsi, a po drugiej tylko zdrajcy. Motywacja postaw była znacznie bar-

dziej skomplikowana, wpływało na nią wiele elementów takich, jak powiązania rodzinne, poglądy polityczne, a i sprawy materialne nie były bez znaczenia. Pensje i dobra biskupie były również motorem określonych opcji politycznych, gdyż zależały one od władzy świeckiej. Pamiętajmy zaś, że pozycję społeczną i polityczną w tym okresie określał również majątek. W pełni uzasadniona jest refleksja Dylągowej, że w Rzeczypospolitej „nieszczęściem bywało rozpolitykowanie biskupów bardziej czujących się senatorami niż duszpasterzami”.

Chociaż biskupów-senatorów nie było przy zawiązywaniu konfederacji targowickiej, to udział w niej wzięło jednak trzech ordynariuszy: Józef Kossakowski, Ignacy Massalski i Wojciech Skarszewski. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy zemsta ludu podczas powstania kościuszkowskiego wymierzona była przeciw Kościołowi, czy przeciwko wszystkim, którzy dopuścili się zbrodni zdrady ojczyzny? Dylągowa daje odpowiedź jednoznaczną: „Lud Warszawy nie występował przeciwko Kościołowi, a tym bardziej przeciw religii; żądał on generalnie kary śmierci dla wszystkich zdrajców. W maju i czerwcu 1794 r. nie wieszano ludzi Kościoła — biskupów, wieszano zdrajców, nawet jeśli byli oni biskupami”.

W zaborze pruskim i austriackim polscy biskupi byli ulegli władzom państwowym, zapewne jednak nie zawsze byli do tego zmuszani. W józefińskiej Austrii arcybiskup lwowski Ferdynand Kicki nie musiał być aż tak ultralojalny, by podpisywać się z niemiecka „Kitzki”. Nie musiał również być tak bardzo lojalny wobec Fryderyka II biskup warmiński Ignacy Krasicki (późniejszy arcybiskup gnieźnieński). Widać chciał, pytanie tylko: dlaczego? Może należał do pewnego gatunku intelektualistów, niekoniecznie w sukniach duchownych, którzy — swoje wiedząc — nad postawę świadczania o prawdzie przedkładają wygodę, którzy lubią być chwaleni i kochani za wszelką cenę. Wszak to o nim pisano, choć nie bez cienia przesady, w 1767 r.: „Biskup warmiński, gładyś gładkich sentymentów, // Nie lubi mieć o wiarę trudności i zakrętów. // czyli w tej, czyli w owej wierze żyć, jest jedno // Lepiej zawsze w rozkoszy niż tam, kędy biedno”. Ten życiowy oportunistą trafił jednak zasłużenie do annałów polskiej literatury, aczkolwiek jego postawa moralno-polityczna z pewnością na annały nie zasłużyła. Mimo wszystko nie była to postawa powszechna wśród polskich biskupów przełomu XVIII i XIX wieku.

Wypadki związane z zemstą ludu i wieszaniem zdrajców na długo utkwiły w świadomości biskupów, w dużym stopniu określając ich późniejsze postawy. Wtedy, u schyłku XVIII wieku, byli dziećmi swojego czasu, mieli trudności w kontaktach z Rzymem, chcieli ratować zagrożoną religię katolicką, a nade wszystko bali

się „rewolucji”, przeniesienia jakobinizmu do Polski. Los Francji był dla nich przestrożą.

Rok 1795 był rokiem znaczącym nie tylko dla państwa polskiego, lecz również dla Kościoła. Skończył się bowiem w życiu Kościoła pewien etap; po III rozbiórce Polski w żadnym z zaborów duchowieństwo nie odgrywało już poprzedniej roli, jego przedstawiciele nie byli już pierwszymi obywatelami kraju. Po III rozbiórce postawa biskupów nie uległa zasadniczej zmianie, cechowała ich — ogólnie rzecz biorąc — uległość wobec władz zaborczych, co nie znaczy oczywiście, że uległymi byli z przekonania. Cechowała ich ostrożność, nie spieszyli się z angażowaniem w sprawy narodowe, ale też nie potępiali i nie odzęgnywali się od nich. Warto w tym miejscu przytoczyć opinię Dylągowej, charakterystyczną dla całej książki, w której autorka nie potępia, stara się jedynie zrozumieć. Hanna Dylągowa pisze: „Można, oczywiście, wszystkim im (biskupom) zarzucić, że bohaterami nie byli, ale trudno się chwilami temu dziwić. Oddaleni od centrum polskości, nie zachwyceni rewolucją francuską, rodzimej rewolucji bali się podwójnie, bowiem utrudniała sytuację wobec zaborcy i mogła im zabrać wszystko łącznie z życiem. Nie bardzo też jest pewne, czy biskupi, jak zresztą i inni senatorzy czy w ogóle magnaci, byli tak dogłębnie przekonani, że powieszani w 1794 r. naprawdę na śmierć zasłużyli i że zdrada ich była jednoznaczna. Był to przecież okres, kiedy o pełną świadomość narodową było trudno nie tylko w warstwach niższych. Można raczej mówić o świadomości państwowej. Na polskiej biskupom na pewno zależało, choćby z racji pozycji własnej religii, którą w Polsce wyznawała większość i która była w dodatku religią panującą”. Podobnie sprawa wyglądała w dwu pozostałych zaborach.

Tajnych związków z lat 1815—1830 biskupi nie popierali, udział w nich duchowieństwa był znikomy, co wynikało przede wszystkim z charakteru spisków, w których uczestniczyli wojskowi i studenci, zamykający się we własnym kręgu i nie bardzo nawet starający się o jego poszerzenie. Jednocześnie informacje o spiskach nie przenikały do szerszej opinii, dopiero ich ujawnienie, śledztwo i procesy przyczyniły się bardziej do rozpowszechnienia ideologii spiskowej.

Wyrazem stanowiska biskupów w sprawie narodowej był ich stosunek do procesów politycznych, tj. do procesu Waleriana Łukasińskiego oraz procesu członków Towarzystwa Patriotycznego. Szczególnie ten ostatni zaangażował biskupów-senatorów, ponieważ z urzędu byli sędziami w Sądzie Sejmowym powołanym przez Mikołaja I w kwietniu 1827 r. Biskupi jako sędziowie należeli do tych senatorów, którzy żądali surowszej kary dla podsądnych.

Charakterystyczna była postawa biskupa kujawsko-kaliskiego Józefa Koźmiana w sprawie podsądnego ks. Konstantego Dembka; jak pisze Dylągowa — „swój głos za stosunkowo wysokim wymiarem kary uzasadnił dodatkowo tym, że ks. Dembek jest bardziej winny od innych właśnie dlatego, że jest księdzem i jako duchowny nie tylko sam nie powinien należeć do związków tajnych, ale innym takowe należenie odradzać”.

Tym, co cechowało postawę ówczesnych biskupów, była obawa przed owymi tajnymi związkami, które kojarzyły się im z masonskim bądź karbonarskim podziemiem. Występując zaś przeciwko nim uważali, że bronią zagrożonego Kościoła i niepodważalnego porządku rzeczy w Europie. Obawiali się więc — zdaniem Dylągowej — że „wszelkie wystąpienia niepodległościowe mogą zmienić się w groźną dla nich rewolucję społeczną”.

Niejednoznaczny był również stosunek biskupów do powstania listopadowego. Dylągowa, za Żywczyńskim, stwierdza, że był on taki, jak cywilnych i wojskowych władz Królestwa, sytuując na przeciwstawnych biegunach tego stosunku dwóch biskupów: podlaskiego Jana Marcelego Gutkowskiego, jawnie niechętnego powstaniu, i krakowskiego Karola Skórkowskiego, jego zwolennika. Poza samym stanowiskiem ważne są również motywy. W wypadku stanowiska niechętnego nasuwa się pytanie, w jakim stopniu była to taktyka, obawa przed wojskami rosyjskimi, niewiara w zwycięstwo, a co za tym idzie przekonanie o marnowaniu polskiej krwi, w jakim zaś uległość wobec zaborcy, wynikająca ze słabości charakteru. Wydaje się, iż stosunek biskupa Gutkowskiego wynikał nie z braku patriotyzmu bądź obawy przed utratą biskupstwa, ale raczej z przeświadczenia o bezcelowości powstania i niewiary w jego powodzenie. Natomiast biskup Skórkowski popierał walkę o wolność narodu, dołączając do tego walkę o wolność religii, aczkolwiek — jak pisze Dylągowa — był to argument wtedy właściwie nie odpowiadający prawdzie.

Inni biskupi na ogół nie potępili ani nie poparli powstania, choć zdarzały się sytuacje, kiedy zmuszeni ciśnieniem chwili zdobywali się na patriotyczne wystąpienia, wzywając m. in. do modlitw w intencji powstania i wysiłku materialnego na jego rzecz.

Na tak mało zdecydowane stanowisko wpływało wiele czynników, nie bez znaczenia była również aktualna sytuacja militarna; gdy diecezja znajdowała się w rękach powstańców — jej rządcą popierał powstanie, gdy zaś była w rękach rosyjskich — potępiał (bp żmudzki Józef Giedroyć), jak również zwykła ludzka obawa przed wygnaniem z diecezji (administrator wileński bp Andrzej Kłagiewicz), bądź też przekonanie, że lojalność umożliwi dalszą pracę duszpasterską. Dylągowa pisze: „Reasumując postawę bi-



skupów Królestwa wobec powstania, można by uznać, że była w pewnym sensie kontynuacją postawy wcześniejszej: zjednoczenie i niepodległość Polski akceptowali, tyle tylko, że nie za pomocą rewolucji (...) Ponieważ jednak uczucia patriotyczne były już silnie w społeczeństwie zakorzenione, biskupi ulegali chwilowym nastrojom entuzjazmu, za małym, co prawda, na pełne poparcie powstania, wystarczającym, aby Mikołaj mógł ich oskarżyć przed papieżem o rewolucyjną działalność”.

Biskupi w zaborze pruskim wydali okólniki poświęcone powstaniu, do ciekawszych należy dwuznaczny okólnik arcybiskupa Marcina Dunina: Prusacy odczytywali go jako propruski, a Polacy jako propowstańczy, rozumiejąc go jako nakaz pomocy rodakom zza kordonu. Stosunek biskupów galicyjskich był co najmniej obojętny.

Okres międzywojenny to ożywiona działalność konspiracyjna, szczególnie w dwóch zaborach, choć nie ominęła ona również zaboru pruskiego, zwłaszcza w okresie Wiosny Ludów.

Upadek powstania listopadowego przyniósł biskupom w Królestwie nowe doświadczenia. Sądziło się, że uległość wobec Mikołaja I odwróci zemstę od Kościoła, uważano jednak, aby nie popaść w zupełną zależność od władzy państwowej. Encyklika Grzegorza XVI *Cum primum* nie przyniosła pożądanych efektów również i papieżowi, który sądził, że uległość i „pokajanie się” za powstanie ochroni Kościół i biskupów.

Zemsta dosięgła w pierwszym rzędzie gorliwego patriotę biskupa Karola Skórkowskiego, który musiał opuścić diecezję. Ks. Żywczyński napisał o nim: „Był to pierwszy biskup, który szedł w XIX w. na wygnanie za działalność polityczną przeciw rządowi rosyjskiemu, jedyny, który był usuwany za zgodą Rosji i Rzymu, jedyny z bardzo niewielu, którego wygnanie nie złamało, jedyny, który bronił się tak długo”. Drugim biskupem skazanym na wygnanie był lojalny wobec Rosji biskup podlaski Marceł Gutkowski, tego jednak niełaska carska dosięgła za opór przeciwko rządowi w sprawach małżeńskich i unickich, w których stał twardo na gruncie doktryny katolickiej. Gutkowski szedł więc na wygnanie za opór w sprawach wiary. Inni biskupi w epoce paskiewiczowskiej zajęli bardziej ugodowe stanowisko, chętnie przyjmowali cesarskie ordery, administrowali diecezjami i duchowieństwem, często przekazując rozporządzenia władz bez własnego komentarza i bez przekonania o ich słuszności, wyjątkami są tu może biskupi chełmiński Anastazy Sedłag i kujawsko-kaliski Walenty Tomaszewski, którzy potępił polski ruch wolnościowy i zażądali od duchowieństwa donoszenia władzom o antyrządowych wystąpieniach i spiskach.

Lata bezpośrednio poprzedzające powstanie styczniowe to przede wszystkim manifestacje religijne, to szersze niż dotąd budzenie patriotyzmu w kościołach, a także bardzo niebezpieczna dla biskupów teoria głoszona przez Aleksandra Wielopolskiego, że Kościół powinien być podporządkowany państwu. Tego biskupi obawiali się, ale nie popierali też manifestacji religijnych, choć i tu cechowała ich chwiejność. Wynikała ona przede wszystkim stąd, że z jednej strony niezbyt byli zadowoleni z gospodarowania świeckich w kościołach, zwłaszcza że represje dotyczyły przede wszystkim duchownych, samowolnie przez władze przenoszonych do innych parafii lub po prostu wywożonych w głąb Rosji, z drugiej zaś byli pod wpływem księży ze swego najbliższego otoczenia, mających kontakty z czerwonymi. Wygląda to na paradoks; Dylągowa przytacza tutaj stanowisko biskupa sandomierskiego Józefa Juszyńskiego, który w rozmowie z namiestnikiem Królestwa Lambertem twierdził, iż jest przeciwnikiem Mszy św. zamawianych w celach manifestacyjnych, ale po tej rozmowie sam taką Mszę odprawił — zamówił ją w intencji pomyślności ojczyzny urzędniczy Warszawy.

Rewolucja moralna, a więc żałoba narodowa, manifestacje religijne, bratanie się stanów, musiała w jakimś stopniu objąć biskupów i wywrzeć na nich wpływ. Znane wydarzenia z 15 października 1861 r., kiedy to wojsko wkroczyło do Katedry warszawskiej i kościoła Bernardynów, dotkliwie bijąc wiernych zebranych na nabożeństwach za duszę Kościuszki, aresztując mężczyzn i osadzając ich później w Cytadeli, zakończyły się zamknięciem wszystkich warszawskich kościołów, dokonany przez administratora archidiecezji ks. Antoniego Białobrzeskiego pod naciskiem księży i opinii. Ks. Białobrzeski uzasadniając niemożność otwarcia kościołów miał powiedzieć, iż „przecież obrzucą mnie błotem lub rozszarpią na ulicy”. Jak sądzi Dylągowa: „Słowa te tłumaczą wiele postaw przyjętych przez hierarchię katolicką w 1861 r. wobec manifestacji religijno-patriotycznych”.

Kwestię rozwiązał dopiero nowo mianowany arcybiskup warszawski Zygmunt Szczęśny Feliński. Jest to jedna z bardziej znaczących postaci w polskim episkopacie okresu zaborów, wokół której narosło sporo kontrowersji. Był kandydatem cara Aleksandra II, ale zależało na nim również papieżowi i Wielopolskiemu. To wystarczyło, aby przyjechał do Warszawy z opinią człowieka naślanego w celu spacyfikowania rozbudzonych nastrojów patriotyczno-religijnych, krótko mówiąc jako „człowiek Petersburga”. Stąd zrozumiała niechęć i nieufność społeczeństwa Królestwa. Również dla acybiskupa sytuacja w Królestwie była nowa, znana przez pryzmat Petersburga, choć jemu samemu nieobca była działalność

patriotyczna, gdyż jeszcze jako człowiek świecki brał udział w powstaniu wielkopolskim 1848 r.

Arcybiskup Feliński po przyjeździe do Warszawy otworzył zamknięte od czterech miesięcy kościoły, wezwał do zaprzestania śpiewów religijno-narodowych i... popadł w konflikt z władzami Królestwa, ponieważ na miejscu zmodyfikował swoje wcześniejsze stanowisko zawarte w liście pasterskim, pisany jeszcze w Petersburgu. W Warszawie skreślił bowiem fragment o ruchu wolnościowym w Królestwie, który miał jakoby dążyć „do obalenia wiary i instytucji społecznych”. Feliński obu stronom, tj. władzy i społeczeństwu, narażał się swoją samodzielnością w zajmowaniu stanowiska. W gruncie rzeczy nie było to stanowisko przeciwko społeczeństwu, choć mogło być tak przyjmowane przez rozmaniastych ludzi. Dopiero wypadki które nastąpiły po wybuchu powstania, zmodyfikowały obraz Felińskiego. W liście do o. Dominika Souailarda, który przytacza Dylągowa, Feliński pisał: „Program, jaki sobie zakreśliłem, jest bardzo prosty: wierność prawom Kościoła i otwartość wobec rządu. Kwestie polityczne zostawiam Opatrzności, a starać się będę zaszczepiać w narodzie cnoty publiczne, które stanowią wielkość ludów”. Jednakże program ten w konkretnych warunkach nie mógł zostać zrealizowany. Cnoty publicznych, o których pisał, nie zdążył zaszczepić ze względu na krótkotrwałość swojego pasterzowania, otwartość wobec rządu była nierealna ze względu na cele polityczne tegoż rządu. Okres autonomii administracyjnej Królestwa Polskiego nie wpłynął bowiem na zaprzestanie terroru w stosunkach do narodu, reformy proponowane przez Wielopolskiego nie dawały cienia nadziei na odzyskanie niepodległości, nie zapewniały swobód konstytucyjnych. Słowem nie zadowalały obozu białych, zmuszonego liczyć się z tą opinią. Zresztą wprowadzony przez namiestnika Lamberta przed kilkoma miesiącami stan wojenny przyspieszył krystalizację postaw zarówno białych jak i czerwonych.

Sytuacja ta stawiła przed Felińskim nowe zadania, na miejscu przekonywał się bowiem, że ma do czynienia z ruchem narodowym, odejście zaś duchownych z tego ruchu mogłoby go zradycalizować społecznie. Z opinią publiczną zmuszony był się liczyć, choćby w obronie swego własnego dobrego imienia, trudno bowiem przypuszczać, iż nie wiedział o nastawieniu społeczeństwa do siebie. W liście do Rzymu, datowanym 21 stycznia 1862 r., pisał: „ponieważ nie możemy wypowiedzieć całej prawdy, uchylamy się więc od ogłoszenia listów pasterskich, które nadałyby nam pozory agentów rządowych i mogłyby obniżyć naszą powagę w oczach wiernych”.

Wybuch powstania styczniowego przerwał niewątpliwie proces

„uładzania się” z władzami Królestwa. Choć Feliński był zdecydowanym przeciwnikiem powstania, to jednak nie mógł poprzeć rządu (sprawa wezwania chłopów do antypowstańczych wstąpień), a zwłaszcza stosowanych przez Rosjan metod. Władze jednak miały już dosyć kłopotliwego arcybiskupa, któremu zresztą w swoich zamysłach przeznaczyły inną rolę do odegrania. 15 marca arcybiskup napisał list do cara, który był bezpośrednim powodem za wezwania go do Gatczyny i zesłania na przymusowy pobyt do Jarosławia nad Wołgą. List ten, opublikowany na początku czerwca w Paryżu w „Journal des Debats”, rzuca inne światło na arcybiskupa Felińskiego. Pisał w nim do cara: „śmiem zwrócić się do Waszej Carskiej Mości, aby jej przedstawić naglące potrzeby mej owczarni. Krew płynie obfitymi potokami, represja zaś, zamiast uspokoić umysły, coraz więcej je rozdrażnia. Zaklinam Waszą Cesarską Mość w imię miłości chrześcijańskiej i w imię interesu obu narodów, aby chciała położyć koniec tej walce eksterminacyjnej. Instytucje udzielone przez Waszą Cesarską Mość są niedostateczne dla zapewnienia szczęścia krajowi. Polska nie zadowolili się autonomią administracyjną, potrzebuje ona życia politycznego. Najjaśniejszy Panie! Ujmij potężną dłoń kierownictwo polskiej sprawy, uczyni z Polski naród niepodległy, połączony z Rosją dynastycznym tylko węzłem: jest to jedyne rozwiązanie, zdolne powstrzymać rozlew krwi i położyć stałe trwałe uspokojenie podwaliny. Czas nagli. Każdy dzień stracony pogłębia przepaść, dzielącą tron od narodu...”

Rozmowy w Gatczynie potwierdziły nonkonformizm Felińskiego, który nie zgodził się na całkowitą lojalność wobec tronu, na zaniechanie kontaktów ze Stolicą Apostolską poza drogą oficjalną, czyli przez petersburskie ministerstwo, i niewtrącanie się w rozprawę władzy z powstańcami. Arcybiskup Feliński — jak pisze Cywiński w *Rodowodach niepokornych* — ten jednoczesny przeciwnik i obrońca powstania, nie przyjął stawianych warunków, stając się pierwszym zesłańcem za sprzyjanie powstaniu. Jednocześnie można sądzić, iż był to dostojnik kościelny w nowym stylu, zupełnie odbiegający od modelu biskupa z lat wcześniejszych, a przez to bardziej nam współczesny.

Pozostali biskupi Królestwa nie występowali oficjalnie przeciwko powstaniu, choć jednocześnie nie byli jego zwolennikami. Do wyjątków należeli biskup sejneński Konstanty Łubieński (który wydał list potępiający powstanie) i biskup płocki Wincenty Chościak-Popiel. Jak pisze Dylągowa: „Ciekawe, że obaj zostali później wywiezieni do Rosji za zgodne z życzeniami Rzymu stanowiska w sprawach kościelnych”. Niewątpliwie na taką postawę biskupów wpłynęło stanowisko Piusa IX, który — choć przeciw-

ny rewolucji — był przekonany o religijnym charakterze powstania jako walki w obronie wiary. Powstanie potępił w liście pasterskim biskup żmudzki Mateusz Wołoncewski, ale zmusił go do tego Murawiew, podobnie było w diecezji wileńskiej, gdzie list podpisali kanonicy w zastępstwie wywiezionego podobno — jak pisze Dylągowa — za sprzyjanie powstaniu do Rosji biskupa Adama Krasińskiego. Sytuacja biskupów na ziemiach zabranych była jednakże trudniejsza wskutek całkowitego uzależnienia od władz rosyjskich i mniejszego nasilenia ruchu patriotycznego.

Również w Galicji ówczesny arcybiskup lwowski Franciszek Wierzchlejski występował zdecydowanie przeciw manifestacjom i powstaniu. Natomiast w zaborze pruskim arcybiskup gnieźnieńsko-poznański Leon Przyłucki nie sprzyjał manifestacjom, ale ich nie zabraniał, potępiał zaś duchowieństwo Królestwa za składanie przysięgi Komitetowi Centralnemu Narodowemu, nie wydał jednak — mimo nacisków władz pruskich — listu potępiającego powstanie.

Z powyższych uwag widać, że stanowisko biskupów w sprawie walk narodowych nie było jednoznaczne. Można powiedzieć bez większej omyłki, że duchowieństwo wyższe sprzeciwiało się zdecydowanie walce zbrojnej o odzyskanie niepodległości, przy czym nie odżegnywało się ani od polskości, ani od niepodległości. Biskupi bali się z pewnością rewolucji, która mogła wpłynąć na to, że tracą resztki tego, co im pozostało z dawnej świetności w sensie współdziałania we władzy nad społeczeństwem. Doświadczenia francuskie robiły swoje, wpływając na ich postawy. W chwilach ważnych dla narodu pod naciskiem opinii i swego otoczenia przystępowali do ruchu, wzywając do modlitw o pomyślność wysiłku zbrojnego czy uczestnicząc w manifestacjach religijnych, choć stanowisko to mogło nie wpływać z własnego przekonania. Były to reminiscencje i roku 1794, i Nocy Listopadowej, i obawa przed mianem zdrajcy. Być może dominowała tutaj tendencja do legalizmu wypływająca nie tylko z własnego przekonania i postawy, lecz także z przeświadczenia, iż Kościół może względnie spokojnie spełniać swoją misję tylko w warunkach legalnych.

Na postawy ludzi Kościoła lat 1764—1864 mogło wpływać kilka czynników. Wspomniany na wstępie sojusz ołtarza i tronu, a więc to, co można zamknąć w pojęciu konstantynizmu Kościoła, czyli współdziałanie władzy świeckiej i duchownej, i ich dobrowolny podział kompetencji w sprawowaniu władzy nad społeczeństwem, kończy się w 1772 r., kiedy zabrakło suwerennej władzy państwowej. Biskupi ukształtowani w tym duchu niełatwo mogli się z podobną zmianą pogodzić i stąd skrajności w popadaniu w lojalizm wobec obcych rządów zaborczych. Było to ratowanie i udziału we

władzy politycznej, i stanu posiadania materialnego. W efekcie krępowało działania i krzywiło postawy. Lata następne to próba odzyskania tego — wydawało się — korzystnego dla Kościoła układu, ale już bezskuteczna. W koncepcjach politycznych wszystkich państw zaborczych nie było nań już wtedy miejsca. Między innymi dlatego, że dwa z nich były niekatolickie, a trzecie — Austria — stworzyło swoją koncepcję poddania Kościoła władzy świeckiej — józefinizm. W Rosji nie do pomyslenia była polityczna odrębność Kościoła, gdyż autokratyczna tradycja i praktyka zmierzały — podobnie jak w wypadku Cerkwi prawosławnej — do całkowitego podporządkowania Kościoła państwu. W Królestwie do roku 1830 Kościół utrzymał kadłubowe funkcje polityczne, choćby biskupów zasiadających w senacie, ale nie miało to większego znaczenia. Spełniali oni raczej funkcję grup nacisku, niekiedy dość skutecznie, zwłaszcza w latach Księstwa Warszawskiego, kiedy prowadzili walkę o niezależną pozycję Kościoła i swoją z polskimi rządami, zwłaszcza z ministrem Stanisławem Potockim, czy w kwestii modyfikacji prawa małżeńskiego. Był to niewątpliwie model Kościoła juliańskiego — by użyć sformułowania Bohdana Cywińskiego — który cechuje odepchnięcie przemocą od udziału we władzy i żal po jego utracie.

W okresie zaborów władze kościelne starały się również utrzymywać ściśle kontakty ze Stolicą Apostolską, skąd zrodził się polski ultramontanizm, którego wpływu na biskupów nie można lekceważyć; w ostatecznym rachunku przyniósł on zresztą bilans dodatni, gdyż pozwalał biskupom nie ulegać władzy zaborczej, każdą sprawę oddając do decyzji Rzymu. Naciski zaborców nie miały decydującego wpływu na rolę i postawy biskupów. W latach 1764—1864 pięciu biskupów zesłano za sprawy polityczne, czterech natomiast cierpiało za opór w sprawach wiary. Mimo niejednoznacznych opcji i postaw politycznych niektórych hierarchów nie sposób tych faktów pominąć.

Z klerem niższym sprawa jest prostsza niż z biskupami, mniej tam bowiem było polityki i taktyki. Również skład społeczny niższego duchowieństwa gwarantował bliższy związek z różnymi warstwami społeczeństwa, decydował też o tym sam charakter ich pracy — było to bowiem życie na co dzień problemami ludzi oddanych w ich bezpośrednią opiekę duszpasterską. W ciągu tych stu lat duchowieństwo niższe, proboszczowie, wikarzy i zakonnicy, uczestniczyli w prawie wszystkich znaczniejszych próbach odzyskania niepodległości, z wyjątkiem spisków przedlistopadowych. Tajne związki wciągały więc tylko nielicznych księży, większy ich udział występuje dopiero w zrywach niepodległościowych o bardziej powszechnym charakterze, jak konfederacja barska, powsta-

nie listopadowe, powstanie wielkopolskie 1848 r. i powstanie styczniowe.

W czasie powstań księża byli kapelanami oddziałów powstańczych, w okresach, gdy nie było powstań — brali udział w ich przygotowaniu. Po przegranych zrywach powstańczych w nich przede wszystkim uderzały represje zwycięskich zaborców. Niejednokrotnie byli straszni karami kościelnymi, choć, jak pisze Dylągowa, w praktyce rzadko je stosowano.

Z roli kleru w społeczeństwie zdawali sobie doskonale sprawę zarówno zaborcy, mając świadomość, iż to właśnie kler mobilizuje w dużym stopniu społeczeństwo do walki narodowej, jak i spiskowcy oraz radykalni rewolucjoniści, sami często dalecy od Kościoła, którym z tego samego powodu zależało na wciągnięciu duchowieństwa do konspiracji. Ze wyobrażenia te nie były przesadne, świadczy o tym sukces nie mających pozornie cech walki narodowej akcji wstrzemięźliwości w Galicji i na Śląsku, jak też zaangażowanie kleru w prace społecznikowskie i organiczne w Poznańskiem. Osobną grupę wśród kleru stanowili zakonnicy, którzy byli wyjątkowo czynni w walkach narodowych, ale też represje władz zaborczych najdotkliwiej uderzały w klasztory, które masowo kasowano.

Znamienne są represje, które spadały na duchowieństwo Litwy i Rusi za sprzyjanie powstaniu listopadowemu. Jak pisze Dylągowa: „Pozbawienie szlachectwa i święceń kapłańskich nie należało do rzadkości. To pierwsze zależało od władz świeckich, ale w drugim uczestniczyć musieli biskupi, którzy też godzili się na degradację księży, mając duchowe wsparcie w tej smutnej sprawie w encyklice papieskiej *Cum primum* z 1832 r.” Lista nazwisk duchownych, którzy brali udział w walkach narodowych, jak również wykaz wydarzeń, w których uczestniczyli, są bardzo długie.

Wydarzenia poprzedzające powstanie styczniowe zmobilizowały społeczeństwo, w tym i duchowieństwo. Kler niższy przystąpił do manifestacji patriotycznych z zapałem, choć oczywiście byli i tacy, którzy uważali te wydarzenia za zgubne dla ojczyzny. Niestety, nie brakło również kolaborantów, którzy głosili odpowiednie poglądy w zamian za odznaczenia, stanowiska i godności. Księża, którzy uczestniczyli w ruchu, odprawiali wiele Mszy św. za pomyślność ojczyzny, za dusze wielkich zmarłych Polaków, z okazji przypadających rocznic historycznych. Władze carskie księży tych aresztowały, napominały, przesiedlały do innych miejscowości lub wywoziły w głąb Rosji. Znamienna jest narada duchowieństwa diecezji sandomierskiej na Łysej Górze 14 września 1861 r., w czasie której podjęto uchwałę wzywającą księży do nieustawiania w propagowaniu ducha polskiego, zachęcania w czasie kazań do zgo-

dy, jedności i miłości ojczyzny. W konkluzji zaś stwierdzano, że jeśli księża będą działać zgodnie, to władze nie będą mogły wszystkich wywieźć do Rosji.

Udział księży w powstaniu był znaczny, choć wielu niewątpliwie nie wychwyti statystyka; iluż było bowiem bezimiennych, popierających powstanie i udzielających powstańcom schronienia? Represje, jakie spadły na Kościół za udział duchowieństwa w powstaniu, były ogromne: ok. 30 księży skazanych na śmierć przez powieszenie lub rozstrzelanie, ok. 100 skazanych na katorgę, a kilkuset na zesłanie, ponadto w samym Królestwie zamknięto 114 klasztorów. Jak się oblicza, co 24 ksiądz z Królestwa był zesłany za udział w powstaniu.

Nasuwa się tutaj pytanie o motywację udziału w powstaniu (i być może szerzej: w walkach narodowych do 1864 r.). Kapelan w powstaniu styczniowym, bernardyn, o. Serafin Szulc, tak ujął ten problem w swoim pamiętniku z powstania: „Kapłani nie mogli pozostać nieczułym i wśród ogólnej przemiany, jakoż głosili słowo Boże, nauczając patriotyzmu w duchu religijnym, wykazując obowiązki dotyczące się Boga i Ojczyzny. Moskwa porwała ich z ambon i uwoziła w kibitkach w dalekie strony; na tęż same wstępowali inni, bez trwogi i zachwiania się w duchu, gotowi w każdej chwili poddać za ogłoszenie prawdy świętej swoje karki pod topór tyrańcy, jak owi wyznawcy i męczennicy w pierwszych chrześcijańskich wiekach. Lud gromadził się licznie w kościołach i pod figury świętych w miastach i miasteczkach — wszędzie rozlegało się echo wspaniałej pieśni *Boże coś Polskę*. Wśród modlitwy lud nie był bezpiecznym — zagrożony kulą i więzieniem, w miarę prześladowania zapalał się coraz więcej, w miarę stawianych przeszkód wzrastał w nim ogień Boży i Ojczyzny!”. O swoich współbraciach zakonnych i rówieśnikach, a tym samym i o sobie, pisze, że poszli do powstania, ponieważ ucisk panujący w kraju uczynił z nich pokolenie patriotyczne, gdy zaś rozstrzygały się losy narodu nie mogli pozostać obojętnymi i nie pozostali, „silniejsze było natchnienie patriotyczne i potężniejsza potrzeba kraju od woli prowincjałów i gwardianów”.

Przyczyną zaangażowania się w walki o niepodległość i zdania się na niebywałe niewygody i represje była wola niepodległości i niezmiernie silny duch patriotyczny. To on wpływał na wspaniałe postawy wielu XIX-wiecznych Polaków, to on wkładał im w usta takie słowa, jak o. Agrypinowi Konarskiemu, kapucynowi, który przed śmiercią na szubienicy miał powiedzieć: „Wyspowiadałem się, więc umrę spokojnie. Spełniłem obowiązek kapłana i Polaka”.

Książka Dylągowej skłania do refleksji szerszej, mianowicie do



zastanowienia się nad związkami Kościoła z narodem, nad pytaniem o zakorzenienie tegoż Kościoła w społeczeństwie. Właśnie w okresie zaborów i walk o niepodległość nastąpiło tak bezsporne sprzęgnięcie się instytucji Kościoła ze społeczeństwem. Może budzić zdziwienie, w jaki sposób nie zawsze politycznie jasno określona postawa biskupów wiązała Kościół z narodem, wpływała na obraz Kościoła jako instytucji narodowego oporu. Myślę, że aczkolwiek ważna, postawa hierarchii kościelnej nie była w tym wypadku najistotniejsza. Na obraz ten składało się bowiem wiele czynników, wśród których równie ważna była polityka mocarstw zaborczych — szczególnie Rosji i Prus — wobec Kościoła, jak też postawa niższego duchowieństwa, które mniej niż biskupi liczyło się z możliwościami politycznymi, uważało natomiast, że angażując się w walki narodowowyzwoleńcze w rozmaitych formach spełnia swój kapłański i patriotyczny obowiązek. Represje zaś udeźrzały w cały Kościół, zarówno w biskupów, jak i duchowieństwo i zakony, a także w Kościół — wspólnotę, który był przede wszystkim wspólnotą narodową.

Momentem przełomowym był tu niewątpliwie okres rewolucji moralnej poprzedzającej powstanie styczniowe, który i Kościołowi instytucjonalnemu, i społeczeństwu uświadomił chyba po raz pierwszy w takim stopniu ich wzajemną tożsamość. Wystąpiła wtedy nowa jakość we wzajemnych stosunkach Kościół-społeczeństwo, i to nie tylko w formie manifestacji religijno-patriotycznych, choć nie należy oczywiście znaczenia tego czynnika deprecjonować. Kościoły były bowiem jedynymi miejscami, gdzie poza manifestacjami — co oczywiste — swojej religijności można było manifestować swój patriotyzm. Na to wzajemne przenikanie wpłynął również romantyzm, który ideałowi polskości nadał *quasi*-religijny charakter ze swoją wizją Polski jako wartości niezbywalnej, ze swoim moralizmem i wiarą w wartość wysiłku duchowego. Być może wtedy właśnie duchowieństwo po raz pierwszy uświadomiło sobie rolę, jaką Kościół odgrywa w „rządzie dusz” z nonkonformizmem Ewangelii i biernym oporem.

Ma rację Bohdan Cywiński (*Doświadczenie sześciu pokoleń*, „Znak”, nr 292—293), gdy pisze: „Istotą tej rewolucji (moralnej) była niespotykana uprzednio trwała integracja znacznej części opinii publicznej w obronie swobód narodowych i obywatelskich, i gotowość do bezkompromisowego manifestowania zbiorowych przekonań. Historia działań *stricto* politycznych skłania nas do ostrzegania w tych latach jedynie okresu przygotowań do powstania styczniowego. Z punktu widzenia dziejów świadomości społecznej jest to raczej okres rośnięcia podmiotowości zbiorowej, bynajmniej nie dążącej do krwawej konfrontacji politycznej”.

ciół traktowany szeroko okazał się solidarny ze społeczeństwem; niemal cały naród w nim się odnajdywał i w nim kształtował swą wrażliwość społeczną i ideową.

Książka Dylągowej uświadamia również, jak dalece zmieniła się społeczna doktryna Kościoła i jego widzenie swojego miejsca w świecie. To, co hamowało zaangażowanie patriotyczne duchowieństwa w wieku XIX, a związane było z doktryną wynikającą ze świeckiej władzy papieżstwa, obecnie należy do historycznej przeszłości, podobnie jak lęk przed społecznymi i politycznymi przemianami, które Kościół ówczesny jako podpora istniejącego porządku musiał zwalczać z obawy przed rewolucją, mogącą przynieść zasadnicze zmiany w jego świeckiej pozycji. Potępienie przez papieża spisków i ruchów wolnościowych w formie powstań z obawy, że są one rewolucjami społecznymi o proweniencji jakobińskiej, węglarskiej, masonskiej czy socjalistycznej, należy również do przeszłości. Obecnie wartościami nadrzędnymi są wolność, godność i prawa człowieka, narodu i państwa. „Sam podstawowy sens istnienia państwa jako wspólnoty politycznej polega na tym, że całe społeczeństwo, które je tworzy — w danym wypadku odnośny naród — staje się niejako panem i władcą swoich losów. Ten sens nie zostaje urzeczywistniony, gdy na miejsce sprawowania władzy z moralnym udziałem społeczeństwa czy narodu, jesteśmy świadkami narzucania władzy przez określoną grupę wszystkim innym członkom tego społeczeństwa. Sprawy te są bardzo istotne w naszej epoce, w której ogromnie wzrosła świadomość społeczna ludzi, a wraz z tym potrzeba prawidłowego uczestniczenia obywateli w życiu politycznym wspólnoty” (Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 17). Ale to są już doświadczenia XX wieku...

maj 1982

Jan St. Miś

## MOCHNACKIEGO WIR IDEI

Ostatnie lata przyniosły znaczny wzrost zainteresowania Mochnickim, przypominając pod tym względem okres poprzedzający I wojnę światową. Jego krótkie i burzliwe życie przyciągało zresztą zawsze uwagę nie tylko historyków idei, lecz też dramaturgów

i poetów. Wiele prac mu poświęconych koncentrowało się na ocenie moralnej jego czynów, dostarczając pełnej gamy opinii, od zdecydowanie negatywnej do jednoznacznie pozytywnej (od Szpoński do Sidorskiego). Praca Pieroga\* stanowi istotne dopełnienie bogatej już wiedzy o Mochnackim, nie tylko jako substytut nadal nieobecnych na rynku wydawniczym pism autora *Powstania Narodu Polskiego*.\*\* Zwraca uwagę odmiennym punktem widzenia: śledzeniem z analityczną skrupulatnością ewolucji światopoglądu, ewolucji na tyle wyraźnej, że, jak pisał już Brzozowski, Mochnacki, umierając w trzy lata po klęsce powstania listopadowego, był już zupełnie kimś innym niż w okresie je poprzedzającym. Pieróg, dostrzegając całe pole problemowe, nie jest zaskakiwany przez sprzeczności w wypowiedziach Mochnackiego, nieusuwalne w przypadku literalnego ich odczytania.

Zdaniem Brzozowskiego, surowego krytyka wszelkiego bezpłodnego gestu, Mochnacki nie mieścił się w formacji romantycznej, natomiast w omawianej tu książce autor, zgodnie z jej podtytułem, uznaje ostatni etap rozwoju poglądów Mochnackiego za „ostateczną konsekwencję romantyzmu” (s. 264). Wszystko, rzecz jasna, zależy od treści wkładanych w termin romantyzm. Kim bowiem był Mochnacki: czy samotnym romantykiem, gdy pisał na emigracji o ludziach nikczemnych, którzy go otaczają, czy też był tam jedynym nie-romantykiem otoczonym przez generację romantyków? Czy był nie-romantykiem na tyle, by pragmatycznie godzić się z wadami swoich współziomków i wykorzystywać je — makiawelicznie — dla upatrzonej celów? Odpowiedź byłaby jałowym sporem o słowa, gdyby nie szła za tym analiza światopoglądu. Pieróg słusznie podkreśla związku Mochnackiego z duchową formacją tamtego czasu, wskazuje — iż mimo jaskrawej nieraz zmienności — światopogląd jego nie był czymś dowolnym. To z perspektywy naszych dni romantyzm (bądź pozytywizm) tracą swoje dramatyczne zakorzenienie w historii, wydają się być czymś w rodzaju kostiumów. Przymierzamy w którym nam jest do twarzy, zapominając o tym, że każdy czas ma swoją tendencję i że żadna kostiumologia nie może jej określić.

Mochnacki mniej być może niż inni romantycy kultywował swoje „ja”. Przede wszystkim służył sprawie. Gdy zgnębiony wyszedł z więzienia karmelickiego miał zapewne nadzieję, że to co będzie pisał w przyszłości, to, co zrobi dla rozbudzenia świadomości narodowej stanie się przede wszystkim ośrodkiem zainteresowania ogółu. Mógł liczyć na to, że nie stanie się ofiarą — przez niego

\* Stanisław Pieróg: *Maurycy Mochnacki. Studium romantycznej świadomości*. Warszawa 1982, stron 288. PIW.

\*\* PIW w roku 1984 wznowił wreszcie *Powstanie Narodu Polskiego*.

samego scharakteryzowanego — „terroryzmu nazwisk”, że nie będzie mu towarzyszyło jak echo wołanie: „to nie ten!”

Pieróg, autor znany już z rozprawy o Janie Śniadeckim i Józefie Kalasantym Szaniawskim, rekonstruuje światopogląd Mochnackiego począwszy od roku 1825, dając przedtem krótką *Vorgeschichte* idei, które były płaszczyzną odniesienia dla wystąpień pierwszego pokolenia romantyków. Pokolenie to zwróciło się przeciw światopoglądowi oświeceniowemu, aczkolwiek, jak zauważa autor, nie było w Polsce wyraźnego i trwałego przełomu antyoświeceniowego, a wiele wątków oświeceniowych odżyło potem w koncepcjach emigracyjnych. Sam Mochnacki nawiązywał do idei Sejmu Czteroletniego i Konstytucji 3 Maja. Z jednej strony faktem jest, że stopniowo w XIX wieku w światopoglądzie oświeceniowym zarysowywały się pęknięcia i szczeliny, z drugiej — trzeba mieć świadomość, iż każde kreowanie tzw. „przełomu” pociąga za sobą wytworzenie uproszczonego stereotypu tej formacji, wobec której bunt się dokonuje. Autor podkreśla, że dzieło reformy nie mogłoby nawet zostać naszkicowane, gdyby taki stereotyp odpowiadał prawdzie.

Elementy dezintegrujące światopogląd oświeceniowy wystąpiły m. in. w *Rozbiorze krytycznym zasad historii* Kołłątaja. Upadek państwowości polskiej mógł podważyć wiarę w celowość Natury, toteż katastroficzny czynnik potopu wprowadzony przez Kołłątaja jako naruszający „rozumny ład” miał dawać logiczną odpowiedź na wątpliwości. Ład ten, rzutowany teraz w prehistoryczną przeszłość, osłabiał spójność światopoglądu oświeceniowego i unaoczniał mimo woli alternatywę utopijności względnie faktycznego nieistnienia ładu. Ta rysa w koncepcji Kołłątaja przykuwała uwagę do praw historii, a usuwała w cień prawa natury. Z kolei Szaniawski pisząc, że źródłem moralności nie jest empiryczny rozsądek, lecz autonomiczny „rozum moralny”, niezależny od doświadczenia zmysłowego, rozdzielił wyraźnie — złączone dotąd — porządek moralny i porządek fizyczny. „Człowiek stał się fizyczno-moralną dysharmonią”. Wreszcie wśród tych procesów dezintegrujących autor wymienia krytyczną reakcję na klasycyzm w estetyce, wzorowany zresztą — zgodnie z silną potrzebą normatywizmu w epoce reform — bardziej na XVII-wiecznym klasycyzmie francuskim (Boileau) niż na bardziej współczesnej polskiemu oświeceniemu estetyce opisowej i psychologicznej. Ta ostatnia estetyka znalazła jednak uznanie już na przełomie XVIII i XIX wieku w oczach Euzebiusza Słowackiego (ojca Juliusza). Włączył on w ramy „Natury” „twory imaginacyjne” i nadał „smakowi” interpretację uwypuklającą rolę emocji, antycypując w ten sposób wystąpienie Kazimierza Brodzińskiego i publicystów „Pamiętnika Warszawskiego”,

którzy w latach 1815—1822 propagowali m. in. estetykę Schillera.

Spór klasyków z romantykami, który Pieróg rozpatruje konsekwentnie nie jako spór literacki lecz światopoglądowy, zainicjował artykuł Brodzińskiego z roku 1818 *O klasycyzmie i romantyczności*. Wymowa tego wystąpienia nie była radykalna. Brodziński zajął stanowisko kompromisowe, uznając zalety obu stron. Zarazem jednak dokonując — przy inspiracji schillerowskiej — opozycji poezji naiwnej i sentymentalnej, romantycznej tęsknoty za nieskończonością i samoograniczającego się klasycyzmu, wyzwolił proces krystalizowania się programu romantycznego. Ważnym momentem było też zwrócenie uwagi (za Herderem) na charakter narodowy poezji i twórców kultury w ogóle.

Mimo że te zjawiska dezintegrujące światopogląd oświeceniowy następowały stopniowo, autor nie uważa, by przejście między oświeceniem a romantyzmem było łagodne i ewolucyjne. Starcie dwóch światopoglądów było wyraźne, zwłaszcza gdy uświadomiono sobie w pełni ich odrębności. Obrony wartości Oświecenia podjął się w tym czasie Jan Śniadecki, który pewnym niepokojącym go tendencjom sceptycznym i metafizycznym chciał się przeciwstawić, posługując się szkocką filozofią zdrowego rozsądku. Idealistyczna filozofia niemiecka wydała się Śniadeckiemu zagrożeniem dla postulowanego wcześniej programu oświaty, podważała bowiem jej zdroworozsądkowe fundamenty. W sporze z Brodzińskim Śniadecki zajął, jak wiadomo, wobec romantyzmu postawę bezkompromisową i odpowiedział rozprawą *O pismach klasycznych i romantycznych* (1819). Jego zdaniem, buntując „imaginację przeciw rozumowi” wzniesła się zgubna „wojna domowa między władzami człowieka”. Późniejszy (z roku 1822) wstęp Mickiewicza do *Poezji* — choć proponował, co ważne, myślenie o wielości narodowych kultur i wypowiedział się przeciw ahistorycznemu pojmowaniu reguł i stylów — nie był bynajmniej gwałtowną reakcją na krytykę Śniadeckiego. Taką reakcją było natomiast wystąpienie Mochneckiego w roku 1825. Zarzucił on sławnemu profesorowi uniwersytetu wileńskiego brak wyczucia „tendencji czasu”. Zdaniem Pieroga, Mochnecki wyraźnie dostrzegł w Śniadeckim ostatniego liczącego się przedstawiciela Oświecenia. Jego krytyka stała się zarazem „samookreśleniem się światopoglądowym”. Mochnecki i jego rówieśnicy kwestionowali podstawowe wartości Oświecenia: „filozoficzny empiryzm, supremację nauki w życiu, historiozofię postępu jako przyrostu oświecenia” (s. 53). Badacze Mochneckiego często podkreślali zależność tych wczesnych wypowiedzi od innych autorów (celował w tym np. Bańkowski), Pieróg słusznie koncentruje się na strukturze wybranych idei, która informuje o preferencjach przyszłego autora pracy *O literaturze polskiej w*

wieku dziewiętnastym. Dla Mochnackiego romantyczność to już nie jeden z rodzajów poezji, to synonim poezji jako takiej, której źródłem jest „odwieczne rozdwojenie w sercu człowieka”. Rozsądek opowiada się za porządkiem i jasnością, wyobraźnię pociąga to, co „niejasne, niejednoznaczne, tajemnicze”. Poezja jest najlepszym sposobem zaspokojenia potrzeb metafizycznych, gdyż sama jest emanacją siły twórczej Natury.

Mochnacki ma świadomość, że człowiek żyje w dwóch odrębnych światach jeszcze w innym sensie. „Człowiekowi historycznemu”, zadowolającemu się zastaną rzeczywistością przeciwstawia się „człowiek rozumujący w sferze uczuć i imaginacji”, rozpoznający swoją indywidualność. W związku z tym cywilizacji, której znaczenia tak bronili ludzie Oświecenia (i poza horyzont której nie wykracza ów „człowiek historyczny”) należy przeciwstawić sferę „kultury duchowej”. Poeta to ten, kto potrafi uwolnić się od naporu rzeczywistości, kto zawiera swobodnej imaginacji, kto nie czuje się skrupowany regułami. Emanacją duszy słowiańskiej nie są sielanki, jak mniemał Brodziński. Mochnacki szuka innej tradycji, radykalnie odmiennej od oświeceniowej, szuka innych źródeł inspiracji twórczej. Kompromisowość Brodzińskiego, jego chęć ujęcia wyobraźni w karby, staje się zaprzeczeniem postawy romantycznej. Nie chodzi tylko o przeciwstawienie ideałów rzeczywistości, gdyż dzieje się to również w racjonalistycznych utopiach, obcych romantykowi, chodzi o zerwanie z ograniczeniami narzucanymi życiu duchowemu, o życie zgodne z prawami poezji. Mochnacki jako romantyk kreuje własną wizję narodowości i ludowości, wypukła mitotwórczy charakter kultury ludowej. Te uwikłania w bunt romantyczny prowadzą go do filozofii „uznania się narodu w swoim jestestwie”. Terminem „literatura” (już nie „poezja”) zaczyna posługiwać się na oznaczenie całej kultury duchowej jako „zasobu myśli, uczuć i wyobrażeń” danego narodu, stara się pogłębić teoretycznie swoje rozważania, odwołując się przede wszystkim do Schellinga i jego „filozofii natury”. Filozofia natury ma, jego zdaniem, cechę wspólną z poezją, jest uchwyceniem ruchu i życia. Tak rozumiani filozofowie — „naturaliści” stanowią opozycję wobec „empiryków”, nigdy nie ogarniających całości, zainteresowanych nadto eksploatorskim stosunkiem do rzeczy. Jednak teraz Mochnacki rezygnuje z ostrych przedziałów w rodzaju — poezja a cywilizacja, stara się ukazać całość kultury jako ekspresję siły twórczej ponadindywidualnego podmiotu, wypukła rolę natchnienia i nieświadomości w procesie twórczym. Krytykę literacką i artystyczną jako estetykę praktyczną wyodrębnia od estetyki teoretycznej jako ważnej części składowej transcendentalnej filozofii umysłu ludzkiego, badającej zagadnie-

nie wyobraźni, natchnienia i piękna. W teorii piękna Mochnacki podkreśla bardziej rolę treści niż formy, treści odzwierciedlającej w dziele życie (w sensie metafizycznym). Sztuka naśladowuje naturę tylko w tym znaczeniu, że jest manifestacją tej samej siły twórczej, dostępnej w doświadczeniu wewnętrznym artysty. Istotą dzieła sztuki jest to, co znalazło w nim wyraz. Mochnacki umieszcza teraz sztukę w szerszej całości. Chodzi o to, by konstytuowała ona — wspólnie z filozofią — naród jako zbiorowy podmiot. Opór Mochnackiego wobec nadmiaru przekładów z obcej literatury jest oporem wobec, jak powiadał, „obłowy cudzą iścizną”, który jest ucieczką od powinności kształtowania samowiedzy narodu. Nauka i technika mają charakter uniwersalny, w literaturze natomiast, tak szeroko pojętej, winna manifestować się narodowość. Punkt widzenia na literaturę przesunął się z faktu na wartość, ze skutku na obowiązek. Autor jest zdania, że dla twierdzenia o tak pojętej samoafirmacji narodu jako podmiotu zbiorowego nie była obojętna inspiracja filozofią niemiecką. Mochnacki szukał w Schellingu czegoś innego niż Szaniawski, nie uzasadnienia dla koncepcji państwa jako organizmu, lecz wizji wszechświata jako organizmu (ewoluującego od nieświadomości do samoświadomości) i poparcia dla tezy o narodzie jako samoistnym podmiocie. Bowiem „nie forma państwowa decyduje o istnieniu narodu, lecz posiadana przez niego samoświadomość” (s. 156). W ten sposób teoria literatury Mochnackiego stawała się „ontologią bytu narodowego, filozofią kultury narodowej”. Naród, podobnie jak jednostka, winien rozwinąć wszystkie swoje władze. Jedną z takich władz jest dziejopisarstwo jako odpowiednik pamięci, fundament ciągłości życia wewnętrznego, tożsamości. Mochnacki widział teraźniejszość jako moment przejścia od sytuacji bycia przedmiotem do sytuacji bycia podmiotem zamierzeń Natury. Pojawiły się u niego silne akcenty woluntarystyczne. Formułuje koncepcję tragiczności jako nieusuwalnej cechy rzeczywistości dziejowej, mającej podstawę w konflikcie wolnej woli i ponadjednostkowej konieczności.

Nieadekwatność bytu kulturowego i bytu politycznego może zostać zniesiona w nadchodzącej epoce czynu. Takiej świadomości dopracował się Mochnacki w przededniu wybuchu powstania, dlatego było ono dla niego czymś więcej niż tylko „czynem zbrojnym”. Romantyczny styl uprawiania polityki dostrzega autor w dominującym „przekonaniu o możliwości nakierowania działań zbiorowej jednostki na pewne cele, idee i wartości”, w wierze w możliwość „zbudowania ogólnonarodowej ideologii” (s. 176). Mochnacki ma świadomość, że żadne ze stronnictw nie reprezentowało ideologii zdolnej porwać cały naród; że sejm chciał naród powstający przeciw zewnętrznemu wrogowi „zaurzędować na

śmierć". Stąd nieustanna potrzeba silnej władzy, zmierzającej zdecydowanie do obranego celu, wiara raczej w człowieka (wymarzoną syntezę Kościuszki i Cromwella, o której pisał w liście do Lelewela w roku 1832) niż w instytucje. Jednocześnie myśl polityczna Mochnackiego nie jest doktrynerska, kształtuje się w ścisłym związku z bieżącym doświadczeniem politycznym, jest uczeniem się na błędach. Pieróg nie kładzie nacisku tylko na pragmatyczne dopasowywanie się poglądów do zmienionych sytuacji, stara się raczej uwydatnić wewnętrzną logikę rozwoju światopoglądu nawet w pozornych sprzecznościach. Toteż zwraca uwagę na znaczenie kontekstów, które zmieniają w tym czasie używanych i dawniej terminów. W szczególności autor umiejętnie analizuje zakres asymilacji metod działania Rewolucji Francuskiej i samo rozumienie pojęcia „rewolucji”. U Mochnackiego wystąpił bowiem problem pogodzenia ideologii skierowanej w przyszłość z ideologią tradycji, restauracji (której wszakże nigdy nie rozumiał jako cofnięcie czasu historycznego). Polska rewolucja miała być ukierunkowana wyłącznie na odzyskanie samodzielnego bytu politycznego. By uczynić ją skuteczną, Mochnacki sięgał okazjonalnie do dodatkowych argumentów, które niekiedy potem porzucał: że misją Polski jest walczyć w interesie całej Europy z despotyzmem o rządy konstytucyjne, że znajdzie ona sprzymierzeńców wśród samych Rosjan, że ludy Europy poprą sprawę polską. Stopniowo jednak pod wpływem tragicznego doświadczenia powstańczego Mochnacki coraz silniej kładzie nacisk na konieczność polegania na własnych siłach, na konieczność „rozsądnego egoizmu” (co tak różniło go od Mickiewicza). Z goryczą uświadomił sobie na emigracji mitologię pomocy Europy. Karykaturalną i symboliczną kwintesencją tej pomocy stają się widowiska w rodzaju sztuki *Les Polonais* na scenie Cirque Olympique, o czym wspominał w swej monografii Jan Kucharzewski. Jak dowiadujemy się z listu Podczaszyńskiego do ojca Maurycego, Bazylego Mochnackiego, w sztuce tej Lelewel był „żwawym junakiem” samym wzrokiem zabijającym „biednego Dybicza”. Ale ten „rozsądny egoizm” Mochnackiego nie oznacza przystosowania się do warunków. Przystosowanie się nie jest bowiem mądrością wpływającą z dziejów, bywa nią natomiast „czyn szalony” zmieniający radykalnie układ sił; czyn niesankcjonowany prawami dziejowymi, ale sam ustanawiający prawo.

Dopiero odzyskanie samodzielnego bytu politycznego umożliwiło skuteczne reformy społeczne, nie odwrotnie. Wszelka działalność reformatorska w sytuacji zaboru, prowadzona w najlepszej nawet intencji, nie może uwolnić się od dwuznaczności, od ryzyka niechcianych skutków, od faktu aprobowania upokarzającego status



quo. Dlatego problem reform społecznych Mochnacki podporządkowuje idei budowania siły prowadzącej do odzyskania niepodległości, szukaniu efektywnych środków politycznych, by przechrzyć wschodniego despotę. Bezwzględnie odrzuca to, co martwe i bezsilne dla ideologii narodowej. Radykalnie zmienia w sytuacji popowstaniowej ocenę romantycznej poezji. Nie jest ona bowiem już właściwym czynnikiem mobilizującym, wręcz przeciwnie, osłabić może skuteczność działania, dostarczając tylko kwietystycznego zaspokojenia. Wszystko zmienia się stopniowo w wir idei krążących wokół imperatywu odzyskania niepodległości. Autonomiczny byt narodu jako najwyższa wartość jest dla Mochnackiego alfą, ale omegą pozostaje nieokreślenie, domysłem, tajemnicą. Ewolucja światopoglądu pociągnęła za sobą prawnie niepokojące skutki, które zresztą zawsze w interpretacjach Mochnackiego się wyłaniały. Chodzi o niebezpieczeństwo nadmiernej pragmatyzacji pozostałych, ubocznych dla niego wartości. Jego światopogląd pozabawiony jest przez to do ostatniej chwili wyraźnej struktury, staje się gorączkowym ubieganiem się o zwycięstwo.

Stanisław Borzym

## ODKRYWANIE ZDZIECHOWSKIEGO

„(...) Komandor Orderu Polonia Restituta, kawaler Złotego Krzyża Zasługi, komandor węgierskiego Orderu św. Stefana i wielu innych, profesor honorowy Wydziału Humanistycznego, b. Dziekan tegoż Wydziału, b. Rektor Uniwersytetu Stefana Batorego, doktor honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu w Dórpacie i Uniwersytetu Franciszka Józefa w Szeged, członek Polskiej Akademii Umiejętności, członek Węgierskiej Akademii Umiejętności w Budapeszcie, prezes T-wa Przyjaciół Nauk w Wilnie, członek wielu Towarzystw Naukowych.

Urodzony dnia 30-go kwietnia 1861 roku w Nowosiólkach Z. Mińskiej, po ciężkich cierpieniach opatrzony śś. Sakramentami, zasnął w Panu dnia 5-go października 1938 roku (...).”

Klepsydry tej treści, podpisane przez Rektora i Senat Uniwersytetu Stefana Batorego, pojawiły się na murach Wilna 6 października 1938 roku. Równocześnie rektor USB, ksiądz prof. Aleksander Wóycicki, w odezwie do młodzieży akademickiej podkreślał:

„Wszechnicę naszą spotkała nowa i bolesna strata: w dniu wczorajszym zgasł po ciężkiej chorobie profesor (...) Marian Zdziechowski (...) Zgon jego jest dotkliwym ciosem nie tylko dla naszej uczelni, nie tylko dla Wilna i kraju, nie tylko dla nauki i kultury polskiej. Ś. p. Prof. Dr Marian Zdziechowski był sztandarową postacią umysłowego świata chrześcijańskiego, był heroldem ideałów piękna, prawdy i dobra. Jego działalność przyrównać można do niezdożytego bastionu, broniącego nieugięcie najwyższych ideałów ludzkości, którym zmarły pozostał wierny przez całe swoje życie i o które walczył do końca. Jego zgon stanowi wyrwę nie do wypełnienia wśród szermierzy chrześcijańskiej kultury, głoszących prawdę, piękno i dobro. Dlatego też cień głębokiego smutku okrywa wszystkich, którym droga jest nasza cywilizacja”<sup>1</sup>.

Nie były to bynajmniej słowa okazjonalne, zgodne z poetyką nekrologu i wspomnienia pośmiertnego. Odejście Zdziechowskiego istotnie stanowiło „wyrwę nie do wypełnienia...”. Nie przypadkiem przecież został Zdziechowski, i jego dzieło, tak gruntownie zapomniany w latach następnych, [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983, Dz. U. nr 44 poz. 209)]. Nie przypadkiem też zaczyna się obecnie, trzeba mieć nadzieję, czas przypomnienia, odkrywania Zdziechowskiego. A nie jest to przypomnienie, z różnych zresztą przyczyn, łatwe.

Twórczość Mariana Zdziechowskiego zdaje się wprawiać współczesnego badacza w niejaką bezradność i zakłopotanie, przytłacza swym ogromem, skazywać, jeśli chce się uchwycić jej integralność i swoistość, na bezustanną zmianę perspektyw poznawczych i instrumentarium badawczego. Był bowiem Zdziechowski historykiem i krytykiem literatury polskiej oraz rusycystą i sławistą (a także znawcą zachodnioeuropejskiego romantyzmu); historykiem idei i myślicielem religijno-filozoficznym; badaczem myśli politycznej oraz komentatorem politycznej praktyki i politycznym wizjonerem oraz historiozofem; Kassandrą Europy i Piotrem Skargą odrodzonej Polski; nauczycielem akademickim i wychowawcą młodzieży. Owe różnorodne obszary aktywności Zdziechowskiego nie łatwo jest, bez szkody dla całości dzieła, rozdzielić, rozgraniczyć.

Kryterium kompetencji nie jest przecież jedyną przeszkodą w efektywnym poznawczo obcowaniu z rozległą i głęboką myślą Mariana Zdziechowskiego.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983, Dz. U. nr 44 poz. 204)].

<sup>1</sup> Centrinis Valstybinis Archyvas (Wilno), F 175, I Ww, nr 67, k. 1 i 2 (Akta osobowe profesorów USB — akta Mariana Zdziechowskiego).

Zbyt często także, z ostentacyjną nonszalancją, autor *Widma przyszłości* był anachroniczny: w sposobach uprawiania refleksji literackiej, filozoficznej, moralnej, w treściach formułowanych postulatów i nakazów, w sposobie bycia wreszcie. Burzy przy tym Zdziechowski bez litości nasze dobre samopoczucie, ukazując nieustanną potrzebę uważnego pochylania się nad zagadnieniami najbardziej podstawowymi, fundamentalnymi ludzkiego bytowania w świecie, burzy misterną budowlę racjonalizmu, scjentyzmu z takim mozołem wnoszoną przez ludzkość i piętnuje nie tylko jej znikomość, ale i rolę w degradowaniu człowieczeństwa. Słowem — burzy wszelkie utopie, jakim człowiek skłonny bywa, świadomie czy nie, ulegać.

Na szczęście więc, daje się ostatnio zauważyć rosnące zainteresowanie myślą Zdziechowskiego — powoli zaczyna ona z n a c z y ć w naszym życiu intelektualnym. Nie tylko dla kronikarskiego obowiązku, wymienić tu należy, niektórych przynajmniej, badaczy i komentatorów dorobku Mariana Zdziechowskiego: Czesław Miłosz, Tomasz Weiss, Zbigniew Kuderowicz, Andrzej Walicki, Wojciech Karpiński, Irena Burzacka, Jan Skoczyński, Marcin Król, Piotr Czartołomy (wymieniam nazwiska badaczy wyłącznie, z wyjątkiem Miłosza, „późno”-powojennych). Nie sposób też nie pamiętać o popularyzatorskiej, bardzo w istocie wruszającej, działalności Stanisława Stommy, osobistego sekretarza Zdziechowskiego w latach trzydziestych<sup>2</sup>.

Wszelako prace wymienionych autorów (abstrahując od ich mniej lub bardziej „naukowej” formy), mniej czy bardziej szczegółowe — pozwalają przeczuć zaledwie doniosłość dzieła autora *Wpływów ro-*

<sup>2</sup> Zob. Cz. Miłosz, *Religijność Zdziechowskiego* (1943), w: *Prywatne obowiązki*, Paryż 1972; T. Weiss, *Od pozytywizmu do mesjanizmu — ewolucja ideowa M. Zdziechowskiego*, W: *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*, red. A. Hochfeldowej i B. Skargi. Wrocław 1972; tenże, *Marian Zdziechowski. 1861—1938*, W: *Obraz Literatury Polskiej, S. V, Literatura okresu Młodej Polski*, T. IV, Kraków 1977; W. Karpiński, *Marian Zdziechowski*, „Znak” 1973, nr 3 (225), przedruk w: *Cień Metternicha. Szkice*, Warszawa 1982; J. Skoczyński, *Marian Zdziechowski wobec niektórych kontrowersji epoki modernizmu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, T. 27 (1981); P. Czartołomy, *Wielkość i tragizm Mariana Zdziechowskiego*, „W drodze” 1979, nr 7; Z. Kuderowicz, *Artyści i historia. Koncepcje historyzoficzne polskiego modernizmu* (Wrocław 1980); J. B., *Metafizyczne zło na scenie dziejów*, „Res publica” 1980/6; „Znak” 1981, nr 4—5 (322—232) — tu szkice: J. Skoczyński, *Pesymizm Zdziechowskiego*; Z. Mocarasa, *Wokół myśli religijno-etycznej Mariana Zdziechowskiego*; M. Król, *Zdziechowski: historyzoficzne przewidywanie przyszłości*; A. Walicki, *Zdziechowski: eschatologia a milenaryzm*; K. Dybczak, *Zdziechowski wobec Kościoła*; S. Stomma, *Marian Zdziechowski — postać i dzieło*; zob. też *Marian Zdziechowski — zapomniany czy żywy? Rozmowa ze Stanisławem Stomą*, „W drodze” 1979/7.

*syjskich na duszę polską*, jej niezwykłość, swoistą monumentalność. Równocześnie — pozwalają także przeczuć ogrom zasadzek czyhających na badacza, zasadzek wynikających z organiczności tego dzieła i jednocześnie jego różnorodności.

Dlatego nie należy, jak sądzę, wyodrębniać z twórczości Mariana Zdziechowskiego tej np. części, która, założmy, dotyczy wyłącznie literatury pięknej, z zastosowaniem naukowych standardów obecnie, *hic et nunc*, w tej mierze obowiązujących. Doprowadzić to może bowiem do radykalnego zubożenia całości i, po prostu zafalszowania jej wagi (nawet owego, analitycznie wyodrębnionego, „literaturoznawczego” segmentu). Słowem, należy wykazać takie samo otwarcie na cudze poglądy, jakie charakteryzowało samego Zdziechowskiego. Zrozumieć wtedy można będzie tajemnicę zadziwiająco szerokiego i pozornie „rozbieżnego” oddziaływania tej niezwykłej indywidualności. Wiadomo przecież, że mocno wpłynął (równocześnie, jeśli o czas historyczny idzie) na myślenie lewicujących żagarystów (Czesław Miłosz, Teodor Bujnicki) i neokonserwatystów skupionych wokół „Buntu Młodych” i „Polityki” Jerzego Giedroycia. Pozwoli to także na uniknięcie jednej jeszcze zasadzki: arbitralnego i nie do końca, moim zdaniem, uprawnionego podziału twórczości Zdziechowskiego na dwie, dychotomiczne części — przedwojenną (rzekomo ważniejszą) i powojenną (rzekomo wyłącznie publicystyczną). Niebezpieczeństwo to świadomie, do granic karykatury niemal, wyostrzam. Wszelako czynię to dlatego, że konsekwencją owego podziału może być, w sprzyjających okolicznościach, teza o reakcyjności, maniakalnej i chorobliwej (a równocześnie — banalnej, w gruncie rzeczy) podejrzliwości Zdziechowskiego i jego niechęci do ideologii „postępowej” lewicy... A przecież powojenna (z naszej perspektywy — międzywojenna) część twórczości Zdziechowskiego, istotnie najczęściej prezentowana w formach publicystycznych — jest tak samo ważnym z a d a n i e m intelektualnym i moralnym, jak poprzednia. Tym bardziej, iż istnieje, bez wątplenia, pewien zwornik twórczości Zdziechowskiego, czynnik decydujący o jej wewnętrznej koherencji. To, co głosił profesor i rektor Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, obecne było, w załączkowej postaci, już w rozmyślaniach studenta dorpackiego uniwersytetu i, tym bardziej, w poglądach prywatnego docenta (ze stopniem profesora) Uniwersytetu Jagiellońskiego i członka „zagranicznego” Akademii Umiejętności w ck Krakowie. Zwornikiem tym jest pesymizm filozoficzny, wpływający ze szczególnej wrażliwości metafizycznej, historiozoficznej i moralnej — czyli problematyka zła. Zdziechowski całe życie powtarzał za św. Janem, że „świat we złem leży”, całe życie zastanawiał się nad pochodzeniem zła, sposobem jego istnienia. Jest to

centralny problem w myśli Zdziechowskiego, na różne sposoby egzemplifikowany, obecny zarówno w pierwszej jego książce (*Mesjaniści i słowianofile*, 1888), jak i w ostatniej, pośmiertnie już, niestety, wydanej (*Widmo przyszłości*, 1939). — problem, dopowiedzieć trzeba, natury tak poznawczej, intelektualnej, jak i moralnej. Stąd, zdarzyło się Zdziechowskiemu wchodzić w konflikt z ortodoksyjną myślą katolicką i hierarchią kościelną (chodzi m. in. o publiczne poparcie, jakiego udzielił, potępionemu przez encyklikę *Pascendi Domini gregis*, modernizmowi katolickiemu), zdarzało się też przeżywać chwilę autentycznego załamania wiary (wstrząsającym świadectwem „tragicznej religijności” Zdziechowskiego jest jego quasi-pamiętnik, swoisty tren, pisany po tragicznej śmierci ukochanego syna, Edmunda, w roku 1916, czy listy — traktaty religijno-filozoficzne Mariana Massoniusa z lata 1934 roku, w których Massonius starał się pomóc Zdziechowskiemu w odzyskaniu równowagi religijnej i „wiary wewnętrznej”...)<sup>3</sup>.

I dalej: uwzględnienie tej problematyki — zwornika dzieła Zdziechowskiego — pozwala także na skorygowanie mniemań, jakoby jego katastrofizm historiozoficzny był jakimś echem Spenglera (by do tego nazwiska się ograniczyć). Jest natomiast chyba tak, iż rozważania nad umieraniem cywilizacji, upadkiem kultur stanowiły naturalny etap w myśleniu Zdziechowskiego. Etap pewnych, uprawnionych przecież, uogólnień. Nawiasem mówiąc — dziwnym byłoby, gdyby ta problematyka, w tych sformułowaniach, nie pojawiła się w twórczości Zdziechowskiego. Wszak Zdziechowski — konserwatysta nie mógł inaczej myśleć o wartościach, nie mógł inaczej reagować na ich śmiertelne zagrożenie...

W wypadku badania i oceny literaturoznawczej części dorobku Zdziechowskiego pamiętać należy o specyficznej, konsekwentnej perspektywie, z jakiej literaturą piękną Zdziechowski się zajmował. Jest to perspektywa historii idei (Zdziechowski negował tezę o autonomiczności dzieła literackiego). Nie należy się więc przy tym spodziewać szczególnie nowatorskiego podejścia metodologicznego Mariana Zdziechowskiego do materii literackiej; łowca literaturoznawczych „smakołyków” nie może tu liczyć na obfitą ucztę. I pod tym względem był bowiem autor *Byrona i jego wieku* świadomie „anachroniczny”, nie reagując na teoretyczne nowinki (choć tyle w tej mierze ciekawego wówczas się działo), założeń metodologicznych i teoretycznych explicite nie wyjawiając (z wyjątkiem np. *Przedmowy* do książki *Mesjaniści i słowianofile*, w której

<sup>3</sup> Listy Massoniusa przechowywane są w Archiwum Uniwersytetu w Wilnie (F 33-190 i F 33-212), Pamiętnik Zdziechowskiego — Archiwum PAN w Warszawie (III — 102, j. 35); te pierwsze opublikował „Znak” (nr 345 z sierpnia 1983).

deklarował się jako zwolennik metody Taine'a i Brandesa, choć Bogiem a prawdą, „tenistą” raczej nie był; w późniejszych dziełach Zdziechowski ograniczał się do podkreślania związków krytyki literackiej z moralnością). Na temat struktury dzieła literackiego Zdziechowski także się nie wypowiadał wprost, mimochodem jakby tylko, z aprobatą przytoczy np. zdanie Stanisława Tarnowskiego, iż o wartości poezji Krasińskiego stanowi fakt, „że jest ona takim komentarzem i ilustracją do historii XIX w., że będą w niej ludzie studiować nasze wyobrażenia i namiętności, nasze złudzenia i wątplenia, nasze stronnictwa”<sup>4</sup>. Słowem — stał obok przemian wewnętrznych, warsztatowych polskiego literaturoznawstwa. Ustalał własną hierarchię zjawisk literackich i twórców, nie zawsze zgodną z opiniami krytyki literackiej czy polonistyki akademickiej. Cenił np. ogromnie Mickiewicza, lecz wyżej jeszcze — Krasińskiego; estetyczne piękności i uroki poezji nie były mu szczególnie bliskie — stąd (choć nie tylko) dość późno dowartościował twórczość Słowackiego.

Marian Zdziechowski żył na przełomie epok, kultur, cywilizacji. Urodzony w okolicach Mińska Litewskiego i wychowany w tradycji patriotycznej i żarliwie katolickiej, wcześniej odczuł ciśnienie myśli rosyjskiej, prawosławnej kultury. Był kuszony przez Rosję. Wszelako ani jej nie uległ, ani jej generalnie nie zignorował. Pewne jej przejawy (np. słowianofilstwo, myśl Sołowjowa) nawet, w pierwszym okresie twórczości, wyraźnie przecenił.<sup>5</sup>

Odwrotny kierunek miało natomiast myślenie Zdziechowskiego o polskim romantyzmie, polskim mesjanizmie romantycznym. Początkowo był on dlań „poetycznym majaczeniem”, „wyrazem rozpaczy” przede wszystkim, później — dostrzegł w nim wartości, które mógł w pełni zaakceptować. Afirmował polski mesjanizm romantyczny w tej postaci, jaką nadał mu Zygmunt Krasiński.<sup>6</sup> Cenił więc Zdziechowski w polskim romantyzmie szczególną jego

<sup>4</sup> *Byron i jego wiek*, T. II, Kraków 1897, s. 464.

<sup>5</sup> Nader pozytywny stosunek Zdziechowskiego do słowianofilstwa wyrażony w książce *Mesjanizm i słowianofilie* (Kraków 1888) może złyrować. Przecież jeszcze krok (i zachowanie konsekwencji i dyscypliny myślowej), a Zdziechowski doszedłby wówczas do tych wniosków, jakie z analizy słowianofilstwa wyciąga np. A. Besançon (*Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris 1977; w przekładzie polskim opublikowany został ważny pod tym względem rozdział: *Edukacja religijna Rosji*, „Znak” 1981, nr 9 (327)). Owego „kroku” zabrakło zapewne z przyczyn nie tyle intelektualnych, co psychologicznych — świadczą o tym późniejsze prace Zdziechowskiego poświęcone tym zagadnieniom: *Od słowianofilstwa do panazjatyizmu* (tytuł jednego z rozdziałów książki *U opoki mesjanizmu*, Lwów 1912).

<sup>6</sup> Na temat stosunku Zdziechowskiego do mesjanizmu zob. T. Weiss, *Od polityki do mesjanizmu...*, op. cit. i J. Skoczyński, *Mesjanizm polski w oczach Mariana Zdziechowskiego*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 1/2 (730/731).

wrażliwość katastroficzną, podziwiał udane próby rozwiązania dylematu bajronizmu (czyli dylematu Zła i Opatrzności) i zdemistyfikowanie bajronowskiego indywidualizmu zaprawionego bezgraniczną pychą, podkreślał romantyczny kult heroizmu moralnego i „nadziei mimo wszystko”, kult czynu moralnego.

Idee Zygmunta Krasińskiego — pesymizm, historiozofię, kult heroizmu i nakaz moralnego doskonalenia się Zdziechowski w pełni afirmował. Śledził pulsowanie tych idei w kulturze, literaturze XIX i XX-wiecznej i wedle tych kryteriów ją oceniał. Więcej — wedle tych samych kryteriów oceniał też praktyczną, zwłaszcza polityczną, działalność człowieka. Za Krasińskim powtarzał: uchrześcijaniajmy politykę, podporządkowujmy ją moralności... Było to przecież wielkie złudzenie wileńskiego uczonego i mędrca [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209)].

Uwagi te, niekiedy rażące oczywistością, poczyniłem, by uzmysłowić, powtórzę raz jeszcze, wielość kontekstów w jakie uwikłana jest myśl Zdziechowskiego. Świadomość tej wielości ani przez chwilę nie może opuszczać badacza dorobku autora *W obliczu końca*, winna być pierwszą i naczelną dyrektywą, dyspozycją czytelniczą przy obcowaniu z jego rozległym dziełem.

Równocześnie, uwagi te stanowiąc mają, w moim zamierzeniu, dyskusję, nawiązanie, komentarz (w małym tylko stopniu polemiczny) do pierwszej książki o Zdziechowskim: Ireny Burzackiej *Ideal a rzeczywistość. O krytyce moralistycznej Mariana Zdziechowskiego* (PWN, Warszawa—Poznań—Toruń 1982 Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego Towarzystwa Naukowego w Toruniu, T. XXIX, Z. 1).

Badając dorobek krytyczny Zdziechowskiego głównie z lat 1882—1916 (a więc od pierwszych jego publikacji na łamach „Ateneum” i „Kraju” po *Gloryfikację pracy, Myśli z pism i o pismach Stanisława Brzozowskiego*, z wyłączeniem tzw. „publicystyki słowiańskiej”), autorka postawiła sobie za zadanie przedstawienie dążeń Zdziechowskiego do „ocalenia kulturotwórczej roli chrześcijaństwa” przejawiających się w „reinterpretacji tradycyjnej katolickiej historiozofii” i w „dążeniu do zachowania bliskiego związku między estetyką, etyką i religią” (s. 10).

Główną, analityczną część książki poprzedziła autorka syntetycznym *Rysem biograficznym* (w którym prostuje szereg nieścisłości i stereotypów oraz, mimo woli, uświadamia konieczność przeprowadzenia dokładniejszych studiów materiałowych związanych z biografią autora *Wizji Krasińskiego*), zakończyła — podsumowaniem *Wobec romantyzmu i najbliższej przyszłości*. Rozdział ten budzi zresztą, na tle pisanej z precyzją i dyscypliną całości, nieco wąt-

pliwości fragmentarycznością i ogólnikowością, pośpiechem w formułowaniu sądów i uogólnień.

Książki Ireny Burzackiej nie można traktować wyłącznie „autotelicznie”, tzn. nie należy jej czytać tylko jako świadectwa umiejętności badawczych i warsztatowych, choć i pod tym względem książka prezentuje niebanalną kulturę metodologiczną i historycznoliteracką (a także „ogólnohumanistyczną”) autorki. Burzacka z dużą swobodą interpretuje myśl Zdziechowskiego, tzn. dokonuje jej weryfikacji historycznej, konfrontuje ją z bogatym kontekstem epoki, oraz nader umiejętnie myśl tę reintegruje i przekłada na współczesne kategorie, na język współczesnej kultury. Jest to największa chyba zaleta książki Burzackiej — dowodzi ona, że odkrywanie Zdziechowskiego ma dzisiaj uzasadnienie nie tylko „rewindykacyjne”, w sensie rekonstruowania prawdziwego obrazu przeszłości i rewaloryzowania dorobku kultury chrześcijańskiej.

Krzysztof Dybciak stwierdził niedawno, że „Większość postulatów Zdziechowskiego została zrealizowana w Kościele posoborowym”<sup>7</sup>. Jeśli uwaga ta nie zawiera retorycznej przesady, znaczy to, że Zdziechowski może być dzisiaj, dla współczesnego człowieka, wiarygodnym rozmówcą, że jego myślenie według wartości (na sposób właściwy dla czasów, w których przyszło mu żyć) jest wciąż aktualne. Książka Burzackiej zdaje się to na różne sposoby potwierdzać: wtedy, gdy autorka analizuje różnorakie przyczyny sprzeciwu Zdziechowskiego wobec ówczesnych struktur instytucjonalnych Kościoła (krytyka teokratycznego autorytaryzmu), gdy przedstawia jego wysiłki mające na celu „uzasadnienie personalistycznego charakteru religii chrześcijańskiej” (s. 33), tęsknoty ekumeniczne<sup>8</sup>...

Wiele z tych wątków myślowych przywołanych i analizowanych przez Burzacką zawarł też Zdziechowski *explicite* w odpowiedzi na ankietę „Przeglądu Powszechnego” („Jakie są szczególniejsze zadania, które katolicyzm u nas w Polsce ma dzisiaj do spełnienia?”) w roku 1906 i powtórzył w pełnym pasji szkicu *Kościół a inteligencja* z roku 1921<sup>9</sup>, gdzie raz jeszcze podjął krytykę skrajnie racjonalistycznego dogmatyzmu i centralizmu Kościoła oraz konieczność zrewaloryzowania i kultywowania zmysłu religijnego.

Nawołując do reformy Kościoła, podkreślał Zdziechowski, że

<sup>7</sup> K. Dybciak, *op. cit.*, s. 512—513.

<sup>8</sup> Trzeba zresztą zauważyć, że (co Zdziechowski akcentował, a Burzacka skrupulatnie odnotowała), projekty modernistycznej reformy Kościoła nie były znów tak rewolucyjne, z perspektywy choćby polskiej myśli romantycznej.

<sup>9</sup> W książce zbiorowej *O naprawę Rzeczypospolitej*, Kraków 1922.



„skłonność do ekskluzywizmu ma ustąpić miejsca i n k l u z y w i z m o w i, wychodząc z zasady, że Kościół jest przede wszystkim życiem, nie zaś doktryną, że w pewnym stopniu do Kościoła należą (...) ci wszyscy, co mają czucie chrześcijańskie, że przeto katolicyzm powinien odczuć, objąć i pogodzić w sobie wszystko, co jest istotnie pięknem, dobrem i prawdą (...). Na tym polegać ma owo skojarzenie zasady autorytetu z miłością, w którym się streszcza odwieczna a najpilniejsza potrzeba Kościoła”<sup>10</sup>.

Burzacka zajmuje się tym okresem działalności Zdziechowskiego, który przypada na epokę Młodej Polski (modernizm). Narzuca się w związku z tym pytanie o charakter związków Zdziechowskiego z Młodą Polską: o udział autora *Byrona i jego wieku* w programotwórczej fazie narodzin modernizmu w literaturze i sztuce<sup>11</sup> w jego wewnętrznych, pełnych antynomii, przemianach<sup>12</sup>. Trudno chyba o udzielenie jednoznacznej odpowiedzi, jaką strategię — by przenieść na nasz teren kategorię Edwarda Balcerzana,<sup>13</sup> — przyjmował Zdziechowski wobec złożonej i zróżnicowanej całości zwanej Młodą Polską: uczestnika, świadka, „inkwizytora”? O nieporozumienia w tej mierze łatwo, jeśli uwzględnić słownik krytyczny Zdziechowskiego — np. pesymizm, nadcześnik, Nirwana etc. — czy rolę recepcji myśli hinduskiej, Schopenhauera, romantyzmu i porównać ze słownikiem młodopolskim, miejscem i funkcją Schopenhauera, buddyzmu, romantyzmu w literaturze młodopolskiej<sup>14</sup>... Dwuznaczności te Burzacka wnikliwie analizuje i zdaje się sytuować Zdziechowskiego w roli antagonisty Młodej Polski. Czy słusznie? Jeśli wziąć pod uwagę fakt, że Zdziechowski usiłował być, bardzo krótko, „uczestnikiem” Młodej Polski (w fazie programotwórczej) i równie krótko co nieuważnie — „świadomie”, to trudno nie zgodzić się z konstatacjami autorki. Jednak zbyt daleko idących wniosków (choćby typologicznych) z tego faktu wyciągać nie wolno. Istniała bowiem, moim zdaniem, swoista równoległość i równoczesność (jeśli nie zapomina się o modernistycznej eschatologii) myślenia Zdziechowskiego i Młodej Polski na

<sup>10</sup> „Przegląd Powszechny” 1906, t. 89, s. 291.

<sup>11</sup> Por. T. Weiss, *Przełom antytypożytywistyczny w Polsce w latach 1880—1890. (Przemiany postaw światopoglądowych i teorii artystycznych)*, Kraków 1966. M. Podraza-Kwiatkowska (oprac. i wybór), *Programy i dyskusje literackie okresu Młodej Polski*. Wrocław 1973.

<sup>12</sup> Por. J. Skoczyński, *Marian Zdziechowski wobec niektórych kontrowersji epoki modernizmu*, op. cit.

<sup>13</sup> E. Balcerzan, *Poezja polska w latach 1939—1965. Część I. Strategie liryczne*, Warszawa 1982.

<sup>14</sup> Por. T. Weiss, *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu. Rekonesans*, Warszawa 1974.

temat pewnych podstawowych zagadnień metafizycznych, antropologicznych, aksjologicznych...

Jeżeli więc uważamy dzisiaj rozmyślania Zdziechowskiego za nadal aktualne, to przecież pamiętać musimy, że także i bolesne, w istocie, rozważania Młodej Polski, nie straciły aktualności. W obu wypadkach mamy do czynienia z bezcennym spadkiem intelektualnym, moralnym: uświadomieniem i sformułowaniem problemów i pytań, wobec których stanął po raz pierwszy (i nadal stoi) człowiek nowoczesnej kultury. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 2 i 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209)].

Marlan Zaczyński

## HISTORIA I SOCJOLOGIA SOCJOLOGII POLSKIEJ

Zainteresowanie Polską, które zrodziło się na Zachodzie w początku lat siedemdziesiątych i którego apogeum przypadło na lata 1980—1982, zaowocowało znaczną liczbą książek, rozpraw i artykułów poświęconych Polsce, jej dziejom, kulturze i sytuacji politycznej (problematyka polska znalazła też zresztą swoje odbicie w najnowszej beletrystyce zachodniej). Ten okazały wolumen najnowszych prac zachodnich dotyczących spraw polskich zawiera oczywiście utwory o różnej wartości i znaczeniu: od opracowań o charakterze informacyjno-propagandowym i wyraźnie koniunkturalnych politycznie po dzieła tak ambitne jak dwutomowa *God's Playground. A History of Poland* Normana Daviesa (Oxford 1981).

Na tym bogatym *continuum* współczesnych prac zachodnich na tematy polskie książka, której zamierzam poświęcić tutaj chwilę uwagi sytuuje się niewątpliwie po stronie dzieła Daviesa. *La formation d'une pensée sociologique* Janiny Markiewicz-Lagneau<sup>1</sup> jest pracą godną uwagi nie tylko w środowisku socjologicznym.

Książka ukazała się w Paryżu na przełomie lat 1982/1983 i jest pierwszym w skali światowej — Polski nie wyłączając — względ-

<sup>1</sup> J. Markiewicz-Lagneau: *La formation d'une pensée sociologique. La société polonaise de l'entre-deux-guerres*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, s. 349.

nie systematycznym wykładem historii socjologii polskiej. Tkwi w tym swoisty paradoks, ale i pewne signum, że studenci i socjologowie francuscy będą mieli obecnie łatwiejszy dostęp do dzieł socjologii polskiej niż studenci polscy. Ci ostatni będą prawdopodobnie nadal studiować głównie socjologię amerykańską i zachodnioeuropejską.

Ale książka Janiny Markiewicz-Lagneau nie jest tylko historią socjologii polskiej. Jest także historią i swoistą analizą społeczeństwa polskiego zwłaszcza okresu międzywojennego. Autorka we Wstępie cytując rumuńskiego filozofa D. Gusti'ego powiada, „że najlepsze wprowadzenie do historii nauki to pokazanie atmosfery, w której ona zrodziła się i rozwinęła” — i zgodnie z tym założeniem opisuje nie tylko socjologię polską, ale i polskie społeczeństwo. Jest to, oczywiście, opis bardzo skrótowy i niepełny, pokazuje jednak dobrze warunki społeczne w jakich rozwijała się — i którymi zajmowała się — socjologia polska. Do opisu tego autorka umiejętnie zresztą wykorzystuje niektóre wyniki badań socjologicznych okresu międzywojennego.

Trzecia warstwa książki — i może dla zawodowego socjologa, a zwłaszcza historyka socjologii najciekawsza — to interesująca socjologiczna analiza procesu formowania się społecznych oraz kulturowych uwarunkowań rozwoju socjologii polskiej, czyli tzw. socjologia socjologii. Ta wielowarstwowość omawianej tu książki, wzbogacona jeszcze rozważaniami z zakresu filozofii i teorii nauki, powoduje, że nie jest ona zbyt łatwa w odbiorze, nadaje jej jednak znamię wysokiej oryginalności.

Książka Janiny Markiewicz-Lagneau składa się jak gdyby z dwóch części. Część pierwsza to właściwa analiza socjologii i społeczeństwa polskiego, część druga — to aneksy i obszerna bibliografia. Zaczniemy przegląd zawartości książki od krótkiego omówienia części drugiej. Jako Aneks I umieszczono biogramy polskich myślicieli społecznych i socjologów, którzy, zdaniem autorki, najsilniej oddziałali na socjologię polską lub też byli najbardziej reprezentatywni dla międzywojennego okresu jej rozwoju. Mamy tutaj notatki lub obszerniejsze omówienia 21 postaci od Kołłątaja i Staszica po Pawła Rybickiego (biogramy ułożone są alfabetycznie). Można by dyskutować z autorką na temat trafności dokonanego wyboru, a zwłaszcza na temat kompletności zaprezentowanej listy. Szczególnie razi brak nazwiska Józefa Supińskiego, którego wielu historyków i socjologów (pierwszym był Gumpłowicz) uważa za ojca socjologii polskiej. O Supińskim nie ma zresztą najmniejszej wzmianki w całej książce — i jest to jeden z jej niewątpliwych braków. Brakiem jest także pominięcie — w biogramach i w całej książce — nazwiska Erazma Majewskiego, którego

główne dzieło *Nauka o cywilizacji* zostało przecież wydane po francusku jeszcze przed pierwszą wojną światową (nawiasem mówiąc cała praca poświęcona jest wyłącznie socjologii instytucjonalnej z pominięciem bogatej przecież w Polsce pozainstytucjonalnej myśli socjologicznej — ale i w takim wypadku oba wymienione nazwiska powinny znaleźć się w książce).

W Aneksie II zamieściła autorka zestaw tabel obrazujących stosunki narodowościowe, społeczno-ekonomiczne, religijne i oświatowe II Rzeczypospolitej. Wreszcie w Aneksie III zamieszczony jest wykaz konkursów, na autobiografie i pamiętniki, organizowanych w Polsce przez rozmaite instytucje socjologiczne w latach 1921—1939. Załączono też tłumaczenia odezów konkursowych czterech wybranych konkursów (konkursu na życiorys robotnika — 1921, konkursu na pamiętniki bezrobotnych — 1931, konkursu na pamiętniki emigrantów — 1936, oraz konkursu na wypowiedzi przedstawicieli młodego pokolenia chłopów — 1937). Książkę zamyka obszerna bibliografia, zawierająca przeszło 250 pozycji około 100 autorów, stanowiąca przegląd dorobku socjologii polskiej.

Wróćmy teraz do pierwszej, zasadniczej części książki. Głównym celem, który postawiła sobie autorka było zaprezentowanie rozwoju socjologii polskiej w trzydziestolecie 1918—1948 (od odzyskania niepodległości do pełnego włączenia Polski do obozu socjalistycznego). Jak już wspominałem, rozwój ten ukazany jest na tle stosunków i historycznych przemian społeczeństwa polskiego tamtego okresu. Autorka ma świadomość, że XX wieczna polska myśl socjologiczna jest mocno zakorzeniona w doświadczeniach narodu zdobytych jeszcze w wieku XIX. Toteż wśród źródeł i inspiracji polskiej socjologii wymienia pisma społeczne Stanisława Staszica, Hugona Kołłątaja, Henryka Kamińskiego, Edwarda Dembowskiego, Joachima Lelewela, Maurycego Mochnackiego. Zaznacza także, że wielka literatura narodowa — a więc utwory Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego — była w tym samym stopniu inspirująca dla socjologii polskiej co dzieła Balzaca i Victora Hugo dla socjologii francuskiej (możemy dodać od siebie, że pewne uboczne niejako utwory naszych wieszczów, np. niektóre listy Krasińskiego, były wręcz mini—rozprawkami socjologicznymi).

Na tym historycznym tle autorka rozpoczyna wykład socjologii polskiej od przedstawienia dzieła Ludwika Gumplowicza oraz dorobku socjalistów polskich, a zwłaszcza Abramowskiego i Krzywickiego (rozdz. 2), aby w następnej części pracy (rozdz. 3 i 4) ukazać rozwój instytucji socjologicznych w Polsce międzywojennej na tle stosunków społecznych, gospodarczych i politycznych II Rzeczypospolitej. Mamy tutaj ciekawe informacje na temat powstawania katedr uniwersyteckich, instytutów i ośrodków badaw-

czych, rozwoju kadry naukowej i badawczej, systemu finansowania badań i ich organizacji, a także interesującą analizę socjologiczną zbiorowości samych socjologów.

Kolejną część pracy (rozdz. 5 i 6) poświęciła autorka zaprezentowaniu dorobku socjologicznego tamtego okresu. Omawia kolejno osiągnięcia socjologii politycznej i gospodarczej, migracji i narodowości, analizy struktury społecznej, socjologię wychowania, religii i miasta. Osobny rozdział przeznaczyła autorka na omówienie wyników badań autobiograficznych i pamiętnikarstwa oraz ukazanie znaczenia tego dorobku socjologii polskiej dla socjologii światowej.

W ostatniej części swojej książki zawarła Janina Markiewicz-Lagneau omówienie teoretycznych osiągnięć socjologii polskiej okresu międzywojennego. Jest tutaj obszerne omówienie teoretycznego dorobku Floriana Znaneckiego oraz Stefana Czarnowskiego, przedstawione są także osiągnięcia polskiej socjologii nauki i wiedzy (głównie prace Rybickiego, Znaneckiego, Ossowskiego, Szczurkiewicza). Książkę kończy bardzo interesujący rozdział poświęcony dziedzictwu socjologii polskiej i jej aktualnemu stanowi.

Ostatni paragraf tego rozdziału poświęciła autorka zagadnieniu międzynarodowego dziedzictwa socjologii polskiej. Pisze, iż chciała się przekonać czy i w jakim stopniu socjologia polska, która przecież tak obficie czerpała inspirację z zachodniej myśli społecznej, „spłaciła swój dług” Zachodowi. W tym celu szukała — pisze — w międzywojennych periodykach socjologicznych francuskich i amerykańskich „echa” socjologii polskiej. Z tą samą myślą przestudiowała również główne prace socjologów zachodnich tamtego okresu. Rezultat był znikomy. Znalazła jedynie cytaty i nawiązania do prac dwóch socjologów polskich: Gumplowicza i Znaneckiego. Taki stan rzeczy może wydawać się oczywisty, gdy się zważy, że właśnie ci dwaj uczeni (obok nich jeszcze tylko Petrzycki) przełamali barierę językową, ogłaszając swoje prace w językach zachodnich. Ale Janina Markiewicz-Lagneau pisze o micie bariery językowej. Są bowiem dzieła Znaneckiego pisane po angielsku, które — zdaniem autorki — są tak samo mało znane na Zachodzie jakby były pisane po polsku. Sama więc dostępność dzieła nie jest czynnikiem decydującym o jego recepcji. Zdaniem autorki istnieją tutaj trzy podstawowe bariery: ekonomiczna, estetyczna i kulturowa, z których największe znaczenie ma ta ostatnia.

Każde dzieło socjologiczne — w przeciwieństwie do np. opracowań z dziedziny fizyki lub matematyki — powstaje w konkretnej, niepowtarzalnej, historycznie i kulturowo określonej rzeczywistości społecznej i może być właściwie zrozumiane i ocenione tylko

przy gruntownej znajomości tej rzeczywistości. Autorka posuwa się nawet do stwierdzenia, że socjolog — jeżeli chce odnieść zagraniczny sukces — musi w pewnym sensie zdradzić swój kraj — napisać swoją pracę jak gdyby na inne, obce zamówienie. Nie oznacza to, oczywiście, że żadna praca socjologa nie może przekroczyć zakłętego kręgu jego historycznie i kulturowo określonego świata. Może się to jednak dokonać tylko wówczas, kiedy obcy odbiorca dzieła zna i rozumie rzeczywistość społeczno-kulturową, w której wyrósł i tkwi jego autor.

Ostatnie zdanie książki, które nawiązuje do dzieła Koyré'go *Etudes d'histoire de la pensée scientifique* brzmi następująco: „(...) Jeżeli jest prawdą, że struktura społeczna XVII-wiecznej Anglii nie może nam wyjaśnić dzieła Newtona, a tym bardziej struktura społeczna Rosji za Mikołaja I nie może rzucić światła na dzieło Łobaczewskiego, to dzieła Gumpłowicza, Czarnowskiego lub Znanieckiego nie można zrozumieć poza Polską, specyfiką jej historii i kultury”.

Wydaje się jednak, że właśnie takie prace jak książka Janiny Markiewicz-Lagneau, która stara się ukazać Zachodowi nie tylko polską myśl socjologiczną, ale przybliżyć mu także polską rzeczywistość dziejowo-społeczną, mogą przyczynić się do zrozumienia w tamtym świecie podstawowego przesłania socjologii polskiej. Byłoby to z pożytkiem dla kultury i przyszłości Zachodu.

Kraków, 2 lutego 1984.

Kazimierz Z. Sowa

## LIBERAŁOWIE I KONSERWATYŚCI W OCZACH OSIATYŃSKIEGO

Książka Wiktora Osiatyńskiego *Współczesny konserwatyzm i liberalizm amerykański*\* wydawałaby się pożyteczna a nawet imponująca, gdyby ograniczyć się tylko do spisu treści i zamieszczonej na końcu bibliografii. Imponująca jest w niej ilość materiału bibliograficznego, ilość nazwisk i przytaczanych poglądów. Imponu-

\* Wiktor Osiatyński: *Współczesny konserwatyzm i liberalizm amerykański*. Warszawa 1984, Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Seria „Współczesne doktryny polityczno-prawne USA”.

jące jest również przemieszanie teorii i empirii, wyników badań socjologicznych, informacji historycznej i rozważań teoretycznych. Pożyteczną stroną tej książki wydawałby się zaś sam fakt jej wydania. Do tej pory nie było osobnej, szczegółowej monografii amerykańskiej myśli politycznej, mimo że sama myśl przenikała do Polski przez tłumaczenia, pośrednie relacje i przez oryginalne źródła przywożone z zagranicy, zyskując sobie nawet pewną reputację. Warto nadmienić, że książka Osiatyńskiego jest ciągiem dalszym wydanej jednocześnie *Ewolucji amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*, z którą stanowić ma wyczerpującą historię głównych amerykańskich doktryn politycznych. Sam autor jest więc pierwszym, który polskiej kulturze dostarczył syntezy amerykańskiej myśli i który z tego powodu wziął na siebie odpowiedzialność za to, przez jaką perspektywę poznawczą polski czytelnik będzie oglądał amerykański liberalizm i konserwatyzm.

Książka zaczyna się od omówienia konserwatywnej reakcji na politykę New Dealu Roosevelta, a następnie prezentuje teorie konserwatywne powstałe w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Najszerzej przedstawiona jest koncepcja Hayeka, nieco mniej obszernie teorie Russella Kirka, Williama Buckleya, Willmoore Kendalla, Petera Vierecka, Clintona Rossitera i innych. Druga część książki poświęcona jest analizie koncepcji liberalnych, m.in. Arthura Schlesingera Jr., Waltera Lippmanna, Reinholda Niebuhra, Johna K. Galbraitha, Daniela Bella, Zbigniewa Brzezińskiego. Zarówno część liberalna jak i konserwatywna zawierają dłuższe rozdziały mówiące o politycznych programach, o partiach, o wyborach prezydenckich, o obywatelskich i społecznych organizacjach, o społecznych i kulturowych procesach. W dwudziestostronicowym *Zakończeniu* Osiatyński charakteryzuje poglądy neokonserwatyistów, współczesnej bardzo wpływowej grupy intelektualnej w Stanach Zjednoczonych. Praca kończy się podsumowaniem historii myśli amerykańskiej, w tym również okresu osiemnasto- i dziewiętnastowiecznego, omówionego w *Ewolucji amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*.

Teza, którą Osiatyński próbuje uzasadnić w swojej książce, da się streścić następująco. Liberalizm i konserwatyzm amerykański są teoriami posiadającymi pewne wartości w kwestiach szczegółowych, natomiast w całości są błędne, generalnie nieprzydatne i anachroniczne. Krytyka autora nie omija żadnego konserwatyisty ani prawie żadnego liberała. Wszyscy oni popełniają ten sam błąd, polegający na złym odczytaniu rzeczywistości społecznej, powodującym popadnięcie w naiwność, utopijność bądź *wishful thinking*. I tak, „Hayek nie wykroczył poza granice osiemnastego i dziewiętnastego wieku” (62), Rossiter proponuje rozwiązanie,

któremu „przeczy całe doświadczenie historyczne” (114), Schlesinger „nie dostrzega uwarunkowań klasowych” (184), Galbraith „nie zdołał wykroczyć poza tradycyjną myśl liberalną” (235), a koncepcja Tofflera „stanowi krok wsteczny do teorii (...) Galbraitha” (367). Jeżeli chodzi o cały współczesny liberalizm, to „w obliczu postępowych procesów zachodzących w całym świecie bezpośrednio po wojnie, z całą siłą ujawnił się (jego) rzeczywisty charakter (...) jako obrońcy interesów przede wszystkim burżuazji, a ostrze jego ofensywy ideologicznej zostało skierowane przeciwko komunizmowi” (178). Z diagnozy swojej wyciąga Osiatyński pewne wnioski. Na przykład twierdzi, że rosnące „poczucie rozbieżności między oficjalnymi ideałami amerykańskimi a praktycznymi efektami rządów obecnej oligarchii państwowo-politycznej powoduje stały wzrost atrakcyjności społecznej doktryn wykraczających poza dotychczasowe ramy ideologii burżuazyjnej” (427). W ostatnich fragmentach książki stwierdza, że obecny wzrost znaczenia konserwatyzmu może mieć rewolucyjne implikacje dla Ameryki przez spowodowanie rozłamu w *consensusie* liberalno-centrowym i drastyczne spotęgowanie różnic między dwiema stronami politycznego *spectrum*.

Surowa ocena liberalizmu i konserwatyzmu nie byłaby niczym nagannym ani zaskakującym, gdyby wspierała ją konsekwentna, wyczerpująca i oryginalna argumentacja. Otóż wadą książki Osiatyńskiego — i to twierdzą, że wadą dyskwalifikującą — jest brak takiej argumentacji. Jego synteza myśli amerykańskiej jest nieuporządkowana i powierzchowna, argumenty nie mają większej wartości, a obszerna bibliografia nie spełnia żadnej funkcji. Konstrukcja książki sprawia takie wrażenie, jakby autor brał z półki kolejne pozycje bibliograficzne, streszczał je pobieżnie i niedokładnie, a następnie opatrywał krótkim komentarzem krytycznym, zwykle takim samym i sprowadzającym się do tego, że omawiany myśliciel popadł w sprzeczności, czegoś nie dostrzegł i uległ ideologicznym złudzeniom. Cechą charakteryzującą wywód Osiatyńskiego jest arogancja i to arogancja wobec przedstawionych koncepcji, wobec wymogów racjonalnego dyskursu i wobec czytelników. Większość liberałów i konserwatystów, w interpretacji Osiatyńskiego, wydaje się cierpieć na intelektualną ślepotę, gdyż niezdolni są dostrzegać prawd oczywistych, natomiast uparcie zaciemniają i komplikują to, o czym wie każde dziecko. Propozycje Hayeka charakteryzuje „oczywista utopijność” (61), teoria Bella jest „jeszcze jedną polityczną utopią” (351), teoria Brzezińskiego „jeszcze jedną wzniosłą utopią” (361), koncepcja Kirka „z jednej strony, niespójna, z drugiej zaś, utopijna” (83). Schlesinger nie dostrzegł, że „państwo kapitalistyczne jest państwem kapitalistycz-



nym" (184), ale zmierzał do „zmniejszenia wątpliwości społeczeństwa co do doskonałości kapitalistycznego systemu” (185). Hayek „skrupulatnie pomija” pewne problemy, „ponieważ ich szczegółowe rozważenie mogłoby ujawnić szersze podłoże ideologiczne jego koncepcji” (62). Żeby nie było wątpliwości, Osiatyński wyjaśnia, że „Hayek stał się głównym obrońcą oligarchii kapitału, stworzonej przez dziewiętnastowieczne warunki i pragnącej ich utrzymania w celu własnych, egoistycznych interesów”. Grupa neokonserwatystów zaś, mimo że reprezentująca kierunek „niezwykle intelektualny” (447) ma też podejrzaną intencję, bo „znalazła się sama blisko władzy i z kolei (...) jest niechętnie nastawiona do zagrażających tej władzy roszczeń demokratycznych” (446). W sumie, konserwatyści nie rozumieją rynku, liberałowie nie rozumieją państwa, a wszyscy oni nie rozumieją kapitalizmu, choć całe to rozumienie, tak jak przedstawia je Osiatyński, jest oczywiście dla każdego polskiego ucznia po pierwszej lekcji wychowania obywatelskiego. Jeżeli amerykańscy uczeni tego nie wiedzą, to dlatego, że są utopijni (co może oznaczać połączenie głupoty z naiwnością), albo mają skrytą intencję obrony pewnych niekzemnych interesów pewnych niekzemnych grup.

Można się zastanowić, jaki sens ma pisanie historii myśli przy takim podejściu do teorii politycznych Ameryki i do kapitalizmu w szczególności. Co można napisać o myśli obrońców wolnego rynku, jeżeli uznaje się na wstępie, że odrodzenie rynkowe to „niespotykana akcja propagandowa businessu” (36). Teoretycznie, sens taki można by widzieć w dostarczeniu warstwy opisowej. Niezależnie od tego, czym narzędziem jest Hayek, interesującą wszak może być sama rekonstrukcja jego teorii i rozważania na temat relacji między wolnością i planowaniem. Ale i tu książka Osiatyńskiego niczego nie oferuje, gdyż odrzucona jest od razu teza o szkodliwości planowania i przemilczane wszystkie empiryczne argumenty Hayeka a także większość argumentów teoretycznych.

Arogancja autora widoczna jest również w strukturze tematu, a właściwie w pretensji, że taka struktura została przez niego zbudowana. Na przykład, konserwatyzm klasyfikuje on według następujących haseł: „nowy”, „etyczny”, antykomunistyczny (tym razem nie wiedzieć czemu bez cudzysłowu), „negatywny”, „pozytywny”, „oświecony”. Podział ten nie ma sensu, ponieważ nie stoi za nim żadne logiczne ani merytoryczne kryterium. Jedyłą racją jego może być tylko to, że pokrywa on arbitralny wybór omawianych w każdym haśle autorów. Podobny pozór klasyfikacji znajdziemy w części drugiej książki traktującej o liberalizmie.

Gorszym od tego przejawem arogancji jest niedbałość, do granic dezinformacji, traktowanie autorów, zwłaszcza takich, którzy są

w Polsce mało znani. Ofiarą tego padł między innymi Reinhold Niebuhr, którego Osiatyński słusznie nazywa „jednym z najwybitniejszych i najbardziej znanych dwudziestowiecznych filozofów amerykańskich” (192). Z relacji Osiatyńskiego nie wiadomo jednak, dlaczego Niebuhr był tak wielki, bo wspomina się tylko jego jeden dość banalny pogląd, a mianowicie to, że człowiek jest z natury grzeszny. Pogląd ten na dodatek spotyka się z krytyką, co jest mało twórcze, jako że trudno wymagać od teologa protestanckiego, jakim był Niebuhr, by przypisywał człowiekowi inną naturę. W przypisie (193) Osiatyński przyznaje się, że referuje Niebuhra z drugiej ręki, ale nie przeszkadza mu to uznać koncepcji, której nie przedstawił za „bardzo mętłą” (197).

Inną ofiarą jest Willmoore Kendall, mniej sławny od Niebuhra, konserwatywny filozof polityczny. Informacja o nim jest nieco lepsza, zaczerpnięta z jednej książki, choć oczywiście konkluduje ją uwaga — jakże mogło być inaczej? — o „poważnej sprzeczności koncepcji Kendalla”, „propagandowych sztuczkach” i o tym, że „cała koncepcja miała przede wszystkim propagandowy charakter, w niewysokim stopniu spełniający wymogi stawiane teorii społecznej” (94). Osiatyński nie wspomina, że Kendall ma poza „sztuczkami” inne jeszcze zalety. Był autorem bardzo znanej książki o Locke’u rewidującej dotychczasową jego interpretację jako rzecznika indywidualizmu, był twórcą kontrowersyjnych interpretacji niektórych dialogów Platona, był razem z George’em Careyem autorem książki *The Basic Symbols of the American Political Tradition*, będącej jak dotąd najpełniejszą próbą konserwatywnego odczytania tradycji amerykańskiej. Podstawowa myśl Kendalla zmierzała do pogodzenia koncepcji rządów większości z prawem naturalnym — „poważna sprzeczność”, jak pisze Osiatyński, nie starając się nawet zagłębić w zawilości argumentacji.

Warto wspomnieć jeszcze o jednej ofierze. Jest nią John Rawls, profesor filozofii w Harvardzie, autor książki *A Theory of Justice* (która znowu omówiona jest pod bezsensownym nagłówkiem „liberalizm ideologiczny”). Dzieło Rawlsa jest jedną z najbardziej znanych i dyskutowanych książek z analitycznej filozofii politycznej, opublikowanych na Zachodzie w latach siedemdziesiątych. Książka jest gruba, niesłychanie hermetycznie napisana, o argumentacji bardzo technicznej i sformalizowanej. Osiatyński streszcza ją na czterech stronach, ale znowu nie z pierwszej ręki, choć tym razem do tego się nie przyznaje. Rekonstrukcja wywodu jest dokładnym, często dosłownym powtórzeniem, łącznym z cytatami z Rawlsa, z artykułu Daniela Bella (tego samego, który kilkadziesiąt stron dalej okazuje się być „jeszcze jednym utopistą”), a później opublikowanego w książce *The Coming of Post Industrial*

*Society*. Rzecz jest o tyle paradoksalna, że Bell, jak wszyscy neokonserwatyści, zrobił z Rawlsa egalitarianina, przeciw czemu protestowali intelektualiści lewicowi uznając to za zniekształcenie kunsztownej koncepcji sprawiedliwości filozofa z Harvardu. Osiatyński, krytyk konserwatystów, powtarzając interpretację za Bellem podpisał się zatem nieświadomie pod tą zniekształconą przez konserwatystów wersją.

Książka Rawlsa, która stała się na Zachodzie przedmiotem licznych studiów teoretycznych bywa często wymieniana w relacji do innej książki *Anarchy, State and Utopia*, napisanej również przez profesora filozofii w Harvardzie, Roberta Nozicka. O ile Rawls bronił sprawiedliwości dystrybtywnej, o tyle Nozick przy pomocy podobnej analitycznej metody filozofowania bronił teorii sprawiedliwości wolnorynkowej. Obu autorów wymienia się razem, bo proponują oni alternatywne koncepcje wsparte w obu wypadkach na antyutylitarystycznych założeniach. Byłoby rzeczą niezwykle interesującą wskazać, dlaczego przy podobnej metodzie i wspólnej niechęci do utilitaryzmu, obaj dochodzą do różnych wniosków (pomijając oczywiście fakt, że Nozick może być na usługach wielkiego biznesu). Osiatyński nie wspomina o dziele Nozicka, co zważywszy na rangę tej książki jest wyjątkowo rażące.

Oprócz wad dużych, monografia Osiatyńskiego ma jeszcze wiele wad małych. Są błędy w pisowni (Simons a nie Simmons, Burke'a a nie Burkego, busing a nie bussing), są błędy informacyjne (ojcem duchowym libertarianów jest von Mises a nie Hayek; Rothbard nie jest konserwatystą tylko najbardziej znanym w Ameryce libertarianinem; centrum libertarianizmu to Cato Institute w San Francisco; Novak to nie jest żaden „intelektualny przywódca ruchu mniejszości etnicznych”). Są również poważne opuszczenia, które jak się wydaje są pochodną braku sensownej struktury organizacyjnej książki. Nie wymienia się tak znaczących konserwatystów jak Richard M. Weaver czy Francis G. Wilson. Najbardziej zadziwiającym jest pominięcie dwóch najwybitniejszych filozofów konserwatywnych w Ameryce — Leo Straussa i Erica Voegelina.

Swoistym perigeum książki jest *Zakończenie* mające być prezentacją myśli neokonserwatywnej. Otóż nie jest to wcale prezentacja, a już na pewno nie prezentacja myśli. Autor znowu polega na wiedzy z drugiej ręki; tym razem powołuje się na pracę Steinfelsa *The Neoconservatives*, pracę oczywiście o kilka klas lepszą od książki Osiatyńskiego, ale niestety pełną argumentów ad personam. Najbardziej irytujące jest to, że rozdział ten jest pozbawiony jakichkolwiek informacji o tym, co pisali konserwatyści, natomiast dużo jest o tym, że to co pisali „razi ubóstwem myślowym”, oraz że stanowi to „ideologię kapitalizmu wielkich korpo-

racji" (449). Nie ma przytoczonego ani jednego argumentu Nathana Glazera na temat sporu o Affirmative Action, ani jednego zdania na temat koncepcji Thomasa Sowell'a mówiącej o rozwoju amerykańskich mniejszości, ani słowa o rozważaniach Kristola i Bella o antagonizmie między kulturą a kapitalizmem. Nie wspomina się o tym co pisze o zjawisku przestępczości James Q. Wilson, ani o tym jak próbują znaleźć religijny wymiar kapitalizmu Berger i Novak. W rozdziale o neokonserwatystach Osiatyński daje im odpór pryncypialnie, nie troszcząc się wcale o racje i argumenty, ignorując w sposób arogancki cały aspekt informacyjny i dyskursywny.

Z całego tego zabiegu nie tylko nie wyłaniają się poszczególne kwestie i poszczególne sylwetki neokonserwatystów, ale także gine ogólna wymowa ich filozofii politycznej, a zwłaszcza te aspekty, które stanowią przenikliwą diagnozę współczesnego świata. Neokonserwatystów łączy przekonanie, że żyjemy w epoce wielkiego rozczarowania, gdy wszystkie wspaniałe pomysły wielkich reform i ostatecznych rozwiązań zostały już wypróbowane, przynosząc rezultaty mniej lub bardziej żałosne. Żyjemy w epoce, gdzie musimy wybierać rozwiązania cząstkowe, bez nadziei, że uzyskają one powszechną aprobatę. Jak pogodzić demokratyczną strukturę państwa z obroną przeciw wrogom demokracji? Jak pogodzić produktywny mechanizm rynkowy z powszechnym pragnieniem równości? Jak dokonać redystrybucji dóbr, by nie zniszczyć siły produkcyjnej społeczeństwa? Jak prowadzić politykę altruizmu społecznego, by nie była ona kapryśna i demoralizująca? Jak utrzymać pluralizm i tolerancję zachowując tożsamość kulturową? Jak pogodzić zasobność ekonomiczną z intensywnym życiem duchowym? Jak pogodzić wolność z moralnością? Na wszystkie te pytania, twierdzą neokonserwatyści, nie ma i nie może być jednoznacznej odpowiedzi. Poczucie wyższości, jakie emanuje z każdej strony książki Osiatyńskiego wskazywałoby, że w przeciwieństwie do neokonserwatystów, autor posiada odpowiedzi na te problemy. Interesującym byłoby wiedzieć, czemu wiedza ta została przed czytelnikiem zatajona.

Pierwsza polska monografia amerykańskiego liberalizmu i konserwatyzmu jest więc zła, i to zła w sposób niewybaczalny. Nie ma wartości poznawczych, nie ma wartości interpretacyjnych, nie ma wartości analitycznych. Jest to kolejna zła książka z dziedziny, która przez ostatnie dziesięciolecie nie miała szczęścia ani do monografa ani do mecenasa.

# NADZIEJE I ZŁUDZENIA PROGRESYWIZMU O KSIĄŻCE BARBARY WARD

PIW wydał w serii „Biblioteka Myśli Współczesnej” książkę Barbary Ward *Dom człowieka*. Stałym czytelnikom „Znaku” postać autorki powinna być znana. W latach sześćdziesiątych „Znak” opublikował dwa jej teksty: w numerze 149 z 1966 roku wypowiedź na Konferencji Światowej Rady Kościołów w Genewie, oraz w numerze 160 (1967) artykuł pt. *Cztery rewolucje*. W numerze 330 (1982) ukazało się wspomnienie pośmiertne pióra dominikanina Bernarda Lambert. Mimo to warto może z okazji wydania pierwszej jej książki w Polsce przypomnieć w paru słowach jej sylwetkę. Była ona zarazem niezwykle i charakterystyczna dla intelektualnego świata Europy Zachodniej. Barbara Mary Jackson (tak się naprawdę nazywała) zdobyła — jeszcze w okresie przedwojennym — bogate i wszechstronne wykształcenie. Studiowała między innymi na Sorbonie i w Oxfordzie. Ukończyła studia w zakresie filozofii, nauk politycznych i ekonomii. Jej dalsza działalność była nie mniej bogata. Wieleś funkcji, stanowisk i działań, które podejmowała, mogłyby z powodzeniem wypełnić kilka życiorysów. Była wykładowcą uniwersyteckim, zastępcą redaktora naczelnego pisma „The Economist”, członkiem rady nadzorczej BBC, sekretarzem katolickiego Ruchu Antyfaszystowskiego, sekretarzem Papieskiej Komisji „Justitia et Pax”, prezesem Międzynarodowego Instytutu do Spraw Środowiska i Rozwoju. Działała ponadto w szeregu innych instytucji. Brała czynny i znaczący udział w wielkich konferencjach organizowanych przez ONZ: — w 1972 r. w Sztokholmie na temat degradacji środowiska; — w 1974 r. w Bukareszcie na temat problemów demograficznych; — w 1974 r. w Rzymie na temat sytuacji żywnościowej w świecie; — w 1975 r. w Meksyku o sytuacji kobiety; — w 1976 r. w Vancouverze na temat osiedli ludzkich.

Z zaszczytów, jakimi ją obdarzono, wypada wymienić, obok licznych doktoratów *honoris causa*, tytuł Damy Imperium Brytyjskiego i honorowe członkostwo brytyjskiej Partii Pracy. Aby uzupełnić ten mini-przegląd jej dokonań, należałoby jeszcze przytoczyć co najmniej 14 tytułów książek które wyszły spod jej ręki. (Zainteresowanych odsyłam do 330-tego numeru „Znaku”).

Niezwykłość postaci Barbary Ward polega więc na wielkości

wysiłku i różnorodności działań podejmowanych przez nią w imię polepszenia ziemskiego bytu milionów ludzi. Tymi względami kierowała się działając w licznych organizacjach katolickich (czy ogólniej religijnych), poczynając od radykalnej Katolickiej Gildii Społecznej, a kończąc na wystąpieniach na Synodzie Biskupów. Te same motywy skłoniły ją do uczestniczenia w pracach ONZ, a w szczególności do sporządzania na zlecenie tej organizacji „raportów specjalnych”. *Dom człowieka* jest jednym z nich — został przygotowany na konferencję „Habitat” w Vancouver. Jest to książka przedstawiająca liczne kłopoty ludzkości z postępującą urbanizacją współczesnego świata. Wielomilionowe miasta nie są w stanie zaspokoić wszystkich potrzeb mieszkańców. Eksplozja urbanistyczna ostatnich lat doprowadza już nie tylko do dysfunkcji wielkich skupisk miejskich, ale grozi katastrofą ekologiczną, ekonomiczną i społeczną. Niszczące zdrowie całych populacji zanieczyszczenie środowiska, niemożliwość zapewnienia sprawnej komunikacji, brak pracy i brak mieszkań, przy coraz bardziej ograniczającym się polu manewru wynikającym z drastycznego zmniejszania się zasobów surowców, energii i wolnej do zagospodarowania przestrzeni w mieście stwarza realne zagrożenie. Barbara Ward upomina się o zapewnienie wszystkim podstawowego minimum. Przykładowo zapewnienie minimum czystej wody do picia pozwoliłoby uniknąć wielu epidemii i licznych chorób przewodu pokarmowego w milionowych miastach Azji. Domaga się pomocy państwa w budownictwie, a w szczególności ograniczenia wzrostu cen parcel budowlanych. Domaga się jeśli nie likwidacji, to znacznego ograniczenia motoryzacji indywidualnej na rzecz komunikacji masowej. Drażni ją, że drogi i parkingi pokrywają tak znaczną powierzchnię miasta. Jest szczególnym wrogiem segregacji mieszkaniowej, co poza niesprawiedliwością powoduje nadmierną a niekoncepcyjną ruchliwość ludzi dojeżdżających z domu do pracy.

Uważa że w mieście kumulują się wszystkie światowe problemy związane z brakiem żywności, energii i pracy. Jednym z kluczy do rozwiązania tych problemów w krajach zacofanych jest oczywiście ich rozwój gospodarczy. Barbara Ward wypowiada na ten temat znaną ale może warta przypomnienia uwagę. Krytykuje ona rządy usiłujące za wszelką cenę industrializować swój kraj. Okazało się bowiem, że kapitałochłonne huty i fabryki wymagające dużej ilości surowców nie są już dzisiaj wyznacznikiem postępu, tak jak to było kilkadziesiąt lat temu w Europie, a stają się na ogół ciężkim balastem dla gospodarki. Nowoczesny rozwój krajów biednych i zacofanych niekoniecznie musi polegać na wytwarzaniu najnowocześniejszych produktów i stosowaniu najnowszych,

licencjonowanych zazwyczaj technologii w niewielu wybranych dziedzinach, co odbija się w niedoinwestowaniu i postępującym upadku innych sektorów gospodarki. Szczególnie niebezpieczne są takie sytuacje, gdzie rolnictwo staje się sektorem upośledzonym, gdzie rozwój przemysłu powoduje nadmierną ucieczkę do miast ludzi zajmujących się do tej pory uprawą roli, gdzie w efekcie takiego uprzemysłowienia zachodzi konieczność importowania żywności.

Pewnym mankamentem tych rozważań jest brak pozytywnych przykładów i ich analizy — myślę o krajach, które bez znacznych zasobów surowców i bogactw mineralnych potrafiły zapewnić swym obywatelom godny poziom życia rozwijając gospodarkę do poziomu porównywalnego z przeciętnymi krajami europejskimi (np. Korea Południowa).

Styl pisarstwa Barbary Ward jest niezwykle sugestywny i niezręcznie trafnie oddający nasze obawy:

„Pomyślmy teraz przez chwilę o tych wszystkich zanieczyszczeniach — o ciężkim, przesłoniętym sadzą niebie, o wodzie zbyt cuchnącej, by móc w niej pływać, o plażach i pięknych zakątkach zarzuconych papierami i butelkami z tworzyw sztucznych, o przykrych dla oczu złomowiskach, o jeziorach pociemniałych od wypływających na powierzchnię substancji, o ujściach rzek wyrzucających żółte plamy daleko w morze. Dodajmy do tego hałas — nieustanne wycie ruchu ulicznego, życie pod korytarzem powietrznym ruchliwego lotniska, mielenie śmieci o wczesnych godzinach porannych, równomierny łomot kafarów przypominający serie z karabinu maszynowego, zgiełk wydawany przez świdy pneumatyczne, rock and roll albo Bach o natężeniu 115 decybeli, dolatujący z sąsiedniego mieszkania. Pamiętajmy o owej dysharmonii — zatłoczone ulice, kszuszące się od spalin drogi przelotowe rozrywające ludzkie osiedla jak połamane domki dla lalek, wieżowce budowane nie na ludzką skalę i wrażliwość, pustynie z betonu i asfaltu, tereny oczekujące rozbiórki z wypatroszoną połową nędznego bloku mieszkalnego i nieszczęsnymi rozbitkami ludzkości, uczepionymi tego co pozostało z ich nadających się niggdy do zamieszkania domów. Nie jest to kompletny obraz. Jest to jego cząstka — ale nawet ona z pewnością wywoła zdumienie pomieszczone ze zgrozą, że społeczeństwa tak bogate pozostawiają po sobie tak wiele śladów nędzy i upadku”. Obraz ten nie musi ograniczać się wyłącznie do społeczeństw najbogatszych.

Barbara Ward mimo tak pesymistycznych wizji dostrzega przesłanki do optymizmu. Po pierwsze dlatego, że ludzkość ma potencjalne możliwości — jest w stanie zahamować ten bieg ku przepaści. Po drugie dlatego, że ludzie zaczynają sobie zdawać sprawę

z istniejących zagrożeń i podejmują na ten temat pierwsze poważne dyskusje.

Problemy związane z rozwojem cywilizacyjnym jednych i niedorozwojem drugich od dawna były przedmiotem uwagi i zainteresowań ideologów, polityków, intelektualistów i propagandzistów. Wielu z nich jednak interesowało nie tyle rozwiązanie trudności, ile zdyskontowanie ich na rzecz swojej kariery politycznej, intelektualnej, społecznej, swojej koncepcji ideologicznej, swojej partii itd. Dla jednych dogodnym środkiem perswazji było straszenie katastrofą, inni woleli obiecywać łatwe zbawienie.

Autorkę *Domu człowieka*, ze względu na rozmiar przedstawionych przez nią zagrożeń czyhających na ludzkość w niezbyt odległej przyszłości, należałoby zaliczyć do tych którzy wolą straszyć. Z kolei niewiarygodnie proste pomysły uzdrowienia niektórych dziedzin życia miejskiego stawiają ją pomiędzy zawsze dysponującymi plikiem gotowych recept odnowicielami tego świata. Nie wydaje się jednak aby pisząc swoją książkę stosowała ona propagandową metodę „kija i marchewki” w celu innym niż pobudzenie zainteresowania ważkimi przecież i trudnymi problemami społeczności miejskich. Na pewno nie jest ona w swojej pracy rzeczniczką jakiejś partii, czy konkretnego systemu politycznego. Jest intelektualistką zainteresowaną w jak najlepszym rozpoznaniu i rozwiązaniu istniejących trudności. Niemniej jednak większość propozycji i sposobów uporania się z tymi problemami zdrada — siłą rzeczy — system wartości, czy sposób wartościowania autorki. Najogólniej system ten można określić słowem „progresywizm”.

Lata sześćdziesiąte na Zachodzie były okresem nieprzerwanego — od czasu wojny — wzrostu gospodarczego. Rodziło to powszechny optymizm i wzmagало wiarę w możliwości człowieka. Optymizm ten podzielało liczne grono intelektualistów. Równocześnie pojawiły się pierwsze pytania o granice tego wzrostu, o cenę jaką przyjdzie ludzkości zapłacić w przyszłości, jeżeli kraje uprzemysłowione dalej będą podążać tą drogą. Drugim czynnikiem zakłócającym dobre samopoczucie społeczeństw Zachodu były wielkie obszary niedzy w krajach III świata. Prostem wnioskiem z tej sytuacji był pogląd, że postęp i osiągnięcia cywilizacyjne Zachodu należy upowszechnić. Ale jak? Tu wreszcie trafiły na podatny grunt od dawna znane i przetrawiane teorie zaprowadzenia takiego ładu społecznego, który gwarantowałby sprawiedliwość społeczną i skutecznie realizował rozwój gospodarczy. Tego najbardziej w krajach zacofanych brakowało. Teorie te, bądź niektóre ich elementy w różnych zestawach i o różnym natężeniu radykalizmu stawały się w kręgach intelektualnych coraz bardziej po-



pularne. Tak wykształcił się pewien syndrom popularnych w owym czasie poglądów, idei, wartości nazwany tu progresywizmem. Nie jest to żadna konkretna ideologia, czy zorganizowany ruch społeczny. Ot po prostu fala czy — jak kto woli — moda intelektualna. Moda, która nie przebrzmiała do dzisiaj.

A oto niektóre z bardziej charakterystycznych elementów progresywizmu. Pierwszą cechą, do której nawiązuje nazwa, jest kult postępu i to nierzadko zarówno tego który się dokonał, jak i tego który szczęśliwie rozwiąże w przyszłości wszystkie nasze problemy. Drugim zasadniczym elementem jest dążenie do realizacji za wszelką cenę idei sprawiedliwości społecznej — zbyt często utożsamianej z równością. Kolejnym punktem może być sposób rozumienia godności ludzkiej — niemal wyłącznie w kategoriach materialnego zabezpieczenia jednostek. Dalszą charakterystyczną cechą myśli progresywnej jest niebywała łatwość, z jaką przyznaje ona państwu liczne uprawnienia do realizacji swoich idei. Państwo ma być głównym podmiotem realizującym wymarzone cele przy użyciu wszystkich swoich środków. W sferze gospodarczej oznacza to nacjonalizację przemysłu, centralne planowanie, zarządzanie gospodarką metodą nakazów i zakazów, wysokie opodatkowanie.

Trudno w tak niewielkim tekście poświęconym zasadniczo innemu tematowi przedstawić cały świat idei progresywnych z jego licznymi meandrami, odgałęzieniami i opcjami ideologiczno-politycznymi. Warto może tylko zwrócić jeszcze uwagę na niektóre z wartości przez progresywidów niezbyt cenionych. W sytuacji, w której realizowana przez państwo idea sprawiedliwości społecznej staje w konflikcie z zasadą wolności człowieka, progresywiści są gotowi odrzucić tę drugą wartość. Również, w imię wyższych racji, są w stanie wyrzec się prawdy i wolności jej głoszenia. Podobnie rzecz się ma z demokracją. Jej nieskuteczność i mała operatywność jakby ich drażniła. Być może doświadczając tych wartości na co dzień i odczuwając ich mankamenty w życiu społecznym są skłonni do łatwej z nich rezygnacji, traktując je jako pewien rodzaj luksusu, którego można się ewentualnie wyrzec, jeżeli tego wymaga wyższa konieczność.

Jeśli można mówić o progresywizmie Barbary Ward, to na pewno nie jest on z gatunku radykalnych. Niemniej deklaruje ona wielokrotnie swoje przywiązanie do idei sprawiedliwości społecznej i równości — nawet za dość dużą cenę. Głównymi instrumentami realizacji sprawiedliwości, równości i postępu mają być centralne planowanie i wysokie opodatkowanie. Wiara Barbary Ward we wszechmoc planowania jest tak mocna, że nie cofa się ona przed stwierdzeniem iż „Stać nas na to by stwarzać świat”. Pisze ona na ten temat między innymi: „Społeczeństwa rynkowe mo-

głyby również dostrzec, że przy wszystkich narzekaniach na lokalne usługi i udogodnienia w krajach o gospodarce planowej — segregacja mieszkaniowa nie występuje tam jako przedmiot krytyki” i jakby w uzupełnieniu pisze na temat planowej gospodarki mieszkaniowej w innym miejscu:

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209)].

Jeżeli przyjąć, że zasadą polityki planowej jest ograniczenie konsumpcji, to jest to zdanie prawdziwe, natomiast nie przypisywałbym w tym wypadku rozwoju motoryzacji naciskom konsumentów, prędzej już, by użyć marksistowskich określeń — poziomowi sił wytwórczych.

Mimo takiego uznania dla roli centralnego planisty Barbara Ward uważa że wszelkie plany winne być uzgadniane z zainteresowanymi. Jeśli planuje się np. budowę jakiegoś obiektu na danym terenie, lokalna społeczność powinna ten projekt zaakceptować. Nie można nikogo uszczęśliwiać na siłę.

Drugim, najważniejszym narzędziem realizowania sprawiedliwości ma być system wysokich podatków. Uzyskane w ten sposób i powierzone państwu fundusze mają być wykorzystane w celu niwelowania nierówności poprzez rozwijanie programów pomocy finansowej, mieszkaniowej, poprzez dotowanie oświaty, lecznictwa i opieki społecznej. Ward twierdzi, że jeżeli zorganizowane przez państwo systemy opieki i pomocy nie zdawały dotychczas egzaminu, to wina leży nie tyle w samej idei, ile w błędach i wypaczeniach tego systemu, w nieumiejętności konstruowania odpowiednich programów pomocy, a często i w niewystarczających funduszach. Nie bierze natomiast pod uwagę argumentu strony przeciwnej, że wysokie opodatkowanie obniża fundusz inwestycyjny, zmniejsza motywację i zabija inicjatywę przedsiębiorców, a co za tym idzie ogranicza możliwości rozwoju gospodarki danego kraju, więc w dłuższej perspektywie powoduje nie tyle podniesienie poziomu życia najbiedniejszych, ile zubaża całe społeczeństwo. Oczywiście w praktyce obraz nie jest tak biało-czarny. Istnieje szereg pośrednich rozwiązań jak podatki od konsumpcji, odliczanie z podatków funduszy inwestycyjnych itp. Nie jest to jednak przedmiotem książki, wobec czego trudno mieć pretensje, że Barbara Ward wnikliwiej tych spraw nie roztrząsa.

Jedną z typowych cech progresywizmu jest niechęć do USA. Barbara Ward unika na ogół wyrażania swych opcji politycznych, choć dobór przykładów ilustrujących różne kwestie zdradza jej sympatie. To amerykańskie miasta cierpią na segregację rasową, tam znajdują się słynne dzielnice nędzy. To Stany Zjednoczone

żywiają najwięcej na świecie coraz bardziej deficytowej energii i surowców. Stany Zjednoczone najbardziej rozwinęły motoryzację indywidualną, zatruwając miasta i zatykając komunikację miejską. Wszystko to prawda, [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209)].

Tym o co można mieć pewne pretensje do Barbary Ward, jest pewne zachwianie proporcji poprzez nadawanie podobnej rangi problemom naprawdę zasadniczym i problemom ważnym ale lokalnym, lub nieco bardziej marginesowym. Z podobną energią zwalcza weekendowe domki i wyjazdy do nich własnym samochodem, z jaką upomina się o zażegnanie głodu i niedożywienia w metropoliach Azji i Afryki. Pisze z jednakową pasją o problemach amerykańskich slumsów i o umierających z głodu biednych w Kalkucie. Można to tłumaczyć przyjętym przez nią nieomal reportażowym stylem tego sprawozdania, a z drugiej strony abstrahowaniem od jakiegokolwiek systematyki, czy tworzenia hierarchii ważności światowych problemów.

Byłoby błędem oczekiwanie od Autorki syntezy obejmującej wszystkie trudności z jakimi boryka się świat, dającej jednolitą wizję ich przyczyn, przedstawiającej ich systematykę i drogi rozwiązań. Niemniej całkowite niemal pominięcie płaszczyzny politycznej w rozważaniach przyczyn analizowanych problemów zmniejsza szansę znalezienia skutecznych rozwiązań. Wielką zasługą autorki pozostaje natomiast budzenie sumień i wrażliwości ludzkiej na niektóre z trudnych problemów tego świata.

Tomasz Schoen

## ZADOMOWIĆ SIĘ W KRAJNIE WARTOŚCI

Wartości moralne są węzłowym problemem świata.

Dietrich von Hildebrand

Wartości etyczne odsłaniają się nam zawsze jako „partytura” w tle obecności drugiego człowieka.

Józef Tischner

Tylko dojrzałe jednostki mogą budować zdrowe społeczeństwo. A sercem dojrzałej osobowości jest dojrzałość etyczna.

Fundamentalnym czynem wyrastającym z troski o dojrzałe społeczeństwo jest więc bardzo trudne a zarazem bardzo piękne dzieło wychowywania i kształtowania dojrzałych etycznie osób. W procesie tym może odegrać kapitalną rolę ten typ myślenia etycznego, który można nazwać za Józefem Tischnerem „myśleniem według wartości”. Na tym typie myślenia etycznego oparta jest etyka wartości.

Jako odrębny kierunek etyka wartości narodziła się w XX wieku. Nie znaczy to jednak, że ten sposób myślenia etycznego, który stanowi podstawę dla etyki wartości, pojawił się w kulturze europejskiej dopiero w naszym stuleciu. Myślenie według wartości jest obecne w naszej kulturze już od bardzo dawna. Z całą pewnością prezentuje go już Ewangelia. Etyka wartości, uwzględniając osiągnięcia trwającej ponad dwadzieścia pięć wieków europejskiej refleksji etycznej i ustosunkowując się do niej w sposób krytyczno-konstruktywny, stanowi twórczą kontynuację obecnego m. in. w Ewangelii myślenia według wartości. Posługując się metodą fenomenologiczną współczesna etyka wartości usystematyzowała intuicje etyczne tam zawarte. Równocześnie dokonała bardzo wielu nowych odkryć w zakresie relacji człowiek — świat wartości.

Fundamentalne dzieła z zakresu etyki wartości, w szczególności *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Formalizm w etyce i materialna etyka wartości)* Maxa Schelera oraz *Ethik (Etyka)* Nicolai Hartmanna wciąż jeszcze nie są przełożone na język polski.<sup>1</sup> Biorąc ten fakt pod uwagę, z radością przychodzi odnotować opublikowanie przez wydawnictwo „W drodze” książki, która wyrasta z ducha etyki wartości. Jest nią praca zbiorowa zatytułowana *Wobec wartości*.<sup>2</sup> *Wobec wartości* wraz z takimi opublikowanymi u nas ostatnio pracami jak *Etyka* Geорга E. Moore'a<sup>3</sup>, *Istnienie i wartość* Władysława Stróżewskiego<sup>4</sup>, oraz *Myślenie według wartości* Józefa Tischnera<sup>5</sup> z pewnością przyczyni

<sup>1</sup> Publikacje *Etyki* Hartmanna przygotowuje Wydawnictwo „Znak”. Czytelnikowi mies. „Znak” znana jest natomiast inna praca tego autora: *Najważniejsze problemy etyki*, t. A. W., „Znak” 1974, nr 11 (245). Opublikowano też w języku polskim fragmenty *Formalizmu w etyce...* Schelera: 1) *Materialne apriori w etyce*, t. A. W., „Znak” 1967, nr 12/162; 2) *To, co aprioryczne i to, co formalne w ogóle*, w: A. Węgrzecki, Scheler, Warszawa 1975; 3) *Zmiany etosu*, tamże; 4) *Z fenomenologii życia emocjonalnego*, tamże; 5) *Spoleczeństwo*, tamże (wszystkie fragmenty t. A. Węgrzecki). „Czytelnik” wydał niedawno inną ważną pracę z zakresu etyki: *Resentiment a moralność*, t. J. Garewicz, Warszawa 1977.

<sup>2</sup> Dietrich von Hildebrand, Jan A. Kłoczowski OP, Józef Paściak OP, ks. Józef Tischner, *Wobec wartości*, „W drodze”, Poznań 1982, s. 224.

<sup>3</sup> G. E. Moore, *Etyka*, t. Z. Szawarski, Warszawa 1980.

<sup>4</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1982.

<sup>5</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.

się do przewyciężenia panoszącego się wciąż jeszcze u nas infantylizmu moralnego w postaci subiektywizmu i relatywizmu aksjologicznego oraz formalizmu i legalizmu, przygotowując grunt do takiej przemiany świadomości i postaw etycznych Polaków, by nie tylko według wartości myśleli, lecz i według wartości żyli.<sup>6</sup> Niedługo przed śmiercią Roman Ingarden określał najdonioślejsze zadania, jakie stoją przed filozofią, w ten sposób: „Przewyciężenie sceptycyzmu pozytywistycznego w teorii poznania, w teorii języka i w logice, a zwłaszcza w teorii wartości”.<sup>7</sup> Autorzy i wydawcy *Wobec wartości*, podobnie jak autorzy i wydawcy wymienionych wyżej dzieł, trafnie odczytując potrzebę chwili, odpowiedzialnie i rzetelnie spełniają zadanie, jakie aksjologii wyznaczył krakowski myśliciel.

Prezentowana publikacja zawiera prace czterech autorów. Pierwsza, zasadnicza część książki ma charakter filozoficzny. Składają się na nią eseje etyczne dwóch wybitnych fenomenologów, reprezentantów etyki wartości: Dietricha von Hildebranda (*Fundamentalne postawy moralne*; s. 7—50) oraz ks. Józefa Tischnera (*Etyka wartości i nadziei*; s. 51—148). Myślenie etyczne obydwu myślicieli jest zakorzenione w materialnej etyce wartości Schellera i Hartmanna. Z niej wyrastając, stanowi zarazem jej twórczą kontynuację.<sup>8</sup> Teksty niemieckiego i polskiego filozofa są pokrewne nie tylko w warstwie merytorycznej; łączy je również przejrzysta kompozycja, klarowność w wyrażaniu myśli, piękny prosty styl, talent w unacznianiu opisywanych fenomenów, żarliwość i ciepło.

Druga, ściśle teologiczna, część omawianej pracy zawiera dwa studia. Ich autorami są polscy dominikanie. Józef Paściak w

<sup>6</sup> Z publikacji dawniejszych, pozostających w tym nurcie, warto odnotować: 1) W. Tatarakiewicz, *O bezwzględności dobra*, w: *Droga do filozofii*, Warszawa 1971; 2) R. Ingarden, *Uwagi o względności wartości*, w: *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa 1970; 3) Tenże, *Czego nie wiemy o wartościach*, tamże; 4) Tenże, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tł. A. Węgrzecki, w: *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972. Oczekujemy też niecierpliwie na publikację wykładów z etyki Ingardena.

<sup>7</sup> Cyt. za: N. Łubnicki, *Sylwetka filozoficzna Romana Ingardena*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”. Warszawa 1972, s. 111.

<sup>8</sup> Trzeba w tym miejscu odnotować inne prace, w których Tischner rozwija etykę wartości i nadziei: 1) *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975; 2) *Etyka solidarności*, Kraków 1981; 3) *Myślenie według wartości*, Kraków 1982. Z bogatego dorobku etycznego Hildebranda udostępniono czytelnikowi polskiemu zaledwie następujące prace: 1) Rola „obiektywnego dobra dla osoby” w dziedzinie moralności, tł. J. Szewczyk, „Znak” 1975, nr 10/256; 2) O subiektywizmie, obiektywizmie i roli serca oraz *Serce człowieka a jego wielkość i pełnia*, tł. A. Siemianowski, „W drodze” 1979, nr 12/78.

szkicu *Dziesięć słów Boga* (s. 149—180) dokonuje teologiczno-egzegetycznego wprowadzenia do Dekalogu. Z kolei Jan A. Kłoczkowski w pracy *Dekalog* (s. 181—221) w sposób bardzo atrakcyjny: nowoczesny, osobisty i egzystencjalny podejmuje próbę odczytania Dekalogu oczyma człowieka czującego i myślącego według wartości. Studium to daje dobre świadectwo tego, jak owocne jest zastosowanie etyki wartości do myślenia teologicznego, ale też z drugiej strony pokazuje, jak bardzo myślenie religijne może wzbogacić etykę wartości.<sup>9</sup>

Omawiając *Wobec wartości* pragnę się skoncentrować na jej części filozoficznej, w szczególności zaś na *Etyce wartości i nadziei*, która stanowi rdzeń tej książki. Dotknę kilku doniosłych problemów. Przyjrzymy się najpierw królestwu wartości. Będzie-my pytać: jakie istnieją rodzaje wartości? W jaki sposób są uhierarchizowane? Co decyduje o wyższości i niższości wartości? Jakie miejsce w krainie wartości zajmują wartości etyczne? Jaki związek zachodzi między doświadczeniem etycznym a doświadczeniem drugiego człowieka? Jaki jest sposób istnienia wartości, w szczególności wartości etycznych: subiektywny? obiektywny? idealny? realny? Następnie przejdziemy do problemu odnoszenia się człowieka do wartości. Problem ten rozważymy zarówno w płaszczyźnie poznawczej, jak i praktycznej. Rozważania te wyznaczą pytania: jaki jest warunek obiektywnego poznania wartości? Jakie ułudy zagrażają naszemu poznaniu aksjologicznemu? Ponadto postawimy pytanie o związek między sferą etyki a religią.

## PRZESTRZEŃ AKSJOLOGICZNA

Fakt, że człowiek żyje pośród wartości, nie podlega wątpliwości. Istnienie przestrzeni aksjologicznej jest pewne, jak pewne jest istnienie czasu, własne, drugiego człowieka.

Kiedy jednak pytamy: czym jest wartość?, popadamy w zakłopotanie niczym starożytni Grecy, gdy pytali o bycie.<sup>10</sup> I wcale nie o to chodzi, by podać precyzyjną definicję wartości. Chodzi raczej o to, by zrozumieć, czym jest wartość, a jeszcze bardziej — by żyć wartościami. Ani Hildebrand, ani Tischner nie definiują wartości. Oni jedynie naprowadzają nasz „wzrok aksjo-

<sup>9</sup> Ilustrację tego jest też książka D. von Hildebranda, *Przemienienie w Chrystusie*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1982.

<sup>10</sup> Por. M. Heldegger, *Sein und Zeit*, wyd. XII, Tübingen 1972, s. 1.

logiczny” na oglądanie wartości, wskazują miejsca, w których można owe wartości zobaczyć.

Kraina wartości mieni się barwami. Oto cudowny zachód słońca. Oto emanujące wdziękiem dziecko.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209)].

Królestwo wartości jest bogate i różnorodne. Nie włada nim jednak chaos, lecz jest weń wpisany swoisty *logos*, ład a k s j o l o g i c z n y. Występujące w nim wartości układają się w takie rodzaje, jak wartości hedonistyczne, witalne, duchowe oraz wartość *socrum*.

W tym punkcie, tzn. w typizacji wartości, autor *Sporu o istnienie człowieka* nawiązuje do Schelera, w jednym momencie zasadniczo różniąc się od niego. Podczas gdy autor *Fenomenologii miłości i nienawiści* zalicza do wartości duchowych wartości estetyczne, prawne i intelektualne, natomiast nie włącza do nich wartości etycznych, krakowski myśliciel kategorią „wartości duchowych” obejmuje zarówno wartości estetyczne (w języku tradycyjnym nazywane „pięknem”), jak i wartości etyczne. A przez wartości etyczne rozumie te wartości, które wyznaczają stosunek człowieka do drugiego człowieka, takie jak sprawiedliwość, szlachetność, heroizm, wspaniałomyślność itp. (klasycznie oznaczano je słowem „dobro”) oraz wartości związane z prawdą np. prawdomówność, obiektywność, wszechstronność itp. Wartością etyczną jest też — zdaniem Tischnera — drugi człowiek oraz ja sam jako swoista wartość.

Nie wszystkie wartości są jednakowo doniosłe, z taką samą mocą zobowiązującą. Wartości są u hierarchizowane. Znajomość owej struktury i hierarchii panującej w świecie wartości jest szalenie ważna dla praktyki życia codziennego i odświętnego. Ciągłe bowiem życie stawia nas przed koniecznością dokonywania wyborów między jedną wartością a inną. Jednym z kryteriów (ale nie jedynym!) podpowiadającym nam, którą wartość należy zrealizować w konkretnej sytuacji, jest miejsce danej wartości w hierarchii: opowiadając się po stronie wyższej wartości, czynimy moralnie dobrze. Które wartości są więc najniższe w hierarchii, a które są najdonioślejsze? Odpowiedź autora *Etyki wartości i nadziei* pokrywa się z Schelerowską: najniższe są wartości hedonistyczne, wyżej od nich — witalne; ponad tymi z kolei — wartości duchowe; na szczycie hierarchii wartości tkwi wartość *Sacrum*.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Por. M. Scheler, *Materiałne apriory w etyce*, dz. cyt., s. 1537—1543.

Każdej wartości pozytywnej odpowiada wartość negatywna np. przyjemności — przykrość, odwadze tchórzostwo itp.

Często w życiu utożsamiamy wartości podstawowe z wartościami najwyższymi. Staje się to źródłem niewłaściwych, a niezadko tragicznych decyzji i czynów. Tischner bardzo zdecydowanie rozróżnia te dwa typy wartości. Wartości podstawowe to takie wartości (np. zdrowie), które umożliwiają realizację wartości innych (np. duchowych). Ponieważ bez nich nie można urzeczywistnić wartości najwyższych, wydają się same być najdonioślejszymi.

Szczególne miejsce w sferze wartości duchowych zajmują — co podkreśla zarówno Hildebrand jak i Tischner — wartości etyczne, moralne. Tylko *Sacrum* jest od nich donioślejsze. Wartości etyczne stanowią tę sferę przestrzeni aksjologicznej, którą obydwaj etycy starają się rozświetlić, poddając ją szczególnemu namysłowi. Przejdziemy do tego za chwilę. A teraz zapytajmy: czy istnieją jakieś „znaki”, obiektywne kryteria, wskazujące, która wartość jest wyższa, a która niższa?

Znów nawiązując do autora *Formalismus in der Ethik*...<sup>12</sup>, Tischner udziela na to pytanie pozytywnej odpowiedzi: im wyższa wartość, tym bardziej jest trwała, niepodzielna, zdolna do „usensownienia” innych wartości, tym głębsze zadowolenie, płynące z uczestniczenia w niej. I jeszcze jedno kryterium. Scheler — zdaje się — o nim nie mówi. Wskazuje je natomiast Tischner, pisząc: „im niższe wartości, tym mniej swobody ma człowiek w ich przyjmowaniu lub odrzucaniu, tym bardziej ograniczone jest pole jego wolności” (s. 147).

Godzi się w tym miejscu postawić pytanie: czy wymienione wyżej kryteria są zdolne do ukazania — mówiąc za Hartmannem — „subtelnych różnic poziomów wewnątrz wielkich klas wartości”?<sup>13</sup>

W sporze o sposób istnienia wartości, w szczególności wartości etycznych, jaki toczy się między obiektywistami a subiektywistami, Hildebrand oraz Tischner stają po stronie obiektywizmu, przyłączając się do takich myślicieli jak Franz Brentano, Moore, Scheler, Hartmann i in.<sup>14</sup> Wartości istnieją — ich zdaniem — w sposób obiektywny, tzn. niezależnie od naszych po-

<sup>12</sup> Tamże, s. 1522—1529.

<sup>13</sup> N. Hartmann, *Ethik*, Leipzig 1926, s. 254—255; cyt. za: J. Trębicki, *Etyka Maza Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, Warszawa 1973, s. 71.

<sup>14</sup> Na temat subiektywizmu — obiektywizmu oraz relatywizmu — absolutyzmu w teorii wartości zob.: 1) W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, w: *Parerga*, Warszawa 1978; 2) Tenże, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt.; 3) R. Ingarden, *Uwagi o względności wartości*, dz. cyt.



treb i upodobań. Obiektywności wartości nie należy jednakże utożsamiać z ich realnością. Nie każda wartość istnieje realnie. W szczególności wartości etyczne pierwotnie istnieją na sposób apriorycznych idei platońskich, stanowiąc wzorce, według których należy organizować życie. Dopiero czyn etyczny dokonuje wcieleń ich w życie, nadając im charakter realności.

Powiedzieliśmy już, że w królestwie wartości swoiste i szczególne miejsce przypada wartościom etycznym. Co decyduje o swoistości i szczególnej pozycji tych wartości? Z tym pytaniem wiąże się inne: gdzie w przestrzeni aksjologicznej jest umiejscowiony człowiek jako swoista wartość (tzw. przez Tischnera „Ja aksjologiczne”) oraz drugi człowiek?

### WĘZŁOWY PROBLEM ŚWIATA

Czytamy u Hildebranda: „Wartości moralne są węzłowym problemem świata; brak moralnych wartości jest największym złem, gorszym niż cierpienie, choroba, śmierć, gorszym niż upadek kwitnących kultur” (s. 10). Ów pogląd, przypisujący wartościom moralnym doniosłą rolę w życiu człowieka i w dziejach świata, zwykło się nazywać idealizmem aksjologicznym.

Hildebrand i Tischner, pielęgnując tę wielką tradycję europejskiego idealizmu aksjologicznego, nadają mu własny kształt, uwarunkowany m.in. sytuacjami społeczno-politycznymi, w jakich im przyszło żyć.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowsk art. 2 pkt 1 i 2 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 209)].

Zobaczymy więc ową krainę wartości moralnych oczyma Hildebranda i Tischnera.

Nie znajdzie wartości moralnych ten, kto szuka ich poza światem osobowym. „Wartości moralne są — pisze autor *Fundamentalnych postaw moralnych* — wartościami ściśle osobowymi” (s. 10). Co to znaczy? Znaczący to, że odnoszą się one „tylko do człowieka i tylko przez człowieka mogą być urzeczywistniane” — czytamy dalej u niemieckiego fenomenologa (s. 10). Tylko człowiek może być prawy, wierny, pokorny, przebaczący, sprawiedliwy...

Wskazania sfery osobowej jako miejsca, gdzie żyją wartości moralne, jedynie naprowadza na drogę, na której może się dokonać odsłonięcie ich istoty. Ale wcale jej jeszcze nie odsłania. Bo,

co to znaczy, że wartości etyczne odnoszą się tylko do człowieka? Jestem źródłem nie tylko aktów przebaczenia, czynów heroiczych itp., ale i elementarnych potrzeb, pragnień itp., do których przyklejenie etykiety „etyczny” byłoby co najmniej groteskowe. Żyjesz w różnych postawach: jesteś inteligentny, porywczy, mądry itp. Przecież nie każda z tych postaw ma charakter etyczny. Które akty, czyny, postawy mają więc charakter etyczny? Co o tym decyduje? Pisze Tischner, iż do wartości etycznych należą ja jako swoista wartość oraz drugi. Ale ja jestem ciałem i duchem. Czy ciało ludzkie też jest wartością etyczną? A życie ludzkie? Niestety, uzyskanie odpowiedzi na te i tym podobne pytania od Hildebranda i Tischnera nie jest łatwe. Spróbujmy jednak...

### WARTOŚCI ETYCZNE A DRUGI

Zwróćmy najpierw uwagę na rolę drugiego człowieka w doświadczeniu etycznym. Czy obecność drugiego człowieka jest koniecznym warunkiem zrodzenia się we mnie wartości etycznej? Odpowiedzi Tischnera i Hildebranda na to pytanie nie pokrywają się.

Zdaniem Hildebranda, sytuację etyczną można wyrazić krótko: ja-osoba wobec świata wartości. Obecność drugiego wcale nie jest koniecznym warunkiem pojawienia się we mnie wartości moralnej.

Inaczej widzi tę sprawę Tischner. Nawiązując do dialogików, przede wszystkim do Emmanuela Levinasa, pisze np.: „Pierwotnym źródłem doświadczenia etycznego nie jest przeżycie wartości jako takich, lecz odkrycie, że obok nas pojawił się drugi człowiek ... To nie wartości, to nie normy, nie przykazania są »pierwsze«, ale obecność drugiego człowieka” (s. 85).<sup>15</sup> Jak rozumieć tę ważną tezę Tischnera? Czy np. w takim sensie, że drugi zapośrednicza moje doświadczenia wartości? Co znaczy tu słowo „zapośrednicza”? Wpływa na moje widzenie wartości? Decyduje o tym widzeniu? Wydaje się, że chodzi o coś głębszego: dopiero istnienia drugiego człowieka rodzi się we mnie nowa jakość istnienia, osiągam pewien nowy modus istnienia zwany etycznym. „Zasadniczo i pierwszorzędnie wartości etyczne wyłaniają się jako wartości określające mój stosunek do drugiego człowieka” (s. 58) — napisze w innym miejscu. Dlatego etyka jest — jego zdaniem — „teorią doświadczenia drugiego człowieka” (s. 56). Inaczej mówiąc: rdzeniem etyki jest filozofia spotkania.

<sup>15</sup> Tezę tę rozwija i rozbudowuje Tischner w *Sporze o istnienie człowieka*, którego fragmenty drukował „Znak” oraz „Analecta Cracoviensia”.

Jeśli nawet Tischner ma rację, mówiąc o konieczności drugiego dla zrodzenia się we mnie wartości moralnych, nie jest to warunek wystarczający. Przyjrzyjmy się obecnie owym innym warunkom.

## WSPANIAŁOMYŚLNOŚĆ

Była już mowa o tym, że czyn etycznie pozytywny, moralnie dobry, to taki czyn, który m. in. jest zgodny z wymogami hierarchii wartości. Jest to warunek obiektywny, rzeczowy. Abym mógł zrealizować taki czyn, muszą być we mnie, podmiocie, spełnione pewne warunki. Jakie to warunki?

Przede wszystkim muszę poznać adekwatnie hierarchię wartości: muszę widzieć tu i teraz, co jest mało ważne, co ważne, a co najważniejsze. Ale owo poznanie wcale nie jest czymś prostym i łatwym. Wprawdzie istnieje w nas specjalna zdolność umożliwiająca poznanie wartości, specjalny zmysł (zmysł aksjologiczny, zmysł moralny), często bywa on jednak nierozwinięty, a jeszcze częściej dostaje się w sidła różnych ułud. Tylko zdrowy, dojrzały, wolny od ułud zmysł moralny umożliwi obiektywne poznanie wartości.

Dojrzały zmysł moralny wiąże się z istnieniem w nas pewnych postaw, które go kształtują i zarazem są jego przejawem. Ich sercem jest postawa otwartości, wspaniałomyślności i bezinteresowności wobec rzeczywistości, która wykracza poza mój byt jednostkowy (świata, wartości, drugiego człowieka, Boga). Innymi słowy: jest to postawa obiektywizmu. „Duszą wszelkiego moralnie dobrego postępowania — pisze Hildebrand — jest przywiązanie do tego, co obiektywnie wartościowe, tj. zainteresowanie czymś w takim stopniu, w jakim jest to wartością” (s. 12). Istotą tej postawy można też wyrazić następująco: dostrzegam, że istnieje jakaś rzeczywistość całkowicie ode mnie odmienna, nieredukowalna do mnie, której wartość nie wynika ze mnie, lecz tkwi w niej samej. Zauważam ten fakt i go uznaję. Postawę tę oddaje też trafnie bardzo piękna formuła używana przez Martina Heideggera, Gabriela Marcela, Antoniego Kępińskiego i in.: „pozwoić być!” Kulturowanie tej postawy wiąże się z przełamywaniem wciąż na nas czyhającego egoizmu, egocentryzmu i „obsesji na punkcie własnej osoby”, pychy i pożądlivosti, o czym tak pięknie pisze Hildebrand, analizując postawę prawości (s. 10—19). A także oznacza przewyciężanie postawy utylitarnej i instrumentalnego nastawienia do rzeczywistości oraz kształtowanie postawy czci i sza-

cunku wobec tego, co jest: uśmiechu dziecka, płatka śniegu, spracowanych dłoni...

## PATOLOGIA ZMYŚLU MORALNEGO

Najbardziej rzucają się w oczy formą zaburzenia zmysłu moralnego jest — twierdzi autor *Świata ludzkiej nadziei* — brak wrażliwości moralnej. W skrajnych przypadkach przybiera ona postać „moral insanity”, „moralnej ślepoty” (s. 62). Człowiek dotknięty tym schorzeniem to istota, która patrzy i nie widzi wartości etycznych.

Częściej mamy do czynienia z ludźmi o zachwianej wrażliwości etycznej (s. 61). Ludzie ci są wrażliwi na pewnego typu wartości, uważając je za wartości jedyne lub najwyższe, innych nie dostrzegając lub pomniejszając ich wartość. Ten typ zaburzenia nazywa też Tischner jednostronnością („ciasnotą”) moralną (s. 77). Przybiera ona różne formy. Jeśli jedynymi lub najwyższymi wartościami, jakie człowiek dostrzega, są wartości hedonistyczne, mamy do czynienia z hedonizmem. Dla Fryderyka Nietzschego z kolei jedynymi czy najwyższymi wartościami były wartości witalne (witalizm etyczny). Grzechem pierwotnym witalizmu etycznego jest to, iż myli on wartości podstawowe (życie) z wartościami najwyższymi (są bowiem wartości ważniejsze od życia, za które życie oddajemy). Bywa też, że uznajemy za jedyne wartości wartości duchowe np. estetyczne, intelektualne, gardząc innymi np. witalnymi, hedonistycznymi, deprecjując je albo wręcz przekreślając je.

Źródła aksjologicznych i etycznych ułud poznawczych są różnorakie. Tischner wskazuje jedno z nich. Jest nim lęk. „Lęk jest — pisze — jedną z najprzykrzejszych chorób, jakie, dotykając ludzkiej wrażliwości moralnej, wywołują w człowieku postawę etycznego subiektywizmu”. I parę wierszy wyżej: „Lęk wydobywa człowiekowi na światło dzienne tylko jedną kategorię wartości: tę, która służy lękowi” (s. 62). A skoro tak, to jednym z podstawowych zadań, jakie stoją przed tymi, którym leży na sercu troska o etycznie dojrzały naród, jest praca nad zdrowym zmysłem etycznym. A to wymaga, by solidnie i wnikliwie zbadać źródła patologii owego zmysłu. W omawianej publikacji zagadnieniu temu poświęcono za mało uwagi. Podejmujący próbę dalszych badań w tym zakresie muszą podjąć pytanie: jakie warunki cywilizacyjno-kulturowe, społeczno-polityczne oraz bio-psychiczne muszą być spełnione, by uzdrowić chory zmysł etyczny? Nie można jednak poprzestać na badaniach. Trzeba będzie w sposób egzystencjalno-

-praktyczny odpowiedzieć na egzystencjalne pytania: w jaki sposób wykrzesać w człowieku na tyle odwagi, by różnej maści lęki go nie dławiły i nie skłaniały do ucieczki do kryjówek samotności, egocentryzmu i własnej wygody? Jak nauczyć go wrażliwości na drugiego człowieka? Na jakiej drodze wyzwolić go z resentymentu?<sup>16</sup> Co robić, by obudzić w nim zmysł *Sacrum*, oświecający i porządkujący wszystkie inne wartości?

## WIDZIEĆ — CHCIEĆ — MÓC

Zdrowy zmysł moralny nie jest jednak warunkiem wystarczającym tego, by człowiek rodził czyny etycznie pozytywne. Dopiero zdrowy zmysł moralny, powiązany z dobrą wolą oraz z poczuciem odpowiedzialności, rodzi dobre owoce — twierdzi autor *Myślenia według wartości*. Tischner nawiązuje tu do słynnej tezy Immanuela Kanta: „Nigdzie na świecie, ani nawet w ogóle, poza jego obrębem, nie podobna sobie pomyśleć żadnej innej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”. Czy jednak Tischnerowska interpretacja tej tezy, głosząca, że człowiek zawsze kieruje się dobrą wolą, a zło bierze się z ludzkiej ślepoty i słabości, jest słuszna? Czy na pewno nie żyje w człowieku coś takiego jak „zła wola”? Hildebrand zdaje się w to nie wątpić. Natomiast u Tischnera sprawa ta nie jest do końca wyjaśniona. Raz zdaje się polski myśliciel wykluczać istnienie złej woli, jakby usprawiedliwiając człowieka czyniącego zło i okrucieństwo. Z drugiej strony mówi przecie, i to bardzo obszernie, o winie człowieka. Więc? Jakkolwiek sprawa by się miała, nie ulega wątpliwości, że tylko czyn wpływający z dobrej woli człowieka jest czynem moralnym. I prawdą jest, że „dobra wola to podstawowy czynnik jego (tzn. człowieka — przyp. mój J. G.) szczególnej wielkości i godności” (s. 91). I zapewne jest tak, że kiedy człowiek zakorzenia swój czyn w dobrej woli, to „jakby jakiś okrucuch nieba — jak pięknie mówi Tischner — zamieszkał w głębi jego duszy” (s. 92).

Od obiektywnego poznania wartości i pragnienia ich wcielania w życie do czynu etycznego droga daleka. Widzieć i chcieć, to jeszcze nie móc. W tym spięciu „widzieć — chcieć — móc” decydują się losy człowieka i losy świata. To tu lęgnie się zasługa i wina człowieka. Za przejście od tego, co zrobić trzeba i co czło-

<sup>16</sup> Na temat resentymentu zob.: F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*. Pismo polemiczne, tł. L. Staff, Warszawa 1905 oraz M. Scheler, *Resentiment a moralność*, dz. cyt.

wiek chce zrobić do dokonania etycznego czynu jest odpowiedzialne poczucie odpowiedzialności. Poczucie odpowiedzialności sprawia, że od rozpoznania tego, co trzeba i od dobrej woli człowiek przechodzi do spełniania czynu etycznego. Zdrowy realizm współkonstituujący to poczucie ułatwia mu dostrzec możliwość wcielania wartości w konkret, w oparciu o stosowne środki i uwzględniające sytuację: miejsce, czas, z kim, dla kogo itp.

Przestrzeń, w której mogę chcieć skutecznie dobra, nazywa Tischner „polem odpowiedzialności”. Każdy ma własne pole odpowiedzialności, które zresztą nie ma charakteru stałego. Z poczuciem odpowiedzialności jest też związana nadzieja istotna. „Nadzieja istotna to ta nadzieja, poprzez którą osoba ludzka zwraca się w stronę najbardziej sobie bliskich wartości, aby je odnaleźć lub zrealizować w świecie, w drugim, w sobie” (s. 88). Dzięki niej robię to, do czego jestem tu i teraz powołany.

Zdrowe poczucie odpowiedzialności jest ideałem, do którego ciągle dążymy. Na przeciwnym biegunie znajduje się patologiczne poczucie odpowiedzialności. Życie każdego z nas jest rozpięte między tymi biegunami, oscylując w kierunku jednego z nich. Polski filozof nadziei omawia dwie formy patologii poczucia odpowiedzialności. W każdej z nich ulega zakłóceniu relacja „widzieć — chcieć — móc”. Albo człowiek za dużo chce i przecenia swe możliwości czynienia dobra, tzn. jego odpowiedzialność — jak mówi Tischner — „wystąpiła z brzegów” (s. 103), albo też jego poczucie odpowiedzialności jest zawężone, tj. więcej może niż chce.

Człowiek, którego czyny są oparte na obiektywnym widzeniu wartości i na bezinteresownym oddaniu się im, którego czyny są zakorzenione w jego dobrej woli i wypływają ze zdrowego poczucia odpowiedzialności, buduje w sobie — jak się wyraża Hildebrand — „jaśniejącą wartościami osobowość” (s. 11). A Tischner powie: „Człowiek służy wartościom — realizując je, wartości »służą« człowiekowi — ocalając go” (s. 87). Człowiek, służąc wartościom, buduje siebie jako „wartość szczególną, której na imię Ja” (s. 55). Jest to wartość pierwotna i absolutna (ale nie utożsamiana z boskością!), wartość, która nie może być traktowana jako środek do celu, lecz cel sam w sobie (to myśl z Kanta). W *Fundamentalnych postawach moralnych* nakreślił Hildebrand bardzo piękny obraz tej osobowości jaśniejącej wartościami moralnymi. Referowanie jego opisów miałyby się tu z celem. Wynotujmy tylko, iż mowa jest o „prawości, wierności, poczuciu odpowiedzialności, poszanowaniu prawdy i dobroci”.<sup>17</sup>

† Na temat postaw etycznych zob.: R. Mehl, *Postawy moralne*, tł. L. Rutowska, Warszawa 1973 oraz L. Boros, *Odkrywante Boga*, tł. Cz. Tarnogórski, Warszawa 1974.

Wartości moralne, na czele z tą szczególną wartością, jaką jest drugi człowiek i ja jako wartość, nie są wartościami najwyższymi. Jest ponad nimi wartość *Sacrum*. Jaka relacja zachodzi między wartościami moralnymi a *Sacrum*? Inaczej pytając: jaki związek istnieje między etyką a religią? Jest to jedno z podstawowych pytań człowieka żyjącego w kręgu kultury grecko-chrześcijańskiej. Refleksją nad tym problemem zamknijemy omówienie *Wobec wartości*.

## ETHOS A SACRUM

Zarówno Hildebrand, jak i Tischner, bronią stanowiska, iż etyka i religia nie wykluczają się, lecz się uzupełniają i dopełniają. W jakim sensie się dopełniają?

Autor *Fundamentalnych postaw moralnych* podkreśla, iż postawy moralne otwierają człowieka na religię. Píše np.: „tylko przed człowiekiem prawym otwarty jest świat religii” (s. 18). Albo: „To nie przypadek, że łacińskie *fides* oznacza równocześnie wierność i wiarę, ponieważ wierność jest istotnym składnikiem wszelkiej wiary, a więc i religii” (s. 26). Zauważmy: etyka nie utożsamia się tu z religią, a wartości moralne z religijnymi. Życie etyczne jedynie otwiera człowieka na *Sacrum*, ale nie jest tym *Sacrum*.

Zaś autor *Polskiego kształtu dialogu*, rozważając problem etyka — religia, zwraca uwagę nie tyle na rolę życia etycznego w życiu religijnym, lecz ukazuje sens, jaki dla życia etycznego ma uczestniczenie w *Sacrum*. Czy *Sacrum* zagraża postawie wspaniałomyślności w realizowaniu wartości? Nie tylko nie zagraża — odpowiada Tischner — ale uczy wspaniałomyślności. „Świętość jest bowiem dla człowieka wzorem jego wspaniałomyślności” (s. 73). I tylko w takim sensie „wiara w Boga spoczywa u podstaw etyki” (s. 73): nie ograniczając jej ani nie przekreślając, ale wzbogacając. Funkcja *Sacrum* w życiu etycznym człowieka nie ogranicza się tylko do tego. *Sacrum* ocala i umacnia w człowieku to, co stanowi fundament życia moralnego: poczucie własnej wartości i godności oraz zagrożoną przez zło dobrą wolę. Po drugie — *Sacrum* wprowadza ład w to doświadczenie, które jest rdzeniem — zdaniem autora *Etyki solidarności* — przeżyć moralnych: w doświadczenie drugiego człowieka, zapobiegając ubóstwieniu go (drugiego człowieka). I wreszcie po trzecie — religia ukazuje sens ludzkiej ofiary, podjętej w imię dobra, odsłaniając przed człowiekiem nadzieję na zaistnienie tych wartości, w imię których człowiek żyje i umiera. Przyjęcie tej nadziei jest aktem ludzkiej wol-

ności, albowiem to, „co najważniejsze, ofiaruje najwięcej wolności” (s. 147). Podsumowując ten fragment *Wobec wartości* oddajmy głos autorowi *Książeczki pielgrzyma*: „Religia nie jest konieczną przesłanką etyki i jedynym, niezbędnym fundamentem ludzkiej moralności. Przyjęcie religii jest przyjęciem nadziei ostatecznego ocalenia. Jako takie jest ono owocem wolnego wyboru. Bóg jako źródło owej nadziei działa na człowieka tak, jak działa największa wartość: wprawdzie wzywa, ale nie zniewala” (s. 147). Obraz Boga Biblii, zaprezentowany w szkicu teologicznym Paściaka, a przede wszystkim w pięknych rozważaniach Kłoczowskiego zamykających *Wobec wartości*, powyższe słowa w pełni potwierdza.

Kraków, 13 października 1982 r.

Jan Galarowicz

## GRY ANDRZEJA KALISZEWSKIEGO

W niewielkim odstępie czasowym pojawiły się na naszym rynku wydawniczym dwie książki operujące terminem „gry” w tytule — Andrzeja Kaliszewskiego *Gry Pana Cogito*\* oraz Jerzego Jarzębskiego *Gra w Gombrowicza*. W przypadku książki o Gombrowiczu tytułowa „gra” nie budzi zastrzeżeń — uzasadnia ją metodologiczne wprowadzenie, usprawiedliwia sam przedmiot rozprawy. Natomiast wprowadzenie tej kategorii w badaniu poezji Zbigniewa Herberta musi rodzić poważne obawy. Herbertowską lirykę skłonni jesteśmy przecież sytuować na antypodach Gombrowiczowskiej dialektyki, z dala od jakichkolwiek elementów ludycznych. Cóż zatem może usprawiedliwiać ten niepokojący tytuł? Lektura książki Kaliszewskiego, pierwszej poświęconej w całości poezji Zbigniewa Herberta, w pewnym sensie likwiduje wstępne uprzedzenia. Okazuje się bowiem, że tytułową „grę” należy rozumieć dość metaforycznie, że ostatecznie bardziej niż z anonsowaną zawartością rozprawy wiąże się ona z przebrzmiewającą modą.

Przyganiając dotychczasowej krytyce, jako że zbyt często ograniczała się ona do pięknych ogólników, pragnie Kaliszewski dotrzeć do korzeni poezji Herberta, zwrócić uwagę na zaniedbywane aspekty jego poetyckiego warsztatu. Za dynamiczne centrum, wokół którego koncentruje się Herbertowska liryka, uznaje mit. W

\* Andrzej Kaliszewski, *Gry Pana Cogito*, Kraków 1982, Wyd. Literackie.



artykule zatytułowanym *Tradycja, ironia i głębsze znaczenie* opublikowanym w „Poezji” w 1970 roku, Jan Błoński wskazywał na charakterystyczne zabiegi reinterpretacyjne, jakim podlega sfera mitu w wierszach Herberta. Celem rozprawy Kaliszewskiego (artykuł Błońskiego możemy uznać za jej podstawowe źródło inspiracji) jest całościowe ujawnienie zasady, jaką posługuje się autor *Pana Cogito* w swych wielorakich nawiązaniach do mitu.

Kaliszewski rozpoznaje trzy podstawowe mechanizmy, rządzące światem poezji Herberta. W rezultacie dzieli materiał poetycki na trzy odrębne grupy: demitologizacje, mitologizacje i tzw. „mitopoezy”. W grupie pierwszej, ogarniającej znakomitą większość wierszy Herberta, mit — czasem bezpieczniej byłoby mówić „tradycję” — poddaje się ironii. Grupę drugą stanowią stosunkowo nieliczne utwory, w których osobistym doświadczeniom nadaje się wymiar mityczny. Wreszcie grupa trzecia, „mitopoezy” — to głównie prozy poetyckie poświęcone zwierzętom i rzeczom, rewelacja mitu tam, gdzie go nie było. Jest to podział schematyczny i niedoskonały, z czego i sam autor zdaje sobie sprawę. Wskutek arbitralnej decyzji zestawiono w poszczególnych grupach utwory czasem bardzo różnorodne, które w tym nowym kontekście dziwią się sobie nawzajem.

Nie budzi zastrzeżeń ta część książki Kaliszewskiego, w której omawia się „mitologizacje”. Przyjęta zasada podziału pozwoliła wyodrębnić spośród wierszy Herberta nieliczną, lecz bardzo charakterystyczną grupę utworów o tonie ściszym, pozbawionym nutek ironii. Wiersze o dzieciństwie (*Dom, Moje miasto, Mama*), elegijne utwory poświęcone poległym w czasie wojny — ten temat powraca w twórczości poety jeszcze w latach 70-tych — niewątpliwie uczestniczą w budowaniu osobistego czy narodowego mitu. Dotykamy w tym miejscu jakiejś czulej struny tej poezji. Natomiast szereg poważnych wątpliwości rodzi lektura najobszerniejszej z analitycznych partii książki, części poświęconej „demitologizacjom”. Kaliszewski próbuje uzasadnić zgrupowanie pod tym hasłem różnorodnego materiału poetyckiego. W końcu obok takich wierszy jak *Apollo i Marsjasz* znajdujemy tu choćby *Sekwoję* z tomu *Pan Cogito* czy *Uprawę filozofii*. Zatem pojęcie mitu ulega w książce Kaliszewskiego znacznemu poszerzeniu. Autor, odwołując się do autorytetu Susanne Langer, proponuje uznać za mit także anegdotę historyczną obudowaną uniwersalnymi znaczeniami, pewne fakty artystyczne o wyjątkowej nośności czy nawet archetypy. Ten metodologiczny wywód nie jest najmocniejszą stroną rozprawy Kaliszewskiego. W praktyce, w trakcie konkretnych analiz, posługuje się on po prostu spopularyzowanym, potocznym znaczeniem mitu — mit oznacza tu „fałszywe przekonanie, uzna-

wane bez dowodu". Przyjęcie tej słownikowej definicji, z pominięciem niejasnych metodologicznych rozważań, mogłoby tylko wyjść na korzyść krytycznie zorientowanej książce.

Herbertowska technika demitologizacji polega na stosowaniu metody podejrzeń wobec wszelkich kulturowych wyobrażeń i przekonań. Właśnie w tych poetyckich spięciach mitu i współczesnej świadomości możemy obserwować mistrzostwo Herbertowskiej ironii. Teza ta, generalnie rzecz biorąc słuszna, nie powinna prowadzić do zbyt dużych uproszczeń. Przyjęty przez Kaliszewskiego schemat — mit niweczony przez ironię — ułatwia niewątpliwie klasyfikację, ale zarazem zamyka drogę do bardziej wnikliwych i owocnych poszukiwań. W tym wypadku wyjątki nie tyle potwierdzają regułę, ile raczej składają się na wizję bardziej złożonej, bogatszej rzeczywistości. Wśród wierszy Herberta obok takich utworów jak *Do Apollina* czy *Minotaur*, w których istotnie dokonuje się gorzkiej demaskacji mitu, znajdujemy przecież także teksty o bardziej ambiwalentnym przesłaniu, jak *Nike która się waha*, czy zgoła mitotwórczy sławny wiersz *Dlaczego klasycy*. Poetycka ironia to mechanizm niezwykle złożony. Ma ona swe subtelności i dopiero właściwe ich rozpoznanie pozwala niejednokrotnie ustalić, gdzie skierowano jej ostrze. Bagatelizowanie odcieni ironii prowadzi w książce Kaliszewskiego do szeregu nieporozumień. Świat wartości Herbertowskiej poezji przegląda się tu raz po raz w krzywym zwierciadle. Analiza wiersza *W drodze do Delf* i utworu *Apollo i Marsjasz* jest dla autora okazją do rozważań na temat estetyki okrucieństwa i brzydoty. Przesłanie obu wstrząsających wierszy odczytuje on następująco: sterowanie w tym niepokojącym kierunku jest dla sztuki smutną koniecznością. Tymczasem we wszystkich utworach poświęconych sztuce — jest to jeden z motywów przewodnich Herbertowskiej poezji — rozlega się wołanie o etyczne granice sztuki, ostrzeżenie przed Piękniem odłączonym od Dobra. W utworze *Co myśli Pan Cogito o piekle* ostrze ironii kieruje się przeciw postępowi w sztuce, rozumianemu jako doskonalenie technicznych sprawności:

„Najniższy krąg piekła. Wbrew powszechnej opinii nie zamieszkują go ani despoty, ani matkobójcy, ani także ci, którzy chodzą za ciałem innych. Jest to azyl artystów pełen luster, instrumentów i obrazów. (...)”

Cały rok odbywają się tu konkursy, festiwale i koncerty. Nie ma pełni sezonu. Pełnia jest permanentna i niemal absolutna. Co kwartał powstają nowe kierunki i nic, jak się zdaje, nie jest w stanie zahamować triumfalnego pochodu awangardy.

(...)

Belzebub popiera sztukę. Zapewnia swym artystom spokój, dobre wyżywienie i absolutną izolację od piekielnego życia.”

W poetyckim wyznaniu wiary, za jakie możemy uznać słynną *Kołatkę*, Herbert określał swą poezję jako „suchy poemat moralisty”. W wierszu *Pan Cogito i wyobraźnia*, opublikowanym w roku 1979 na łamach „*Twórczości*”, Herbertowski bohater, nieufny wobec sztuczek wyobraźni, chce uczynić z poezji „narzędzie współczucia”.

Deklarowana niechęć do „wody pięknych uogólnień” — w rezultacie ignorowanie podstawowych przesłań poezji Herberta — prowadzi w książce Kaliszewskiego do wielu chybionych interpretacji. Takim niefortunnym przedsięwzięciem jest próba ujawnienia niszczącej siły ironii w wierszach o tematyce religijnej. Rozdział *Remont w zaświatach* jest w całości poświęcony Herbertowskiej „demitologizacji” religii. Nie sposób zaprzeczyć, że ironia jest częstym elementem wierszy podejmujących tę tematykę. Nie należy jednak zapominać, iż jej właściwą funkcją jest zwykle obnażanie strywializowanych wyobrażeń religijnych, iż niejednokrotnie używa jej się właśnie w obronie chrześcijańskich wartości (*Siódmy anioł, U wrót doliny*). W wierszu *Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy* ironia kieruje się przeciw człowiekowi, który pragnie, jak zwykle nieudolnie, osiągnąć Boga. Podobny charakter ma gorzka autoironia *Rozmyślań Pana Cogito o odkupieniu*. Omawiając tę grupę utworów należy pamiętać o symptomatycznym wyznaniu Zbigniewa Herberta, jakie możemy znaleźć w jednym z udzielonych przez niego wywiadów: „(...) kiedy tłumaczył mi pewien Amerykanin, pisał mi listy pełne entuzjazmu, ale bawiło go, że ja cytuję Biblię. Doszukiwał się w tym ironii — ja natomiast pisałem to z całą powagą.”<sup>1</sup> Zresztą również uwzględnienie takich wierszy jak wczesne *Usta proszą*<sup>2</sup> czy pochodząca z lat 70-tych, całkowicie pozbawiona ironii *Modlitwa Pana Cogito-podróżnika*<sup>3</sup> — musiałoby doprowadzić w tej partii książki Kaliszewskiego do znacznego przesunięcia akcentów.

Analityczną część rozprawy zamyka rozdział poświęcony tzw. „mitopoezom”. Sam termin został zaczerpnięty z eseju Miodraga Pavlovicia, zatytułowanego *Mit i poezja*.<sup>4</sup> Autor dość krytycznie

<sup>1</sup> *Poeta sensu. Rozmowę ze Zbigniewem Herbertem przeprowadził Marek Oramus, „ltd” 1981, nr 14, s. 17.*

<sup>2</sup> Wiersz został opublikowany na łamach „*Tygodnika Powszechnego*” 1951, nr 43, s. 2.

<sup>3</sup> „*Tygodnik Powszechny*” 1973, nr 43, s. 1.

<sup>4</sup> *Mit i poezja*, (w:) *Mit i poezja*, przeł. J. Salamon, D. Cirić-Straszyńska, Kraków 1979.

ocenia tekst Pavlovicia; posługuje się jednak opracowaną przez niego typologią obecności mitu w poezji. Mitopoeza to tworzenie mitów. Kaliszewski proponuje objąć owym zbiorczym hasłem te utwory Herberta, które charakteryzują się brakiem wątków mitycznych, teksty o przedmiotach (zwierzętach) amitycznych i amitygennych. To właśnie poezja wprowadza ten „obojętny” świat przedmiotów w sferę mitu. Chodzi tu przede wszystkim o prozy poetyckie, „w których nagle do głosu zaczyna dochodzić zaborcza, surrealistyczna wyobraźnia, mądrą ironią zastępuje liryczny żart, a perspektywa historii, etyki, sztuki oddala się, niknie, ustępuje miejsca figlarnemu „podglądactwu” zwierząt i rzeczy, zabawie w absurdałne skojarzenia zaprzeczające dostojnej powadze i harmonii ludzkiego świata” (s. 213). Ten fragment rozprawy jest znów dowodem na to, jak skłonności klasyfikacyjne prowadzą do zbyt daleko idących uproszczeń. Po dokonaniu zasadniczego podziału na demitologizację i mitologizację, przed autorem stało zadanie syntetycznego ogarnięcia tej grupy utworów, które zasadniczo odbiegają od dyskursywnego kanonu Herbertowskiej poezji. Teren to niemal zupełnie dziewiczy — z rzadka jedynie zwracano uwagę na owo drugie oblicze liryki Herberta (jednym z tych wyjątków jest recenzja B. Biernackiej *Drewniana kołatka czy fantastyczne ogrody?*, zamieszczona w roku 1957 w „Nowych Książkach”). To też przedsięwzięcie Kaliszewskiego jest cenne — choć nie w pełni udane. Dokonuje on arbitralnego wyboru, wskutek którego znaczna część próz poetyckich pozostaje nadal „bez przydziału”, natomiast wyodrębniona pod hasłem wyobraźni magicznej grupa utworów nie stanowi bynajmniej jednorodnej całości. Charakteryzuje je duża rozpiętość tematyczna, różnorodność tonów i, co za tym idzie — różnorodność ciężaru gatunkowego. Obok utworów podejmujących ważne problemy moralne (*Wariatka*), problemy egzystencji i śmierci (*Mur*, *Kawiarnia*, *Zegarek na rękę*), obok tekstów będących rewelacją rzeczywistości (*Ryby*, *Krzeseła*, *Ostrożnie ze stołem*) — znajdujemy tu takie tytuły, jak *Księżniczka*, *Piraci*, *Luneta kapitana*. W znacznej liczbie próz poetyckich Herberta alogiczne przedstawienia służą bowiem powiązaniu tekstu z poetyką dziecięcej bajki. Jak stwierdza sam autor, miały być one początkowo wydane jako odrębny zbiór zatytułowany *Bajeczki*.<sup>5</sup> Pewną część próz można z kolei uznać za rodzaj poetyckiej etiudy; taki charakter ma niewątpliwie *Klawesyn*, utwory *Po koncercie* czy *Pejzaże kolejowe* oraz niemal wszystkie prozy poetyckie, które — publikowane jedynie na łamach czasopism — nie weszły do pod-

<sup>5</sup> Por. Z. Herbert, *Selected Poems, Introduction and Notes* by John and Bogdana Carpenter, Oxford University Press 1977, s. 81.

stawowego kanonu tej poezji. Ponadto zupełnie niejasne są motywy wprowadzenia do tej grupy utworów takich wierszy Herberta, jak *Do pięści* czy *O dwu nogach Pana Cogito*.

Podstawowym walorem poznawczym tej części rozważań Kaliszewskiego jest zwrócenie uwagi na pewne aspekty techniki poetyckiej, jaką posługuje się Herbert w konstruowaniu małych form prozatorskich. Autor, rozwijając spostrzeżenia Jerzego Kwiatkowskiego, wskazuje na relacje łączące prozy Herberta z liryką Francisa Ponge'a. Ujawnia także podobieństwa między tą grupą utworów a aforyzmami hiszpańskiego poety Gomeza de la Serna. Owe relacje można by zresztą pomnożyć. Niektóre z próz poetyckich Herberta przywodzą na myśl poematy prozą Maxa Jacoba. *Wieża* i *Żołnierz* z tomu *Hermes, pies i gwiazda* oraz *Mysz kościelna* ze *Studium przedmiotu* — to najbardziej może wyraziste przykłady tekstów, które operują stosowaną przez Jacoba „magiczną” pointą — jej funkcją nie jest dopowiadanie, lecz przeciwnie, dodatkowe zaciemnienie i skomplikowanie utworu. Ponadto wiele próz Herberta — nie tylko *Bajka japońska* czy *Chińska tapeta* — zdaje się nawiązywać do poetyki wschodniego aforyzmu — poprzez daleko idącą lakoniczność i zaskakującą frazę początkową, która z reguły wydaje się być wyrwana z kontekstu większej całości. Ta stara tradycja zdaje się być kluczem do wielu właściwości stylistycznych, z jakimi spotykamy się w tej grupie utworów poety. Jest ona źródłem, z którego czerpali niewątpliwie także jego poprzednicy.

Rozważania o „mitopoezie” zamyka analiza wiersza *Studium przedmiotu*. Szczególnie często skupiał on uwagę interpretatorów (Jarosław Marek Rymkiewicz poświęcił mu nawet obszerny, kilkudziesięciostronicowy esej!<sup>6</sup>). Kaliszewski ten właśnie utwór uznaje za klucz do „magicznych” wierszy Herberta. Do istniejących interpretacji dodaje własną, niewątpliwie bardzo oryginalną — proponuje bowiem odczytać *Studium przedmiotu* w kontekście alchemicznych traktatów. Dostrzeżenie w twórczości Herberta inspiracji alchemicznej jest trafnym i pobudzającym tropem. Jest ona obecna w pewnej grupie utworów poety. Jednak autor książki pomija milczeniem teksty, w których objawia się ona najpełniej — natomiast alchemiczna interpretacja *Studium przedmiotu* raczej zawodzi.

Lekturze książki Kaliszewskiego towarzyszy uczucie niedosytu. Dotyczy to także pierwszej, skądinąd bardzo cennej części rozprawy. Autor dokonuje tu próby wskazania miejsca Herbertowskiej liryki na tle polskiej poezji współczesnej. Podejmując rozważania

<sup>6</sup> J. M. Rymkiewicz, *Krzeseł*, „Twórczość” 1970, nr 1, s. 50—88.

Wyki, ujawnia związki poezji Herberta z twórczością pokolenia wojennego. Podkreśla także, iż pośrednio wywodzi się ona z poezji dwudziestolecia (Miłosz, Jastrun, Przyboś). Podejmuje następnie problem relacji Herbert — Miłosz; nawiązując do wcześniejszych sądów krytycznych, zwraca uwagę na zastanawiające zbieżności, ale także istotne różnice. Z kolei rozważa związki Herberta z pokoleniem „Współczesności” i wielorakie powiązania jego poezji z twórczością Różewicza. Zamyka tę część rozprawy rozdział *Nowy tryumf czy requiem dla klasycyzmu*, w którym autor podejmuje problem związku Herberta z wyodrębnioną przez Ryszarda Przybylskiego grupą „klasyków”. Właściwie tylko w tym miejscu Kaliszewski zdecydowanie ujawnia własne stanowisko — wskazuje jak niejasne i mylące może być pojęcie „klasycyzmu” zastosowane do współczesnej poezji. W innych przypadkach bądź tylko relacjonuje wcześniejsze sądy krytyków, bądź zawiesza własny sąd, zatrzymuje się w połowie drogi. Trudno zatem doszukać się w rozważaniach autora jakiejś nowej propozycji. Mamy tu raczej do czynienia z przeglądem stanowisk dominujących w dotychczasowej krytyce. Oczywiście dokonanie tej pierwszej rekapitulacji jest samo w sobie rzeczą pożyteczną.

Wspomniane uczucie niedosytu dominuje w trakcie lektury całej książki Kaliszewskiego. Autor pierwszej rozprawy o poezji Zbigniewa Herberta deklaruje na wstępie zainteresowanie techniką poetycką, jednak nie znajdziemy w niej bynajmniej rozważań na temat kompozycji, charakterystycznych zabiegów stylistycznych, słownictwa itp. Interpretacje poszczególnych wierszy często chybiamy celu i czytelnik odnosi wrażenie, że przyjęty schematyczny podział na mitologizację, demitologizację i mitopoezy miał ujawniać jakieś szczególne właściwości Herbertowskiej poezji — prowadzi jedynie do jałowych uproszczeń. Nagromadzonych analiz nie wieńczy jakaś uogólniająca refleksja. Nie wiemy, jakie ostateczne wnioski powinny płynąć z „gier” prowadzonych przez Pana Cogito. Być może ów brak wniosków wynika z obawy przed „wodą pięknych uogólnień”. Na tym oczywiście czytelnikowi nie zależy. Chciałby on jednak znaleźć coś, co można by nazwać „próbą syntetycznego spojrzenia”. I tego właśnie w książce Kaliszewskiego zabrakło.

Jacek Giszczak

## PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY

„Z roku na rok pogłębia się przepaść między »Trzecim Światem« ubóstwa a »Pierwszym« bogactwa. Łatwo formułować tego typu diagnozy — znacznie trudniej o kurację. Tym bardziej, że mówiąc o głodzie i nędzy Trzeciego Świata, chcielibyśmy przemilczeć jedną z najciemniejszych kart historii — kolonializm, który był przecież dziełem Europejczyków... Dziś formalnie już nie ma co prawda kolonii, ale system pozostał. Zmieniła się tylko fasada, szyld... Codzienny byt ludzi żyjących w tych neokolonialnych systemach zdeterminowany jest brakiem godności i wolności ludzkiej”. Nie są to zdania wyjęte z antykapitalistycznego pamfletu, ale fragment wstępnego artykułu (Jan Paweł Henne, *Na tropach ubóstwa*) w drugim w tym roku numerze „Misjonarza”. Można mu zarzucić, że jest wyrazem pewnej jednostronności spojrzenia, że trochę powierzchownie ocenia zarówno kolonializm jak i współczesny porządek ekonomiczny. Ale tekst ten, podobnie jak wiele głosów podnoszących się z różnych stron świata, jest przede wszystkim wołaniem o obudzenie się sumienia w nas samych. „Potrafimy co prawda zdefiniować, określić czym jest głód, bieda, nędza, lecz któż z nas rozumie, a nawet w pełni wyobraża sobie, co to znaczy nie posiadać niczego, egzystować bez żadnych szans na jutro, zjadać garść ryżu ofiarowanego pomocną ręką i nie mieć nadziei na pożywienie przez najbliższe dni. Próba myślenia nad tymi realnymi faktami prowadzi do wstrząsu psychicznego, dlatego wolimy tę rzeczywistość odrzucać od siebie, w swej sytości i dostatku udawać, że ona nie istnieje, a jeżeli, to jest nie liczącym się marginesem”.

Na początku swej książki *Objawień Bożej Miłości* Julianna z Norwich pisze: „Dzięki łasce Bożej i pouczeniu Kościoła świętego rozwinęło się we mnie silne pragnienie, aby otrzymać trzy rany: mianowicie ranę prawdziwego żalu, ranę rzeczywistego współczucia i ranę szczerzej tęsknoty za Bogiem”. Dzięki łasce Bożej i pouczeniu Kościoła świętego budzą się w Polsce coraz liczniej powołania misyjne a z nimi głębsza solidarność z „całą rodziną ludzką”, jak mówi Święty Sobór. Przypomnijmy jeszcze początek słynnej Konstytucji *Gaudium et Spes*: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałyby oddźwięku w ich sercu”.

Na środkowych stronach „Misjonarz” (nr 2, 1984) publikuje siedem współczesnych fotografii pod tytułem: *Chrystus krzyżowany wciąż na nowo*. I drukuje dwa wersety ze świętego Mateusza zaczynające się od słów „bo byłem głodny”.

„Témoignage Chrétien” (5—11 marca, 1984) daje na okładce tytuł: *Dlaczego połowa świata umiera?* i publikuje serię materiałów na ten temat. „Współcześnie blisko 500 milionów dzieci, kobiet i mężczyzn głoduje, a półtora miliarda jest wyraźnie niedożywionych... Dwoje na troje ludzi nie ma możliwości normalnego leczenia się. Osiemset milionów dorosłych (a wśród młodzieży dwie osoby na pięć) nie umie ani pisać, ani czytać, ani liczyć. Ponad trzysta milionów jest bezrobotnych”. W obszernym wywiadzie Jacques Chonchol, były minister rolnictwa w rządzie Salvadora Allende a obecnie dyrektor Wyższego Instytutu Ameryki Łacińskiej w Paryżu dowodzi, że zjawisko głodu we współczesnym świecie jest przede wszystkim wynikiem sytuacji politycznej, a nie konsekwencją klęsk naturalnych i przeludnienia. Jean Ziegler, profesor Uniwersytetu Genewskiego i autor znanych książek oskarża przede wszystkim handel bronią i wydatki na zbrojenia. Nie mogą powiedzieć, żeby teksty publikowane przez „Témoignage” były we wszystkim przekonywające, ich jednostronność jest oczywista (nie bez powodu „*Ésprit*” nazywa dziennikarzy „Témoignage” towarzyszami drogi). Ale nie mogą też z pewnością uważać, że dramatyzują drugorzędne problemy.

„Faim Développement Magazine” (nr 4, marzec 1984), pismo francuskiego „Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement” (CCFD) w dziale *O świat solidarny* publikuje obszernie materiały o sytuacji dzieci w Tajlandii. Dowiadujemy się z nich, że w samym Bangkoku przynajmniej 100.000 dzieci w wieku od dwunastu do piętnastu lat pracuje w warsztatach i fabrykach. Dzień pracy trwa dwanaście godzin, bez niedziel, dni wolnych i urlopów. Organizacja pracy przypomina więzienną; warunki higieniczne są straszne a alternatywą jest prostytutka. Ostatni raport Międzynarodowego Biura Pracy w Genewie podaje, że liczba dzieci poniżej piętnastu lat pracujących w warunkach niebezpiecznych dla zdrowia fizycznego i moralnego wynosi obecnie na świecie pięćdziesiąt dwa miliony. Również według danych ONZ współcześnie dwa miliony dzieci na świecie jest ofiarami prostitucji.

Z cytowanego już numeru „Misjonarza” przytoczymy jeszcze fragmenty kazania kardynała Jaime L. Sina, arcybiskupa Manili, wygłoszonego na pogrzebie Benigno Aquino, katolickiego polityka, przywódcy opozycji na Filipinach, zamordowanego na lotnisku 21 sierpnia 1983 roku, gdy dobrowolnie wracał z emigracji w Stanach Zjednoczonych.



„Kiedy Ninoy, pomimo ciągłych ostrzeżeń, że podniosły się siły ciemności, aby działać na jego szkodę, wrócił do domu, uczynił tak dlatego, że tęsknota za domem jest dla Filipińczyka najpotężniejszą siłą. Jesteśmy narodem pielgrzymów, gnani biedą i bezsilnością znalezienia nowego życia i nowej nadziei w obcych krajach. Wielu naszych bohaterów żyło na wygnaniu, wyrwanych z ojczyzny, wyrwanych ze swoich rodzin, zmuszonych do ucieczki przed uciskiem we własnym kraju i poza jego granicami. My wszyscy — każdy na swój sposób może pojąć głębokie znaczenie gorzkiej tęsknoty za domem na wygnaniu, jak wyraża to Psalmista: »Nad wodami Babilonu siedzieliśmy i płakali, bo nasze myśli biegnęły do Syjonu«. Ninoy pamiętał o swoim Syjonie. I my siedzimy dzisiaj nad wodami oblewającymi nasze brzegi i oplakujemy tego, który w trawiącej go tęsknocie za ojczyzną miał tylko jedno pragnienie — wrócić do domu... Filipińczyk prawdziwą ojczyznę znajduje tylko tam, gdzie rozwija się prawda i sprawiedliwość, wolność i wiara. Atmosfera ucisku i korupcji, klimat lęku i strachu, o którym mówili ciągle biskupi Filipin, doprowadziły do prawdziwie tragicznej sytuacji: Filipińczyk stał się obcym we własnym kraju... We własnym kraju słowa prawdy może wypowiedzieć tylko szeptem — nigdy głośno; musi drzeć przed tymi, którzy zobowiązali się temu krajowi służyć, i musi ukrywać swoje dzieci, odmawiające ugięcia się przed tyranią... Razem z Najwyższym Pasterzem Kościoła na Filipinach odnawia swoje ślubowanie, zaangażowanie na rzecz »społeczeństwa prawdziwie ludzkiego, w którym wszyscy, mężczyźni, kobiety i dzieci, otrzymają to, co im się należy, by mogli żyć godnie, w którym biednych i upośledzonych otacza szczególna troska ze strony wszystkich«. Moi Przyjaciele, nie muszę Wam mówić, że są to słowa Papieża Jana Pawła II wypowiedziane właśnie w Malacanang (pałac prezydencki — przyp. red.) w lutym 1981 roku. Posłanie to wzywa państwo, aby doprowadziło do pojednania przez ponowne przyznanie wszystkich utraconych przez ludzi swobód, swobód, których brak sprowadził życie Filipińczyków do życia na wygnaniu we własnym kraju. Wzywa państwo do ponownego podniesienia godności naszego narodu i przyznania mu prawa uczestniczenia bez ograniczeń w życiu politycznym. Czy państwo posłucha krzyku narodu? Czy okaże gotowość zawarcia historycznego sojuszu na rzecz wolności i sprawiedliwości? Czy przywódcy narodu w sposób bezkompromisowy będą pracować nad uwolnieniem nas od tyranii i ucisku, mogących wzniecać płomień przemocy i rozbitcia? Nasi ludzie czekają na odpowiedź. Czekają — już nie jak lękliwa i spłoszona trzoda, ale jak mężczyźni i kobiety, uszlachetnieni i umocnieni głęboką wspólną żalobą, która pozwoliła im stać się jednym”.

Jak podaje „The Tablet” (7.I.1984) kardynał Jaime L. Sin wysunął kandydaturę Benigno Aquino, nazywanego przez wielu swych rodaków „Gandhim Filipin”, do Pokojowej Nagrody Nobla. Aquino, powiedział kardynał, „obudził świadomość ludu, przyniesionego dyktaturą prezydenta Marcosa”. W liście pasterskim czytany we wszystkich kościołach 8 stycznia katolicy biskupi Filipin („The Tablet”, 14.I.1984) stwierdzili, że wyborcy mają moralne prawo bojkotu zapowiedzianego plebiscytu i wyborów. „Ze względu na szczególną sytuację, w jakiej znalazł się nasz kraj musi zostać uszanowane prawo obywateli do nie korzystania z politycznych uprawnień, jeśli uznają je za sprzeczne z nakazami sumienia”.

W siedmiu kolejnych numerach „The Tablet” drukuje tekst Johna Todda *Dziedzictwo Lutra*. W Polsce, w wydawnictwie „Pax”, ukazało się niedawno drugie wydanie wcześniejszej, biograficznej książki tego autora o Lutrze. Nie zajmowaliśmy się dotąd omawianiem bardzo licznych materiałów jakie przynosiła prasa w związku z obchodzoną w 1983 roku pięćsetną rocznicą urodzin Reformatora. Zacytujemy tutaj, za Toddem, fragment listu napisanego przez Marcina Lutra do żony, na jedenaste dni przed śmiercią. Żona zamartwiała się tym, że Marcin, od lat chory, wyrusza w styczniowe mrozy w podróż, aby próbować rozwiązać jakieś rodzinne zatargi. „Droga Kasiu — pisze Luter — czytaj Jana (tzn. ewangelię) i Mały Katechizm. Gdyż ty wolisz martwić się o mnie, zamiast pozwolić Bogu, aby się o mnie martwił, jakby On nie był wszechmogący i nie mógł stworzyć dziesięciu doktorów Marcinów, gdyby stary utonął w Sali, lub spłonął w piecu, lub zginął w pułapce Wolfganga. Uwolnij mnie od swoich trosk. Troszczy się o mnie ktoś, kto jest lepszy od ciebie i od wszystkich aniołów; leży on w żłobku, spoczywa na łonie dziewicy, ale przecież zasiada po prawicy Boga, Ojca wszechmogącego. Dlatego zostań w pokoju. Amen”. (cyt. wg „The Tablet”, 7.I.1984).

Pierwszy tegoroczny numer „W drodze” (styczeń, 1984) przynosi, między innymi, tekst wystąpienia O. Stanisława Celestyna Napiórkowskiego w Częstochowie, „do odpowiedzialnych w ruchu Światło-Życie”. Ma ono tytuł *Dialog teologiczny między katolikami a protestantami*. Omawiając prace komisji ekumenicznych powołanych przez episkopat katolicki i Kościoły luterzańskie O. Napiórkowski pisze: „Jeśli chodzi o naszą grupę katolicko-luterzańską, to przed kilkoma laty postanowiliśmy się zająć problemem episkopatu i papieżstwa. Problem papieżstwa wystąpił w dyskusji nad posługiwaniem w Kościele, ale ze względu na trudność tego zagadnienia przesunęliśmy je na później z myślą o specjalnym odrębnym tekście. W dyskusji nad episkopatem znowu je odłoży-

liśmy, z tym że zaszło coś nowego, co znacznie utrudniło wspólną nad nim refleksję, mianowicie sprawa Hansa Kunga. Odbiła się ona bardzo głośnym i bolesnym echem. Wychowany na »Tygodniku Powszechnym« wiedziałem, że Jan Paweł II »z dalekiego kraju« jest kochany i podziwiany w całym świecie, że jego decyzję w sprawie Kunga świat przyjął ze zrozumieniem i aprobatą, czemu dają wyraz pastory. Tymczasem tam, w Augsburgu, nie tylko wśród protestantów, ale również wśród teologów katolickich panował klimat zażenowania sprawą Kunga, głębokiego przygnębienia i niemalże załamania. Strona luterańska, która od lat zdumiewała ekumenicznym otwarciem, nie chciała z nami rozmawiać na temat prymatu: Co tu dialogować o prymacie, skoro ten prymat przejawia się w tak nieznośnym centralizmie?! Cały wieczór tłumaczyliśmy stanowisko Kościoła katolickiego i przekonywaliśmy, że to nie jakiś tyrański centralizm, który niszczy wolność, że to sprawa przede wszystkim biskupów niemieckich, a nie papieża Wojtyły, że przecież to biskupi niemieccy, oczywiście w porozumieniu z Watykanem..., że ostatecznie nikt wolności osobistej nie niszczy, cofa tylko misję kanoniczną. (...) Co dla nas zrozumiałe, dla nich nie do zniesienia. Klerycy w katolickim seminarium w Passau podpisywali protest... Warto o tym wspomnieć by nie wpaść w euforię, jeśli anglikanie czy luteranie uznali gdzieś potrzebę papieżstwa... Do uznania go w całym chrześcijaństwie daleka bardzo droga, chociaż pewne zbliżenie stało się faktem dokonany».

W tym styczniowym numerze „W drodze” jest jeszcze wiele znakomitych materiałów — wymienić warto artykuł ks. Marka Jędraszewskiego o Sörenie Kierkegaardzie, o Williama Johnstona SJ o medytacji, Tadeusza Doktora o parareligii i o Claude’a Geffré OP *Wymogi wiary krytycznej a kultura niechrześcijańska*. Do niektórych wypadnie mi jeszcze powrócić.

Krzysztof Śliwiński

## DANS CE NUMÉRO:

Nous publions le „guide philosophique” („Przewodnik po filozofii”) de Gombrowicz, rédigé par Dominique de Roux lors de ultimes entretiens accordés à ce dernier. Par ailleurs, le Journal de l'écrivain est analysé par Andrzej Kowalczyk qui note l'impact de la phénoménologie de Husserl sur sa philosophie.

Kazimierz Nowosielski expose la Weltanschauung et l'évolution littéraire de Józef Wittlin (mort en exil). Il voit dans ses poèmes comme un appel de Hiob.

D'autres poètes émigrés répercutent dans leur oeuvre la condition et la vie quotidienne des exilés: ils sont présentés par Janusz Kryszak.

Maria Danilewicz Zielińska évoque la vie de Camões et son poème épique „Les Luciades” dont elle fait la critique des traductions successives tout en formulant le souhait que la poésie lyrique de Camões soit également accessible aux lecteurs polonais.

Henryk Wereszycki, historien connu pour ses recherches sur le XIX<sup>e</sup> siècle, livre ici ses souvenirs sur le Maréchal Piłsudski, ses amis et ses adversaires. Ce faisant, il éclaire de nombreux aspects de la vie politique dans la Pologne de l'entre-deux-guerres.

Lech Mażewski analyse les diverses conceptions de la démocratie et le bien-fondé — dans un système chrétien de valeurs — d'un gouvernement de la majorité.

Rêve, concentration, méditation et contemplation sont les thèmes de réflexion que Stanisław Dąbrowski étaye par des données psychologiques et sa connaissance de la tradition chrétienne de la méditation religieuse.

Encore une fois, Gombrowicz est à l'honneur dans nos pages: ici, avec le feuilleton de Bogdan Baran sur le théoricien et l'artiste, exemple parfait du paradoxe.

Deux livres viennent de paraître sur l'histoire de l'Eglise en Pologne, et plus précisément sur les diverses positions adoptées par le clergé face à la lutte pour l'indépendance: le premier livre de Hanna Dylałowa, embrasse une période qui va de 1764 à 1864, le deuxième, d'Ewa Jabłońska-Deptułowa, traite du rôle des congrégations religieuses durant les années 1930—1946. Les recenseurs respectifs, Jan Miś et Stefan Kieniewicz, insistent sur les rapports entre le clergé et la société, et leur attitude envers l'autorité civile. Stanisław Borzym recense le livre de Stanisław Pieróg sur Maurycy Mochnacki, écrivain politique et théoricien de la culture.

Marian Zaczyński fait le compte-rendu de l'ouvrage qu' Irena Bu-

rzacka a consacré à Marian Zdziechowski, penseur religieux marqué par le pessimisme chrétien et le modernisme, et qui connaît un regain d'intérêt.

Le livre de Janine Markiewicz-Lagneau: „La formation d'une pensée sociologique. La société polonaise de l'entre-deux-guerres" est à la fois l'histoire de la pensée sociologique en Pologne et une description de la société polonaise, description nécessaire pour en comprendre le développement. Kazimierz Sowa en fait le compte-rendu.

Ryszard Legutko émet de sérieuses réserves sur le livre de Wiktor Osiatyński sur le conservatisme et le libéralisme américain contemporain.

Tomasz Schoen évoque la vie et l'oeuvre de Barbara Ward à l'occasion de la parution en polonais de „La maison de l'homme".

Jan Galarowicz présente un recueil d'articles à caractère philosophique ou théologique dont les auteurs sont: Dietrich von Hildebrand, Józef Tischner, Józef Paściak et Jan A. Kłoczowski, publié par les dominicains sous le titre de „Wobec wartości" (face aux valeurs).

Le nouveau livre d'Andrzej Kaliszewski sur la poésie de Zbigniew Herbert et le rôle du mythe dans l'oeuvre de ce poète est analysé par Jacek Giszczak.

Dans sa revue de presse, K. Śliwiński a choisi de développer les problèmes des missions, de la faim et des droits de l'homme. Il fait le point sur le dialogue entre catholiques et protestants.

## KSIĄŻKI NADEŚLANE:

### POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE

*Księga Sapieżyńska*. Praca zbiorowa pod redakcją ks. Jerzego Wolnego przy współpracy Romana Zawadzkiego. Tom pierwszy: *Archidiecezja Krakowska za pasterzowania Adama Stefana Sapiehy*. Kraków 1982 [1983], s. 516. Nakł. 5 tys. Cena 1200 zł.

### WYDAWNICTWO ARCHIDIECEZJI WARSZAWSKIEJ

*Ojciec Święty Jan Paweł II ponownie w Warszawie*. Red. ks. Waldemar Wojdecki. Warszawa 1983, s. 144. Nakł. 5 tys.

### WYDAWNICTWO ARCHIWUM BERNARDYNÓW „CALVARIANUM”

Tadeusz Żychiewicz: *Dziesięcioro przykazań*. Kalwaria Zebrzydowska 1983, s. 140. Nakł. 20 tys.

### REDAKCJA WYDAWNICTW KUL

*Działalność Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w czasie okupacji (relacje i dokumenty)*. Wstęp i redakcja Jan Ziółek. Lublin 1983 s. 208. Nakł. 1500 egz. Cena 250 zł. Materiały do dziejów KUL tom III.

Zenon Uchnast: *Humanistyczna orientacja w psychologii osobowości*. Lublin 1983, s. 248. Nakł. 500 egz. Cena 250 zł.

### WYDAWNICTWO AKADEMII TEOLOGII KATOLICKIEJ

*Słownik polskich teologów katolickich 1918—1981* pod redakcją ks. Ludwika Grzebienia SJ. Vol. 5 aj. Warszawa 1983, s. 622. Nakł. 2300 egz. Cena 1500 zł.

*Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej*. Część IV. *Z Chrystusem przetwarzamy świat*. Praca zbiorowa pod red. ks. Jana Charytańskiego SJ, ks. Władysława Kubika SJ. Wyd. II. Warszawa 1983, s. 580. Nakł. 12 100 egz. Cena 600 zł.

Stanisław Siek: *Wybrane metody badania osobowości*. Warszawa 1983, s. 488. Nakł. 10 tys. Cena 500 zł.

## PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

- Konstytucja 3 Maja 1791. Statut Zgromadzenia Przyjaciół Konstytucji.* Opracował Jerzy Kowecki. Przedmową opatrzył Bogusław Leśnodorski. Wyd. III. Warszawa 1983, s. 136. Nakł. 50 tys. Cena 140 zł.
- Adam Próchnik (Henryk Swoboda): *Pierwsze piętnastolecie Polski niepodległej. Zarys dziejów politycznych.* [Przedmowa do wydania z 1957 roku Stanisław Płoski. Posłowie Janusz Żarnowski.] Wyd. II powojenne. Warszawa 1983, s. 412. Nakł. 25 tys. Cena 240 zł.
- Władysław Czapliński: *Dzieje Danii nowożytnej (1500—1975).* Warszawa 1982, s. 356. Nakł. 10 tys. Cena 200 zł. Wydawnictwa Instytutu Bałtyckiego w Gdańsku. Nr 11. Seria skandynewoznawcza tom V.
- Wiktor Osiatyński: *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej.* Warszawa 1983, s. 378. Nakł. 3 tys. Cena 220 zł. Seria „Współczesne doktryny polityczno-prawne USA”.
- Wiktor Osiatyński: *Współczesny konserwatyzm i liberalizm amerykański.* Warszawa 1984, s. 554. Nakł. 3 tys. Cena 300 zł. Seria „Współczesne doktryny polityczno-prawne USA”.
- Wiesław Lang, Jerzy Wróblewski: *Sprawiedliwość społeczna i nieposuszeństwo obywatelskie w doktrynie politycznej USA.* Warszawa 1984, s. 353. Nakł. 2,5 tys. Cena 200 zł. Seria „Współczesne doktryny polityczno-prawne USA”.
- Ludwik Hass: *Ambicje, rachuby, rzeczywistość. Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej 1905—1928.* Warszawa 1984, s. 398. Nakł. 20 tys. Cena 400 zł.
- Bronisława Bałutowa: *Powieść angielska XX wieku.* Warszawa 1983, s. 288 + ilustr. Nakł. 20 tys. Cena 120 zł.

## PAŃSTWOWY INSTYTUT WYDAWNICZY

- Otto Forst de Battaglia: *Jan Sobieski, Król Polski.* Przełożyła Krystyna Szyszkowska. Opracował i wstępem poprzedził Zbigniew Wójcik. Warszawa 1983, s. 404. Nakł. 30 tys. Cena 250 zł.
- Napoleon: *Maksymy.* Wybór, wstęp i przekład Monika Senkowska-Gluck i Leopold Gluck. Warszawa 1983, s. 124. Nakł. 50 tys. Cena 50 zł.
- Stanisław Smolka: *Polityka Lubeckiego t. 1—2.* Wstęp Ryszard Kołodziejczyk. Wydanie II (Wyd. I — 1907). Warszawa 1983, s. 571+641. Nakł. 5 tys. Cena 800 zł. Seria „Klasycy historiografii”.
- Jarosław Marek Rymkiewicz: *Wielki księżę z dodaniem rozważań o istocie i przymiotach ducha polskiego.* Warszawa 1983, s. 234. Nakł. 20 tys. Cena 120 zł.
- Ryszard Przybylski: *Klasycyzm czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego.* Warszawa 1983, s. 442 + ilustr. Nakł. 10 tys. Cena 350 zł.
- Marta Zielińska: *Mickiewicz i naśladowcy. Studium o zjawisku epigo-*

- nizmu w systemie literatury romantycznej. Warszawa 1984, s. 248. Nakł. 10 tys. Cena 150 zł. Polska Akademia Nauk, Instytut Badań Literackich. Seria: Historia i Teoria Literatury. Studia.
- Porównania. *Studia o kulturze modernizmu* pod redakcją Romana Zi-manda. Warszawa 1983, s. 197. Nakł. 2 tys. Cena 150 zł. Polska Akademia Nauk, Instytut Badań Literackich. Seria: Historia i Teo-ria Literatury. Studia.
- Stanisław Vincenz: *Po stronie dialogu*. Do druku podał Andrzej Vincenz. Tom pierwszy z *Przedmową* Czesława Miłosza, tom drugi z *Por-tretem Autora* przez Jeanne Hersch. Warszawa 1983, s. 372 + 268. Nakł. 5 tys. Cena 450 zł.
- Zbigniew Herbert: *Wybór wierszy*. Wyboru dokonał Autor. Warszawa 1983, s. 202. Nakł. 20 tys. Cena 80 zł. Biblioteka Poetów.
- Stefan Flukowski: *Obraz oszczepu i inne wiersze*. Wiersze wybrał i przedmowę napisał Edward Balcerzan. Warszawa 1983, s. 204. Nakł. 5 tys. Cena 60 zł. Oficyna Poetów XX wieku.
- Pełnić służbę... *Z pamiętników i wspomnień harcerek Warszawy 1939—1945*. Pod red. Anny Zawadzkiej i Zofii Zawadzkiej. Warszawa 1983, s. 578. Nakł. 30 tys. Cena 280 zł. Biblioteka Syrenki.
- Listy Wandy i Maryli. Jeszcze wojna — Ludzie bez ojczyzny 1941—1958*. Wybrała i komentarzem opatrzyła Kazimiera Treterowa. Warsza-wa 1983, s. 141. Nakł. 10 tys. Cena 100 zł.
- Elwira Watała, Wiktor Woroszyński: *Życie Sergiusza Jesienina*. Wyd. II. Warszawa 1982, s. 561. Nakł. 10 tys. Cena 250 zł.
- Włodzimierz Paźniewski: *Krótkie dni*. Warszawa 1983, s. 216. Nakł. 10 tys. Cena 100 zł.
- E. L. Doctorow: *Ragtime*. Przełożyła Mira Michałowska. Warszawa 1984, s. 216. Nakł. 30 tys. Cena 150 zł. Współczesna Proza Świato-wa.
- Jürgen Habermas: *Teoria i praktyka. Wybór pism*. Wybrał i posłowiem opatrzył Zdzisław Krasnodębski. Wstępem poprzedził Stanisław Rainko. Przełożyli Małgorzata Łukasiewicz i Zdzisław Krasno-dębski. Warszawa 1983, s. 558. Nakł. 10 tys. Cena 250 zł. Biblio-teka Myśli Współczesnej — seria „z kostką”.
- Joseph Needham: *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*. Przełożyła Irena Kałużyńska. Warszawa 1984, s. 390. Nakł. 20 tys. Cena 150 zł. Biblioteka Myśli Współ-czesnej.

## CZYTELNIK

- Jerzy Krzysztoń: *Krzyż Południa*. Warszawa 1983, s. 260. Nakł. 10 320 egz. Cena 120 zł.
- Tomasz Łubieński: *Zegary. Koczowisko*. Wyd. II. Warszawa 1982, s. 168. Nakł. 5 320 egz. Cena 60 zł.



## WYDAWNICTWO LITERACKIE

- William Shakespeare: *Ucieszna i krotocwilna komedia zwana Serc starania stracone*. Przełożył Maciej Słomczyński. Posłowie Juliusz Krdyryński. Kraków 1984, s. 170. Nakł. 14 tys. Cena 165 zł.
- Carlos Fuentes: *Spalona woda. Kwartet narracyjny*. Przełożyła Maria Kaniowa. Kraków—Wrocław 1984, s. 132. Nakł. 20 tys. Cena 60 zł. Seria „Prozy iberoamerykańskiej”.
- Karel Poláček: *Zaczarowana szynka. Humoreski i felietony*. Wybór i posłowie Jacek Baluch. Przełożył Antoni Kroh. Kraków—Wrocław 1984, s. 359. akł. 5 tys. Cena 120 zł.
- Julian Przyboś: *Pisma zebrane*. Opracował Rościsław Skręt. *Utwory poetyckie*. Tom 1—2. Przedmowa Jerzy Kwiatkowski. Tom pierwszy: *Srubby; Oburącz; Sponad; W głąb las; Równanie serca; Póki my żyjemy; Miejsce na Ziemi; Rzut pionowy; Najmniejsze słów*. Kraków 1984, s. 672 + ilustr. Nakł. 5 tys. Cena 350 zł.
- Jan Rostworowski: *Opatowa Anna. Trzy ballady*. Kraków—Wrocław 1984, s. 42. Nakł. 2 tys. Cena 20 zł.
- Stanisław Lem: *Dialogi*. Wyd. III. Kraków—Wrocław 1984, s. 503. Nakł. 100 tys. Cena 180 zł. Seria Dzieł St. Lema.
- Stanisław Lem: *Prowokacja*. Kraków—Wrocław 1984, s. 82. Nakł. 50 tys. Cena 60 zł.
- Wiktor Woroszyński: *Sny pod śniegiem*. Wyd. II. Kraków—Wrocław 1984, s. 166. Nakł. 10 tys. Cena 120 zł.
- Piotr Wojciechowski: *Póttora królestwa (Opowiadania beskidzkie)*. Kraków—Wrocław 1984, s. 194. Nakł. 10 tys. Cena 80 zł.
- Kaja Holzman: *Krajobraz rodzinny i inne opowiadania*. Kraków 1981, s. 108. Nakł. 10 tys. Cena 20 zł.
- Ewa Kuryluk: *Pani Anima (Wiersze z lat 1975—1979)*. Kraków—Wrocław 1984, s. 72. Nakł. 2 tys. Cena 20 zł.
- Włodzimierz Paźniewski: *Czyste szaleństwo*. Kraków—Wrocław 1984, s. 76. Nakł. 10 tys. Cena 35 zł.
- Julian Aleksandrowicz: *Kartki z dziennika doktora Twardego*. Wydanie I [III poszerzone]. Kraków—Wrocław 1983, s. 200. Nakł. 12 tys. Cena 65 zł.
- Stanisław Grodziski: *Feliksa Boronia pielgrzymka do historii*. Kraków—Wrocław 1984, s. 154. Nakł. 5 tys. Cena 60 zł.
- Jerzy Waldorff: *Czarne owce dla Apolla*. Kraków—Wrocław 1984, s. 312. Nakł. 30 tys. Cena 120 zł.

## OŚRODEK DOKUMENTACJI I STUDIÓW SPOŁECZNYCH

- Karol Popiel: *Wspomnienia polityczne*. Warszawa 1983, s. 144. Nakł. 5 tys. Cena 250 zł.

## INSTYTUT WYDAWNICZY PAX

- Pismo Święte Nowego Testamentu*. Tłumaczył z języka greckiego ks. prof. Seweryn Kowalski. Wyd. XXI. Warszawa 1983, s. 574. Nakł. 60 tys. Cena 350 zł.

*Małżeństwo chrześcijańskie. Komentarze egzegetyczno-duszpasterskie do czytań biblijnych.* Opracował Mario Masini, tłumaczył Stanisław Waldemar Gaudyn. Warszawa 1983, s. 295. Nakł. 20 tys. Cena 300 zł.

Ladislaus Boros: *Doświadczenie Boga.* Przełożyła Barbara Tarnas. Warszawa 1983, s. 199. Nakł. 10 tys. Cena 180 zł.

## KSIĄŻKA I WIEDZA

Andrzej Walicki: *Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji.* Warszawa 1983, s. 374. Nakł. 1650 egz. Cena 200 zł. Biblioteka studiów nad marksizmem.

Piotr Stachiewicz: *Akcja „Kutschera”.* Warszawa 1982 [1983], s. 128. Nakł. 50 tys. Cena 60 zł. Biblioteka Pamięci Pokoleń.

Jurij Trifonow: *Stary.* Przełożyła z rosyjskiego Janina Dziarnowska. Warszawa 1983, s. 262. Nakł. 20 tys. Cena 130 zł.

## ERRATA DO NUMERU 350 — STYCZEŃ 1984

W artykule Piotra Matywieckiego *Myśli o poezji Jana Twardowskiego* na stronie 104 wiersz 2 i 3 od góry

jest:

między potocznością rozbrzmiewa wyraziście, jakby była metaforą najśmielszą, a metafory rzeczywiście śmiało, stosowane z rzadka

ma być:

między potocznością a niezwykłością uwydatnia poetyckość — najdyskretniejsza metafora rozbrzmiewa wyraziście, jakby były metaforą

na stronie 106 wiersz 17 od góry

jest:

Nie powinno się mówić za poetę, czym on jest. Dla jednego —

ma być:

Nie powinno się mówić za poetę, czym ono jest. Dla jednego

na stronie 108 wiersz 10 od dołu

jest:

Oto Adam Ważyk, poeta wyrosły z awangardy, z kilku nowości

ma być:

Oto Adam Ważyk, poeta wyrosły z awangardy, z kultu nowości

**ZESPÓŁ** ● **STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JE-  
RZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK  
WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANI-  
SŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, WŁADY-  
SŁAW STRÓŻEWSKI**

**REDAKCJA** ● **FRANCISZEK BLAJDA, HALINA BORTNOWSKA, TO-  
MASZ FIAŁKOWSKI (sekretarz redakcji), STANISŁAW  
GRYGIEL, STEFAN WILKANOWICZ (redaktor naczel-  
ny), HENRYK WOŹNIAKOWSKI (zastępca redaktora  
naczelnego)**

**adres  
redakcji** ● **31-041 Kraków, Sienna 5, I p., tel. 22-71-84**

**adres  
administracji** ● **31-007 Kraków, Wiślna 12, I p., 22-13-72**

**prenumerata** ● **krajowa: kwartalna zł 240.—, półroczna 480.—, roczna  
960.—. Termin składania zamówień i wpłat: do 25  
listopada na I kwartał, I półrocze i cały następny rok,  
w innych terminach do 10 każdego miesiąca poprze-  
dzającego okres prenumeraty. Prenumeratę przyjmu-  
ją: administracja miesięcznika „Znak” ul. Wiślna 12  
31-007 Kraków, konto PKO WOM Kraków 35510-  
-25058-136 oraz Oddziały RSW „Prasa-Książka-Ruch”  
31-548 Kraków, Al. Pokoju 5, konto: PKO I O/M  
Kraków 35510-707**

**zagraniczna: półroczna zł 720.—, roczna 1440.—  
Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch”,  
Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. To-  
warowa 28, NBP XV O/Warszawa Nr 1153-201045-  
-139-11**

Poprzednie numery „Znaku” nabywać można w Ad-  
ministracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna 12 oraz w następujących księgarniach: **Kato-  
wice:** 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 Im. Władysława Ludwika Anczyca,  
Kraków, ul. Wadowicka 8.

Nakład 15 000 + 350 + 100.

Maszynopis otrzymano w lutym 1984. Druk ukończono w paź-  
dzierniku 1984. Zam. 1053/84.

R-3

**INDEKS 38371**

**ISSN 0044-488 X**

#### W POPRZEDNICH NUMERACH:

Witold GOMBROWICZ: Bylem strukturalistą przed innymi 240 • Zenon Szpołański: Witold Gombrowicz 185 • Danuta Danek: Oblicze Gombrowicz i śmierć 254 • Włodzimierz Maciąg: Antropologia Gombrowicza 347

Henryk WERESZYCKI: Moje pokolenie 199 • Głos w dyskusji o niepodległości i dojrzałości narodu 292—293 • Zagadnienie narodowościowe II Rzeczypospolitej 314—315 • „Życzymy ci towarzyszu Limanowski wolnej Warszawy”. Wspomnienie mówione 325 • „Narodowa Demokracja” Romana Wapińskiego 328 • Bohdan Cywiński: Nad historią cudzą... O książce Henryka Wereszyckiego „Pod berłem Habsburgów” 253

#### W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Emilia Ehrlich OSU: Faryzeusze — rozmówcy Jezusa ■ Ks. Marian Gołębiowski: Rabbi Akiba ben Josef ■ Ireneusz Kania: Opowieść z żydowskiej „Księgi Światłości” ■ Wybór opowieści Zoharu w przekładach Ireneusza Kani ■ Ks. Janusz Frankowski: Stworzenie człowieka a ewolucja ■ Stefan Morawski: O etosie artysty poza sztuką ■ Włodzisław Iwanow: Wiersze w przekładach Seweryna Pollaka i Adama Pomorskiego ■ Seweryn Pollak: Między mitem a symbolem ■ Paweł Hertz: Kilka uwag o „Podróży na Wschód” pana de Lamartine ■ Roman Mazurkiewicz: Kołując nad ziemią nieznaną... ■ Marian Stola: Hłasko, którego nie było ■ Rozmowa o kulturze ukraińskiej: Ryszard Łużny, Andrzej Vincenz, Włodzimierz Mokry, Marian Jurkowski, Tadeusz Chrzanowski, Juliusz Zychowicz, Tadeusz Zychiewicz ■ Zbigniew Wójcik: U źródeł polsko-ukraińskiej teraźniejszości ■ Iwan Łysiak-Rudnycki: Ukraina między Wschodem a Zachodem ■ Stanisław Vincenz: Echo z Czerdaka ■ Tadeusz Chrzanowski: My i oni, czy może my wszyscy? ■ Ryszard Łużny: Grzegorz Skowroda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców ■ Ryszard Torzecki: Metropolita Andrzej Szeptycki ■ Andrzej Vincenz: Klasztor w Wali ■ Wiersze Liny Kostenko w przekładach Wiktora Woroszyńskiego ■ Damian Kalbarczyk: Rozmowa z legendą. O Edwardzie Abramowskim ■ Wiesław Juszcak: Święty Homer

# ZNAK

## M I E S I E C Z N I K