

ZNIAK

IESIECZNIK

Hans Urs von Balthasar . . .	UWAGI O HISTORII ZBAWIENIA
Jerzy Perzanowski	O P R O F E S O R IZYDORZE DĄBSKIEJ
Izydora Dąmbska	PROBLEM ŚMIERCI W KULTURZE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
Joanna Kulmowa	S U P L E M E N T M Ó J
Andrzej Sulikowski	P R O J E K T K S I Ę G I: I R Z Y K O W S K I, S C H U L Z, F L A S Z E N
Stanisław Cichowicz	D E T E R M I N I Z M I I N D E T E R M I N I Z M

**KOŚCIÓŁ W KRAJACH DALEKICH I BLISKICH:
ROZMOWA Z O. FRANÇOIS CREAC'H O RUCHU DLA LEPSZEGO
ŚWIATA**

Krzysztof Śliwiński: Przegląd krajowy i zagraniczny ● Karol Tarnowski: Metafizyka osoby i wartości. Sesja UJ o filozofii Karola Wojtyły, Kraków 16—17 listopada 1984 ● Witold Starnawski: Próba syntezy. Książka George'a H. Williamsa o myśli Karola Wojtyły ● Justyna Miklaszewska: Bergson w Polsce ● Joanna Gromek: Jaki Miłosz? ● Lech Mażewski: Pochwała zdrowego rozsądku ● Jerzy Gaul: Wartość pluralizmu

KRAKÓW

ROK XXXVIII STYCZEŃ (I) 1986

374

W NUMERZE:

Z otwierającego numer artykułu znakomitego szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara przytoczmy konkluzję: „Krytyka, jakiej poddaje się teologię wyzwolenia, nie kwestionuje naglącego charakteru inspirujących ją niepokojów praktycznych. Jednak pełnia boskiego Objawienia w świecie nie może w żadnym razie być ograniczona do wyzwolenia politycznego i społecznego, ani nawet do ogólnej idei wolności. Teologia wyzwolenia ma swe własne miejsce w ramach teologii Królestwa Bożego. Przedstawia ona jeden z aspektów całej teologii i praktycznie żąda od Kościoła wysiłku na rzecz reformowania świata wedle wszystkich jego wymiarów i w zgodzie z Chrystusem”.

Jerzy Perzanowski przedstawia życie i dorobek naukowy zmarłego 18 czerwca 1983 prof. Izdyory Dąbmskiej, uczennicy Kazimierza Twardowskiego i spadkobierczyni wielkich tradycji lwowsko-warszawskiej szkoły filozoficznej. Szkicowi towarzyszy niedrukowany dotąd esej prof. Dąbmskiej, zatytułowany „Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej” — stanowi on fragment większego, powstałego w latach 1944—45 opracowania pt. „Stosunek człowieka do śmierci”, którego partie dotyczące starożytności były już publikowane.

Motyw archetypicznej „Księgi”, pojawiający się u trzech polskich pisarzy — Karola Irzykowskiego, Brunona Schulza i Ludwika Fla-szyna — i jego relację do biblijnego prawzoru omawia w swym artykule Andrzej Sulikowski.

Wywiad z o. François Creac'h zapoznaje czytelnika z nieznanym prawie w Polsce ruchem „Dla Lepszego Świata” (*“Movimento per il Mondo Migliore”*), założonym w roku 1952 i rozwijającym się dziś w wielu krajach.

Dział zdarzeń przynosi m.in. relację Karola Tarnowskiego z filozoficznych partii sesji naukowej, poświęconej myśli Jana Pawła II, którą w listopadzie 1984 zorganizował Uniwersytet Jagielloński oraz omówienie wydanej w Stanach Zjednoczonych książki George H. Williamsa *“The Mind of John Paul II”*, pióra Witolda Starnawskiego.

ZNAK

M I E S I Ą C Z N I K

**KRAKÓW
ROK XXXVIII
NR 374 (1)
STYCZEŃ 1986**

TREŚĆ ZESZYTU:

- 3 ● Hans Urs von Balthasar**
UWAGI O HISTORII ZBAWIENIA. W SPRAWIE
TEOLOGII WYZWOLENIA
tłum. Jan Grosfeld
- 17 ● Jerzy Perzanowski**
GŁOS PRAWDY. O PANI PROFESOR IZYDORZE
DĄBSKIEJ
- 50 ● Izydora Dąmbska**
PROBLEM ŚMIERCI W KULTURZE
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
- 72 ● Joanna Kulmowa**
SUPLEMENT MÓJ
- 84 ● Andrzej Sulikowski**
PROJEKT KSIĘGI: IRZYKOWSKI, SCHULZ, FLASZEN
KOŚCIÓŁ W KRAJACH DALEKICH I BLISKICH
- 97 ● Rozmowa o Ruchu dla Lepszego Świata z ojcem
François Créac'h.**
Rozmawiała Anna Witals

TEMATY I REFLEKSJE

- 108 ● Stanisław Cichowicz**
EST MODUS IN REBUS (III). DETERMINIZM
I INDETERMINIZM...

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

- 112 ● Krzysztof Śliwiński
PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY
- 117 ● Karol Tarnowski
METAFIZYKA OSOBY I WARTOŚCI. SESJA
NAUKOWA POŚWIĘCONA MYŚLI JANA PAWŁA II,
Kraków, 16—17 listopada 1984
- 133 ● Witold Starnawski
PRÓBA SYNTEZY. KSIĄŻKA GEORGE'A
H. WILLIAMSZA O MYŚLI KAROLA WOJTYŁY
- 144 ● Justyna Miklaszewska
BERGSON W POLSCE
- 149 ● Joanna Gromek
JAKI MIŁOSZ?
- 152 ● Lech Mażewski
POCHWAŁA ZDROWEGO ROZSĄDKU
- 157 ● Jerzy Gaul
WARTOŚĆ PLURALIZMU
- 163 ● Dans ce numéro
- 165 ● Książki nadesłane

UWAGI O HISTORII ZBAWIENIA.

W SPRAWIE TEOLOGII WYZWOLENIA

UWAGI WSTĘPNE

Temat ten można potraktować w bardzo różny sposób. Rozpoczęcie od tradycyjnej dogmatyki i jej licznych traktatów, by zbadać co teologia wyzwolenia wniosła do każdego z nich, prowadziłoby do rozczarowania — jako, że teologia ta nie stara się rozważać teologicznych *loci* traktowanych dotąd jako klasyczne, bądź też sprowadza je do jednego, uprzywilejowanego przez nią miejsca teologicznego — ale także byłoby niesprawiedliwe wobec tej teologii. Zmierza ona bowiem do skrajnego uproszczenia refleksji teologicznej i rozwija swe własne poglądy w oparciu o oryginalny punkt widzenia wyprowadzony z nowej interpretacji Pisma Św., z ominięciem najważniejszych elementów tradycyjnego dorobku. Dla łatwiejszego zrozumienia tego problemu spróbujemy wyjść na spotkanie teologii wyzwolenia nie sięgając po niezmiennie traktaty dogmatyczne, ale poruszając się w bardzo szerokich ramach chrześcijańskiej teologii historii. Teologia ta skupia swą myśl na jedności Starego i Nowego Testamentu oraz na trwałej aktualności przejścia od jednego do drugiego.

Mimo to, jak się nam zdaje, na samym początku można postawić trzy bardzo ogólne wymagania wobec teologii, która uznaje się za katolicką. Wymagania te są ważne zarówno obecnie jak i w przyszłości dla wszelkiej reлектury chrześcijańskiego Objawienia, nawet najbardziej radykalnej. Pierwsze wymaganie dotyczy formy teologii katolickiej, drugie jej treści, trzecie — metody.

1. Teologia katolicka posiada wartość uniwersalną (twierdzenie to jest tautologią). Nie wyklucza to oczywiście możliwości istnienia teologii przybierających szczególne zabarwienia zależnie od epoki i kultury. Taka różnorodność nawet musi istnieć z powodu niewyczerpalnego bogactwa katolicyzmu: prawda katolicka ma charakter „symfoniczny”. Oznacza to wszakże, iż religijne określenie się i rozwój w oparciu o przestrzeń narodową jest cechą sekciarstwa i herezji. Wszelka teologia zabarwiona przez swe odniesienie do pewnej kultury lub epoki, winna zawsze, jeśli uważa się za katolicką, być do przyjęcia w swej podstawowej treści przez wszystkie pozostałe Kościoły lokalne. Teologia wyzwolenia

nie może tu stanowić wyjątku: jej forma winna być taka, by w swej istocie zasługiwała na uwagę i przyjęcie w każdym z krajów [---] [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)].

Teologie katolickie zróżnicowane przez swe związki z poszczególnymi epokami lub kulturami, opierają się na określonych wyobrażeniach i koncentrują się na pewnych centralnych pojęciach. Wszelako wyobrażenia te i pojęcia muszą, w ramach *Catholica*, być wzajemnie na siebie otwarte i zdolne do komunikowania się między sobą. Żadna kultura nie ma prawa przypisywać swemu punktowi widzenia charakteru absolutnego do tego stopnia, że odrzucałaby jedność z innymi centralnymi ideami katolicyzmu. „Wyzwolenie” jest bez wątpienia jednym z zasadniczych elementów Objawienia. Objawienie jednak uległoby okaleczeniu, gdyby zostało po prostu i jedynie sprowadzone do wyzwolenia¹.

Chrześcijańska teologia niekatolicka ma przede wszystkim wymiar narodowy; może ona skłaniać do uczestnictwa w organizacji „między-narodowej” (Światowa Rada Kościołów). Teologia katolicka ma zawsze charakter ponadnarodowy i przedstawia się jako jednocząca wszystkie kraje i wszelki czas.

2. Katolicka refleksja teologiczna wychodzi z podstawowych faktów dotyczących zbawienia, nigdy nie tracąc z pola widzenia ich wzajemnego powiązania. Stąd — jedność Starego i Nowego Testamentu, ze zmianą poziomu między jednym a drugim; podobnie — jedność życia ukrytego i publicznego Jezusa z jednej strony, a z drugiej Jego śmierci i zmartwychwstania; stąd — wyznaczona Kościołowi katolickiemu misja głoszenia zbawienia dokonanego w Chrystusie, wyzwającego świat z mocy niesprawiedliwości, grzechu i śmierci — misja głoszenia zbawienia słowem i sakramentem, ale także życiem świętym prowadzonym w kościelnej wspólnoty, w zaangażowaniu, które na rzecz ustanowienia większej sprawiedliwości na ziemi mobilizuje wszystkie środki po chrześcijańsku zasadne.

Każdy z członków Kościoła posiada z tego punktu widzenia swą własną, indywidualną charyzmę, której różne rodzaje można przywiązać do rozmaitych ośrodków duchowych wedle określającej je misji. Jednak charyzmy, jakiekolwiek by były, mają wartość tyl-

¹ Zob. P. M. Manzanera, S. J., *Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika und ihre Hermeneutik* w: *Theologische Akademie*, 12, Frankfurt n/M, J. Knecht, 1975, s. 58: „Biblia może być objaśniana i pojmowana tylko za pomocą owej hermeneutyki wyzwolenia”; s. 61: wszelka inna interpretacja „jest, u swych korzeni, równoznaczna z zajęciem postawy kurczowo trzymającej się status quo”, co oznacza jej dyskwalifikację.

ko w jednym Ciele, przez nie i dla niego w taki sposób, iż pozostają we wzajemnym związku. Charyzma wyróżniająca się silniejszą więzią z ewangeliami synoptycznymi w pełni łączy się z charyzmą bardziej „Pawłową” lub bardziej „Janową”, tak jak to miało miejsce w Kościele pierwotnym. Podobnie rozmaite aspekty chrystologii łączą się w Nowym Testamencie w jedną całość.

3. Teologia katolicka musi zawsze rozważać samoobjawienie się Boga w Jezusie Chrystusie; Bóg, który się objawia, zdolny jest oczywiście uczynić się poznawalnym dla ludzkości wszystkich czasów, czyli zaproponować swą własną hermeneutykę. Objawienie boskie dotyka ludzką istotę jako podmiot zarazem niezmienny i zdolny do zmiany, a więc wraz z jego sposobami pojmowania, jednymi trwałymi (głównie filozoficznymi), innymi zmiennymi (kulturowymi), które człowiek uruchamia jako pomoc i narzędzia badawcze w interpretacji Objawienia. Wierzący winien jednak przede wszystkim postępować słuchając Słowa, któremu musi pozwolić na swobodną wypowiedź tak, by go nie zakłócały jego własne uprzednio przyjęte sposoby rozumienia. Te ostatnie winny poddawać się krytyce i modyfikacji przez Słowo Boże, a wierzący ma być świadomy, że żadnemu modelowi ludzkiego myślenia nie uda się objąć pełni Bożej łaski i prawdy.

Schematy wyjaśniające ludzką egzystencję w jej całości — czy akcentują one aspekt osobowy, czy też przeciwnie, wymiar społeczny — pozostają często na służbie ideologii niechrześcijańskiej lub antychrześcijańskiej. Należy więc zdwoić ostrożność, by zbadać, w jakiej mierze są one „neutralne” i w tym stopniu użyteczne z punktu widzenia chrześcijańskiej interpretacji świata. Uprzedzenia bowiem nieodłączne od tego rodzaju schematów interpretacyjnych, zdolne są zdeformować nie do poznania objawienie samego siebie, jakie Bóg daje w Chrystusie.

GLÓWNE ELEMENTY HISTORII ZBAWIENIA

I. WYZWOLENIE I ZBAWIENIE W STARYM PRZYMIERZU

1. Historia zbawienia ludu Starego Testamentu zaczyna się z chwilą ukonstytuowania się go jako narodu pod działaniem Boga, który wyprowadził Żydów z Egiptu. Według wyobrażeń, jakie niesie Stary Testament, oswobodzenie to nie jest samowyzwoleniem. Wprost przeciwnie, nieustannie traktowane jest jako wielkie dzieło Boga. Prawdy tej nie należy podważać argumentem, iż dla tego wyzwolenia Bóg odwołał się do określonych osób. Niekiedy bowiem ludzie ci stawiają swemu powołaniu gwałtowny opór (Mojżesz), bądź domagają się potwierdzających je znaków (Gedeon).

2. Izrael zawsze będzie przypisywał wolnej inicjatywie Boga zarówno pierwsze wyzwolenie jak i wszystkie późniejsze. Widać to szczególnie wyraźnie we wszystkich wołaniach do Boga błagających o zbawienie, odkupienie, wyzwolenie z ucisku i niesprawiedliwości. Są to wezwania wypowiedane przez jednostki, królów czy też przez zwykłych śmiertelników (zob. Psalmy)², ale także wołania o pomoc całego ludu, sądząc wedle tekstów historycznych.

3. Pierwsze wyzwolenie miało za bezpośredni cel zbawienie, które wykracza poza porządek polityczny w Przymierzu zawartym na Górze Synaj oraz w ustanowionym wówczas kulcie. Tradycja *Exodusu* oraz tradycja synajska są już uprzednio wzajemnie powiązane (R. de Vaux). Dla Izraela nie istnieje pojęcie zbawienia, które ograniczałoby się do gospodarczej i politycznej pomyślności. Przymierze z Jahwe jest osobistym uczestnictwem w świętości Boga: jest bezinteresownym darem a zarazem wymogiem moralnym.

4. W trakcie dziejów „zbawienie” przyręczone w sposób bezpośredni pod warunkiem właściwego przestrzegania Przymierza, coraz silniej ujawnia swe składniki eschatologiczne. W rozwoju przepowiadania proroczego, nauczania „mądrościowego” i apokaliptycznego, idea zbawienia nabiera coraz szerszej treści: Bóg, wyzwoliciel Izraela, jest zarazem Stwórcą wszechświata i Panem wszystkich narodów, których przeznaczeniem jest udział w Jego zbawieniu. Izrael w sposób coraz bardziej świadomy przekracza samego siebie w swej misji wobec świata, nie wznosząc się wszakże ponad niego (nawet w doktrynie dwóch eonów). Tak więc z jednej strony kształtuje się określony sposób pojmowania, do którego odwoła się Jezus, a z drugiej strony utrzymujący się eschatologiczny mesjanizm stanowi przeszkodę dla ostatecznej transcendencji, w imię której świat musi przekroczyć samego siebie w wyzwalającym akcie dokonanym na Krzyżu i w Zmartwychwstaniu.

5. W odpowiedzi na działanie Boga, wymaga się od Izraela „wyzwalającego” postępowania w sferze stosunków międzyludzkich, zgodnego z postępowaniem samego Boga. Etyka Izraela, jego prawo i prawoznawstwo są w tej dziedzinie teomorficzne. Stosunki międzyludzkie winny odpowiadać Słowu Bożemu i sposobowi, w jaki sam Bóg rzeczywiście działa. Stąd płyną bezpośrednie konsekwencje w dziedzinie gospodarczej (sposób traktowania wspól-

² Na ten temat zob. N. Lohfink, *Heil als Befreiung in Israel w: Erlösung und Emanzipation*, red. L. Scheffczyk, coll. Quaestiones disputatae, 61, Fryburg, Herder, 1973, s. 30–50.

obywateli i obcych pracowników znajdujących się w biedzie), a wymagania te są podkreślone przez Prawo i proroków.

6. Niewierność Przymierzu sprowadza lud do takiej sytuacji, jakiej zaznał w Egipcie (Oz 8,13). Nieprzestrzeganie Przymierza powoduje surową karę Bożą, która przede wszystkim polega na utracie wszelkiej, zapewnionej przez Boga wolności (podporządkowanie władzy wielkich potęg, wygnanie, rozproszenie itd.). Kara ta jest znakiem Bożej wierności Słowu, przez które Bóg zawarł Przymierze. Sytuacja niewolnika, do jakiej lud zostaje sprowadzony, nie oznacza porzucenia go przez Boga, ale „przypomnienie”. To właśnie podczas Wygnania ma miejsce decydująca medytacja nad Prawem oraz ostateczne proroctwo („Sługa Jahwe”); wówczas to historia znajduje swój wyraz na piśmie, zakończona zostaje organizacja kultu itd. Okres powygnaniowy jest z kolei odpowiednim czasem, by wyraźniej rozpoznać przekroczenie wymiaru czysto politycznego.

II. STRUKTURA IZRAELA A STRUKTURA KOŚCIOŁA

1. Izrael jest ludem w znaczeniu etnicznym a zarazem i teologicznym, czego nie można powiedzieć o Kościele. Kościół Nowego Przymierza określany jest mianem „ludu” tylko w cytatach lub aluzjach odsyłających do dawnego Izraela i wyrażenie to jest równie metaforyczne co „dom”, „ciało”, „oblubienica”. Tym samym widać, że element polityczny nabiera dla Kościoła nowego znaczenia i miejsca w porządku wartości. Wraz z Nowym Przymierzem następuje przejście od powołania otrzymanego głównie z tytułu przynależności etnicznej ku wezwaniu skierowanemu przede wszystkim do osoby, co zresztą nie oznacza żadnej „prywatyzacji”. Charyzma z jej osobowym charakterem przypisana jest całemu „Ciału” Chrystusa, całej *Civitas Dei* z jej ziemską misją. Wywłaszczenie chrześcijanina na rzecz Boga i jego dzieła wśród całej ludzkości (przez chrzest, który zanurza wierzącego w śmierć posłusznego Chrystusa) jest jeszcze głębszy niż wybór, który oddawał człowieka Bogu na sposób starotestamentowy (zwłaszcza przez obrzezanie).

2. Na tej jedności (łączącej sens etniczny i teologiczny „ludu”) polega zarówno wielkość Izraela — jest ludem wybranym wśród innych — jak i jego ograniczenie: jako rzeczywistość o charakterze etnicznym nie jest on zdolny do uniwersalizacji, która stanie się udziałem Kościoła. Izrael wielokrotnie usiłował interpretować swą paradoksalną i szczególną kondycję jako odgrywającą w pewnym sensie przykładową rolę dla całej ludzkości (Filon, Martin

Buber). Wszelako nie potrafiono znieść etnicznego ograniczenia, choćby przez prozelityzm. Ruch Izraela pozostaje dośrodkowy (spójrzmy na syjonizm i rezultat, do jakiego prowadzi dzisiaj). Poprzez swą śmierć i zmartwychwstanie, Jezus Chrystus nabiera wymiaru uniwersalnego w Eucharystii. Jako Słowo Boga, który stał się człowiekiem, zwraca się on do każdej ludzkiej istoty. Także i kontynuacja Jego życia w Kościele ma faktycznie charakter odśrodkowy: „Posyłam was tak jak Ojciec mnie posłał”.

3. Dlatego to w Izraelu element religijny jest polityczny, a polityczny — religijny, w duchu eschatologicznej nadziei (millenaryzm; zob. wyżej I.4). Monizm łączący religię z polityką, będący czynnikiem konstytuującym Izrael, zawsze i pod wszelkimi postaciami (cezaropapizm, „cuius regio...”, itd) był szkodliwy dla Kościoła i takim pozostaje. Zasada Wojny z Qumran każe ocze kiwać dwóch Mesjaszów w kontekście ostatecznej walki na ziemi: świeckiego i duchowego. Z teologicznego punktu widzenia, krucjaty były pobożnym nieporozumieniem, bowiem dla Nowego Testamentu w ogóle nie istnieje pojęcie „Ziemi Świętej” w teologicznym jego znaczeniu.

4. Izrael stanowi więc tutaj *typos* Kościoła, tyleż pozytywny przez transcendencję swej nadziei i przypadający mu moralny obowiązek odpowiedzi Bogu Przymierza, co negatywny z powodu tymczasowego niespełnienia obietnicy. Dla Kościoła, bariery śmierci zostają pokonane przez Krzyż i Zmartwychwstanie Chrystusa oraz przez zesłanie Ducha Świętego, a negatywny charakter tych barier nabiera sensu w swej istocie pozytywnego: męka i śmierć są, poza wszelką ziemską działalnością, pojednawczym wyzwoleniem wyswobadzającym świat spod władzy sił, wśród których śmierć jest ostatnią i najpotężniejszą.

Zbawienie dane w Nowym Testamencie, z nadmiarem (*super-abundanter, eminenter*) wypełniło obietnicę Starego. Musi więc ono również w najwyższym stopniu obejmować elementy pozytywne i typowe Przymierza. I tak: nadzieja na ostateczne nadejście (mesjańskie) zbawienia Bożego dla Izraela i całego świata nabiera nowej intensywności na mocy dokonań Chrystusa i pieczętujących je darów Ducha Świętego — przyrzekają one rzeczywistość, która zaczyna natychmiast kiełkować. Następnie: odpowiedź Izraela dana Bogu w formie „wyzwalającego międzyludzkiego postępowania” wymagana jest w Kościele z jeszcze większym naciskiem, bowiem ze względu na Wcielenie Słowa Bożego, wzrost miłości Boga i miłości bliźniego są doskonale ze sobą zgodne (Mt 25,31 i nast.). Po trzecie: dawny kult zostaje przekroczony w kulcie jednocześnie mistycznym (Eucharystia, wejście Kościoła i jego członków w stan ofiarny wraz z Chrystusem)

i egzystencjalnym (codzienna służba światu jako działalność liturgiczna).

5. Zarazem, charakterystyczne dla Starego Testamentu połączenie religii i polityki zostaje w Kościele usunięte na rzecz rozdzielenia (diastazy), bowiem to misja *ad extra* powoduje, iż Kościół wkracza w struktury całego świata, które nie są identyczne z jego strukturami (sakralnymi), ale w łonie których musi on prowadzić swą działalność. Z drugiej strony Kościół wyposażony jest *ad intra* w wymiar społeczny nieznany w Starym Przymierzu: świętych obcowanie z jego prawami, nieprzeniknionymi dla ziemskiego spojrzenia, a które opierają się na działaniu Chrystusa w tajemnicy paschalnej.

Rozerwanie starotestamentowego połączenia religii z polityką wcale nie oznacza, że chrześcijanin zostaje zwolniony z działalności etyczno-społecznej i — na miarę indywidualnej charyzmy — z politycznego zaangażowania. Aspekt polityczny, który w Starym Testamencie związany był głównie z czynnikiem etnicznym, zostaje pozytywnie włączony w misję Kościoła w całym świecie. To przez nawrócenie serc w duchu politycznej odpowiedzialności dokonać się może „nawrócenie struktur”³. W wyższym wymiarze, Nowe Przymierze czyni z tajemnicy paschalnej jądro chrześcijańskiego działania. Cuda, dzięki którym Jezus uzdrowił i pożywił ludzi, nie kończą się same na sobie; są one skutecznymi znakami miłości Boga, objawiającej się na Krzyżu w sposób, którego przeżywać nie można, a który wyzwala ludzi. Podobnie — materialne uczynki miłosierdzia są w Kościele (wraz z ich wymiarem politycznym) przypomnieniem bezinteresownego czynu dokonanego przez Boga na Krzyżu, są sposobem uobecniania tego czynu.

Dlatego to potęga chrześcijaństwa nie polega głównie na skutecznej polityce zewnętrznej. Mierzy się ona stopniem zgodności działania z Chrystusową postawą wyrzeczenia i posłuszeństwa, będącą źródłem wszelkiej obfitości w Królestwie Bożym. Polityczne wyzwolenie ubogich i gnębionych, tam gdzie jest możliwe, stanowi jeden z przejawów głębszego wyzwolenia chrześcijańskiego — wyzwolenia, które przez Krzyż łamie panowanie grzechu i śmierci. Chrześcijańska ewangelizacja może, a nawet winna zawsze rozpoczynać od głoszenia ubogim tego głębokiego wyzwole-

³ E. Müller, *Bekehrung der Strukturen, Konflikte und ihre Bewältigung im Bereich der Gesellschaft*. Zürich, Theol. Verlag — Hamburg, Furcht-Verlag, 1973. „Kościół ukształtowany przez Żydów i pogan” zawdzięcza temu połączeniu podwójne dziedzictwo: własne struktury sakralne (nie tylko jako spuściznę judaizmu, ale dlatego, iż Słowo czyni z człowieka jego własną strukturę) oraz, poza nim samym, struktury świeckie, do których jest wszakże realnie dostosowany w swej misji wobec świata.

nia (a także od odpowiednich wymagań sygnalizowanych bogactw i ciemieżcom), by następnie przejść — o ile to możliwe bez użycia siły, wzorując się na Chrystusie — do wyzwolenia politycznego i społecznego (zob. List do Filemona). Nie wyklucza to zasady, wedle której w sytuacjach skrajnego ubóstwa społecznego, uzdrowienie warunków bytowania może być wymagane jako niezbędny wstęp do owocnej ewangelizacji.

III. SEKULARYZACJA STAROTESTAMENTOWEGO MESJANIZMU JAKO TEOLOGICZNA ZASADA W HISTORII ŚWIATA

1. Wraz ze starotestamentową obietnicą i płynącą z niej nadzieją, pojawia się w historii moment „utopijny”, który powoduje ustanie wzajemnych sprzężeń między porządkiem ziemskim a porządkiem kosmicznym (ten ostatni ulega „odmitologizowaniu”) i wyzwala dynamizm, który już przed nastaniem chrześcijaństwa jawił się „poganom” jako zagrożenie, a podczas ery chrześcijańskiej stanie się celem prześladowań, wskutek których Żydzi zamknięci będą w gettach. Świadectwa przedchrześcijańskiego antysemityzmu znajdujemy w Księdze Estery, w 3 i 4 Księdze Machabejskiej, w *Legatio Filona* do Gajusa itd. W erze chrześcijańskiej, wierzący judaizm żyje medytacją Tory i mesjańską nadzieją, ale zarazem buduje swoją gnozę (kabalę). Od czasu Renesansu wywiera ona większy wpływ na myśl chrześcijańską; w chasydyzmie ujawnia swe cechy utopijne, a (poprzez Salomona Majmona) oddziaływała także na niemieckich idealistów.

2. Wraz z nadejściem Oświecenia i emancypacją wielkiej części oświeconego judaizmu, biegun profetyczno-utopijny w Izraelu uwalnia się od związku z biegunem Tory, by dążyć do całkowitego wyzwolenia człowieka (Marks to jego własny wytwór). Genialna analiza stosunku „pan—niewolnik” zaproponowana przez Hegla — jest to szczególnie etap w całości rozwoju jego fenomenologii — zostaje podniesiona do rangi absolutnej zasady hermeneutycznej. Jahwe jawi się więc jako tyran z góry narzucający swe prawo, z którego człowiek musi się wyzwolić, a w końcu jako odzwierciedlenie ziemskiego ucisku. Zrzucenie tego jarzma oznaczać będzie przewyciężenie alienacji. Spójrzmy na najbardziej wpływowe rodzaje hermeneutyki, jak Marksa, Freuda (ludzkie braterstwo zasadzające się na pierwotnym zabójstwie ojca, analiza procesu, który wyzwala podmiot od fikcyjnego i opresywnego super-ego), Blocha (wcielenie Boga jako kres jego boskiej istoty), Kafki (Tora jako czynnik zewnętrzny, wywołujący w sposób opresywny poczucie winy w człowieku), Wienera (cybernety-

ka jako zeświecczona kabała, zob. Weinreb), Bergsona, Simmela i Schelera (popęd życiowy jako podstawowa energia będąca ponad wszelką konkretną formą) itd. Wszystkie one ujawniają niezaprzeczalną obecność w historii świata teologicznej zasady, która jest pewnym zeświecczonym aspektem Izraela.

3. Za każdym razem, gdy chrześcijanie chlubiący się swym oświeceniem zapominają, że w Krzyżu i Zmartwychwstaniu Chrystusa dokonała się „utopijna” obietnica Starego Testamentu („Bóg z nami”) — popadają nie w pogaństwo (pogaństwo zostało usunięte w sposób nieodwracalny), ale w swego rodzaju „judaizowanie”. Polega to na odczytywaniu Nowego Testamentu jedynie za pomocą klucza ideologii „pan—niewolnik” i tym samym — w przeciwieństwie do pierwotnej idei Starego Przymierza — na pragnieniu, by samemu prowadzić dzieło wyzwolenia (polityczno-religijnego, całkowitego) ludzkości. Niewątpliwie, zanim doszło się do Oświecenia i do idei „postępującej edukacji ludzkiej rasy” (Lessing) oraz samowyzwolenia ducha w dziejach (idealiści), zjawisko to miało swą długą prehistorię w sekularyzacji i racjonalizacji zbawienia, jakie dokonywały się w łonie chrześcijaństwa (Joaachim z Fiore) i jakby przez stopniowy rozkład właściwej substancji, żywego ciała chrześcijaństwa, pozostawiały sam nagi starotestamentowy „szkielet”. Możliwości nowoczesnej techniki zdawały się sprzyjać powodzeniu „autokreacji” wolności, ale pogłębiona refleksja wskazuje, że zawdzięczają one swe usprawiedliwienie działającym w historii, nieuświadomionym motywacjom teologicznym. Związki te skłaniają do niezwyklej ostrożności i nasuwają nawet bezpośrednie podejrzenie o „ideologizowanie” wówczas, gdy teologowie oddają się opisowi oraz interpretacji struktur społecznych opierając się na analizach i na działaniach inspirowanych przez zsekularyzowaną teologię⁴.

4. Misja zapanowania nad światem, jaką ludzie otrzymali z chwilą stworzenia, jest wpisana w ich ludzką naturę — niezależnie od wszelkiego samoobjawienia Boga. Wykonanie tej misji wymaga, by stawiać czoła siłom kosmosu, nie mając gwarancji ich pokonania. Porządek, który ma być ustanowiony nie jest, ostatecznie biorąc, tylko porządkiem społecznym; sprawiedliwość jest według Platona cnotą (główną), która ogarnia wszystko. Stare Przymierze przydaje temu wysiłkowi całkiem nowy motyw: walka człowieka o porządek świata musi mieć charakter teomorficzny (zob. wy-

⁴ Jako przykład motywacji do walki o sprawiedliwość społeczną bez użycia obcych kluczy interpretacyjnych, można przytoczyć Jana Chryzostoma. Walka „praktyczna”, w jaką zaangażował się do głębi, nie przeszkodziła mu zresztą, by stał się jednym z wielkich „teoretycznych” interpretatorów Słowa Bożego.

zej I.5), dzięki czemu Bóg Przymierza zapewnia uzasadnioną nadzieję eschatologiczną. Jednakże myśl upatrująca w Izraelu prekursora nie może włączać w jego eschatologiczny ideał ani eliminacji śmierci, ani działającego wstecz usprawiedliwienia cierpień i niesprawiedliwości nagromadzonych w całym rozwoju ludzkości. Dlatego Izrael pozostaje na etapie „zwiastującej” tajemnicy, „zapowiedzi” (a nie tylko samego „znaku”) ostatecznego zbawienia dokonanego w Krzyżu i w Zmartwychwstaniu Chrystusa. Z powodu tego zbawczego wydarzenia chrześcijańska nadzieja nie pozostaje w tyle za nadzieją Starego Testamentu, ale ją przekracza: chrześcijańskie zbawienie nie sytuuje się wyłącznie „w przyszłości”, ale obejmuje cały bieg historii.

Dlatego to nadzieja starotestamentowa, o tyle o ile odnosi się do przyszłego królestwa pokoju i do niczego więcej, ma być zarzucona jako tymczasowa na rzecz Królestwa Bożego, którego oś przecina kierunek dziejów i którego obecność ukryta jest w historii „jaśniejąc w niej jak błyskawica” (W. Benjamin). W ostateczności, naprzeciw siebie stają tylko: człowiek walczący o ład i sprawiedliwość oraz działanie Boga zapowiadające zbawienie w Chrystusie. Stąd płynie kilka konsekwencji dla sytuacji chrześcijanina.

IV. CHRZEŚCJAŃSKIE ZAANGAŻOWANIE W AUTONOMICZNE STRUKTURY ŚWIATA

1. Zbawczego przesłania, jakie niesie życie i nauczanie Jezusa, pod względem treści eschatologicznej nie można traktować jako jednoznacznie związanego z budową doczesnej przyszłości świata. Takie jest „zastrzeżenie eschatologiczne” (Käsemann), które nie toleruje ani monizmu, ani dualizmu w relacji między historią a Królestwem. Królestwo Boże ma charakter eschatologiczny jako że, zważywszy ostatecznie, fundamentem jego są Śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa i tylko pośrednio znajduje ono odbicie w doczesnych wydarzeniach historycznych (nie poddaje się „obserwacji”, Łk 17, 21). Działania, które na zewnątrz przyjmują formę chrześcijańską mogą być naganne ze względu na postawę wewnętrzną (faryzeizm). To czym Bóg jest, nie poddaje się, w przeciwieństwie do bytu ograniczonego, ani dodawaniu ani odejmowaniu w stosunku do rzeczywistości tego świata. Również i czysty dualizm spowodowałby, iż Kościół (jako odrębna „społeczność doskonała”) z jego misją na ziemi, stałby się podmiotem zwolnionym z przypadającej ludzkości misji wobec świata; byłoby to zaprzeczeniem ekonomii Boskiego Wcielenia.

2. W tej mierze, w jakiej świat w swej całości idzie ku śmierci, nie może być postrzegany jako immanentne odbicie lub antycypacja Królestwa Bożego, ani też stać się z tego tytułu przedmiotem naszych pragnień. Wszelki postęp świeckiego porządku ma charakter ambiwalentny: oznacza zarazem zysk i stratę. Istnieje entropia kultury. „Rozwój” jest utratą napięcia odwijającej się sprężyny. Przykłady zapanowania techniki nad czasem i przestrzenią, uprzemysłowienia, postępu kosmopolityzmu itd. są jasne jak słońce. Działają one przeciw wszelkiej utopijnej wizji historii, wedle której wyzwolenie miałoby postępować według linii prostej⁵.

[---] [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)].

3. A to wszystko w szczególności dlatego, że skandal Krzyża jest prowokacją coraz bardziej nieznośną dla roszczeń o władzę nad światem, które wzrastają wraz z postępem technicznym. Krzyż powoduje przeto polaryzację stanowisk w kwestii pojmowania świata. Jedyne spojrzenie na przyszłość świata, jakie daje nam Objawienie, znajduje się w tekstach apokaliptycznych (od Starego Testamentu począwszy po literaturę międzytestamentową, Ewangelie, pisma Pawłowe i Apokalipsę). Księgi Nowego Testamentu w szczególności wskazują na wzrost napięć wewnętrznych w „historii wolności” zapoczątkowanej przez Chrystusa: „antychrysty” (1 J 2), bestie ukazane w Apokalipsie jako wielkie potęgi, pojawiają się na scenie dopiero po narodzinach Mesjasza (Ap 12); całość wydarzeń osiąga punkt kulminacyjny w końcowej walce (Ap 19). Tak więc Kościół ma przebyć w historii drogę analogiczną do drogi jego Pana (Łk 18, 8: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?”).

4. W tym stopniu jednak, w jakim chrześcijanie mają naśladować postawę i wybory Chrystusa, przypada im obowiązek realizacji tego zadania w ramach struktur ziemskiego świata i przy respektowaniu jego autonomii.

Jezus opowiada się po stronie ubogich niosąc, aż ku jej speł-

⁵ Jako problematyczne można także ocenić niektóre dary, które w ramach pomocy rozwojowej otrzymuje Trzeci Świat, a które są użyteczne w chwili pierwszej poprawy, lecz wkrótce okazują się szkodliwe. W swym okresie socjalistycznym Péguy wprowadzał wyraźne rozróżnienie między nędzą a ubóstwem: Nędza winna być wyeliminowana za wszelką cenę, ubóstwo może być normalną sytuacją człowieka i chrześcijanina. Trudność polega na tym, że środki uruchomione dla ulżenia nędzy wzbudzają wśród ubogich rosnące pragnienie dobrobytu. Chrześcijanin Péguy odkryje w człowieku nędzę głębszą od materialnej: grzech i pożądliwość i przeciwstawi jej swe misteria o zastępczym cierpieniu (Joannę d'Arc i Niewinłątką).

nieniu, starotestamentową zapowiedź o zbawczym działaniu Boga. Ponieważ jednak zapowiedziane Królestwo winno mieć charakter uniwersalny, wybór ten nie oznacza przyjęcia postawy wrogiej posiadającym, którzy nie zostają przeklęci, ale wezwani do nawrócenia. Poborcy podatkowi, których Jezus odwiedza, są materialnie bogaci, ale duchowo ubodzy. Należą oni, jako pogańscy funkcjonariusze, do klasy „gnębieli”. Wśród faryzeuszy również byli tacy, którzy „znajdowali się niedaleko” Królestwa Bożego. Potępiony jest egoizm żądny nasycenia (parabola „ubogiego Łazarza”), żądza zysku („głupi bogacz” Łk 12), ucisk duchowy (Mt 23, 13). Błogosławieństwo ubogich (oraz inne) ma na celu pełne zbawienie, które jest nierozdzielnie zarazem duchowe i materialne.

Kościół z kolei winien opowiadać się po stronie ubogich — i najlepsi spośród jego członków zawsze postępowali w ten sposób — ale wybór ten nie może narażać uniwersalności jego zbawczej oferty ani prowadzić do stronnictwej postawy politycznej. Kościół nie może celebrować Eucharystii jedynie z tymi, którzy są materialnie ubodzy ani ograniczać swej katolickiej jedności do „stronnictwa” ubogich. Innymi słowy nie może pragnąć rozciągnięcia tej jedności na wszystkich ludzi dopiero po zwycięsko zakończonej „walce klas”.

Kościół winien przede wszystkim rozwijać myśl nie utopijną, ale realistyczną. Wynikają stąd dwie konsekwencje:

a) Kościół jest dziś mniej niż kiedykolwiek potęgą, zdolną przekształcać podstawowe struktury światowej gospodarki i polityki. Może on działać tylko przez kształtowanie opinii na miarę swych możliwości; może starać się wpajać swego ducha profesjonalistom, którzy będą w stanie wywierać rzeczywisty wpływ na zmiany struktur.

b) Przez swe działanie, Kościół musi sięgać struktur tego świata, które wszakże posiadają swą własną formę. Utopią byłoby pragnąć przemienić państwo w super-kościół (zob. Schleiermacher). Nie istnieje państwo bez przymusu; im silniejsze jest żądanie sprawiedliwości, tym większa potrzeba przymusu (Horkheimer).

[---] [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)]

WNIOSKI

CHRZEŚCIJANIN W „GRZESZNYCH STRUKTURACH”

1. Podczas zgromadzenia biskupów w Medellin mówiło się o „niesprawiedliwych i opresywnych strukturach” (1, 2, i *passim*), o „sytuacji niesprawiedliwości” (1, 1), o „sytuacji grzechu” (2, 1). W rzeczywistości sytuacje społeczne mogą być niesprawiedliwe, ale nie mogłyby być same w sobie „grzeszne”. Grzeszni mogą być tylko ludzie, którym sytuacje te można przypisać i którzy je tolerują, podczas gdy mogliby je usunąć lub polepszyć.

2. Nowy Testament przeciwstawia sobie wzajemnie tylko dwie formy istnienia: jedną podporządkowaną *hamartia*, drugą wyzwoloną z niej przez Chrystusa. Wydaje się więc, że nie daje on bezpośredniej odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób chrześcijanie mogą i powinni żyć w łonie ziemskich struktur, które zawsze (i to w najlepszym przypadku) są tylko w przybliżeniu sprawiedliwe — możliwie najmniej niesprawiedliwe — i czy sami są tym ograniczeniem dotknięci? Chrześcijanie, według św. Pawła, zmuszeni są żyć „w świecie” (1 Kor 5, 10), ale otrzymują nakaz wyzwalać się zeń duchowo i „nie wpręgania się z niewiernymi w jedno jarzmo” (1 Kor 6, 14). W Apokalipsie są oni naznaczeni „pieczęcią” Baranka, przygotowana jest dla nich przestrzeń życiowa jakby pomiędzy wielkimi potęgami (Schürmann), ale może im się przydarzyć, iż „zostaną zwyciężeni” (13, 6). W sprawie sytuacji chrześcijan w nie-chrześcijańskim świecie politycznym i ekonomicznym, z trudem można by napomknąć (za Reinholdem Niebuhrem) o zasadzie *simul peccator et iustus*, ale słusznie można się odwołać do różnych stopni wierności Chrystusowi, o których czynią wzmianki listy do Kościołów w Apokalipsie, a także listy Pawłowe. Rzeczywisty wpływ poszczególnych chrześcijan jest ogromnie zróżnicowany. Niemniej każdy zdolny jest przyczyniać się do bojkotowania luksusu przez postawę ubóstwa i to nie tylko swym widocznym przykładem, ale także w sposób niewidzialny dzięki bogactwu własnego zaangażowania wobec Boga.

3. Może się zdarzyć, że chrześcijanie nieświadomie uczestniczą w odpowiedzialności za społeczną niesprawiedliwość, czy to przez zwykłą ignorancję (zob. na ten temat sztukę Bernarda Shaw *Profesja pani Warren*), czy też na skutek wychowania, które za uzasadnione ma pewne przywileje społeczne, gdy tymczasem nie są one słuszne obiektywnie, biorąc pod uwagę całość społeczeństwa. Rolą Kościoła — kleru i świeckich — jest w takich okolicznościach uwrażliwianie opinii publicznej i przyczynianie się tym samym do bardziej sprawiedliwego podziału dóbr, nie potępiając wszakże

en bloc jako „grzesznego” całego systemu ekonomicznego, tak złożonego jak „kapitalizm”.

4. Bardziej niż kiedykolwiek, kompetentni chrześcijanie winni angażować się w te dziedziny społeczne, ekonomiczne i polityczne, w których sprawy nie posuwają się naprzód bez przykrych sporów i konfliktów i gdzie najlepszym rozwiązaniem jest zawsze kompromis („polityka jest sztuką tego co możliwe”). Ewangeliczny „budowniczy pokoju” winien wypełniać swe dzieło właśnie pośród tarć między różnymi stronnictwami, między pracodawcami a pracownikami, różnymi frakcjami politycznymi, czy grupami interesów ekonomicznych. Tylko przez współpracę — jakże dramatyczną! — wszystkich, struktury zostaną „nawrócone” z „grzechu” i zmodyfikowane skuteczniej niż w wyniku gwałtownych buntów czy brutalnych interwencji państwa, którym bardzo często przyświecają cele utopijne, pojęte w sposób nierealistyczny.

5. Krytyka, jakiej poddaje się teologię wyzwolenia nie kwestionuje naglącego charakteru inspirujących ją niepokojów praktycznych. Jednak pełnia boskiego Objawienia w świecie nie może w żadnym razie być ograniczona do wyzwolenia politycznego i społecznego, ani nawet do ogólnej idei wolności. Teologia wyzwolenia ma swe własne miejsce w ramach teologii Królestwa Bożego. Przedstawia ona jeden z aspektów całej teologii i praktycznie żąda od Kościoła wysiłku na rzecz reformowania świata wedle wszystkich jego wymiarów i w zgodzie z Chrystusem.

Hans Urs von Balthasar
Tłum. Jan Grosfeld

W roku 1976 Międzynarodowa Komisja Teologiczna skoncentrowała swą działalność na teologii wyzwolenia. Opracowany z tej okazji zbiór dokumentów został opublikowany jednocześnie w wersji niemieckiej i hiszpańskiej. Powyższy przekład dokonany został w oparciu o autoryzowaną wersję francuską, opublikowaną w „Nouvelle Revue Théologique” lipiec—sierpień 1977.

GŁOS PRAWDY.

O PANI PROFESOR IZYDORZE DĄMBSKIEJ

OSOBA

1. Ci, co odeszli — pozostają. Żyją w sercach bliskich oraz w pamięci tych, którzy zetknęli się z dziełem ich pracy i życia. I nieraz, paradoksalnie, wtedy gdy już ich nie ma, zyskują nowych przyjaciół. Zyskują ich poprzez swe dzieło oraz dobrą pamięć o sobie.

Pisząc te słowa wspominam zmarłą 18 czerwca 1983 roku Profesor Izydorę Dąmbską. Dziś, w półtora roku później, widzieć, że w miarę upływu czasu zasługa Jej nie przygasa, lecz jaśniej — coraz bardziej i dla coraz nowych osób.

2. Zazwyczaj czas subiektywny naszych przeżyć jest jakby chwiejny, zmienny, rozmyty i słaby. Kondensują się one i konkretyzują jedynie w chwili wielkiej intensyfikacji. W przypomnieniu te intensywne przeżycia wyraźnie się wyodrębniają. Niejako czujemy ich obecność, stoją przed naszymi oczyma jak żywe.

Gdy zaś okoliczności tak się ułożą, to przypominane wydarzenie nabiera charakteru symbolicznego.

Profesor Izydora Dąmbaska zmarła w trzecim dniu II pielgrzymki Ojca Świętego do Ojczyzny, pogrzebana została w dniu Jego pożegnania — w czwartek, 23 czerwca 1983 roku — w Rudnej Wielkiej koło Rzeszowa.

Był upalny dzień. Wokół trumny złożonej w kościele wystawionym sumptem rodziny Dąmbskich stanęli Jej bliscy, przyjaciele i uczniowie. Ci przyjechali z daleka. Oraz ludzie miejscowi, którzy we wdzięcznej pamięci zachowali rodzinę Zmarłej.

Gdy przy śpiewie żałobnym, drogą która wydawała się parzyć, kondukt szedł na odległy o kilometr cmentarz, zdawało się, że jak niegdyś — tym razem na pogrzebie — spotkali się ludzie miasta i ludzie wsi, siewcy słowa i siewcy ziarna, by odprowadzić Tę, która zadanie swe chlubnie spełniła.

W kościele i na cmentarzu mówiono o niestrudzonej dzielności Profesor Dąmbskiej w służbie Prawdy. I choć słowa wypowiedziane nad trumną zwykle zdają się nacechowane zbytnią konwencją, to przecież dla tych, którzy znali Zmarłą brzmiały one na-

turalnie i sprawiedliwie, podobnie jak głoszone w tych pamiętnych dniach słowa papieskiego wezwania do wytrwałości i wysiłku w służbie Dobra i Prawdy.

I myśl uparta, co tłukła się po głowie, że w ów upalny dzień czerwcowy zegnamy nie tylko naszą Panią Profesor, lecz także Lwowską Szkołę Filozoficzną — szkołę Twardowskiego, której ostatnią przedstawicielką była Izydora Dąbska. Rok 1983 zamknął fizyczne istnienie tej sławnej Szkoły; pogrzeb w Rudnej Wielkiej był niejako jej akordem końcowym.

3. Spoczęła w grobowcu rodzinnym, na którym, zgodnie z Jej wolą, poza nazwiskiem, rokiem urodzin i śmierci wyryto tylko: Profesor filozofii, Żołnierz A.K. Wobec ogromu zasług dużo to, czy mało?

Z pewnością napisem tym wskazała, co w bilansie życiowym było dla Niej najważniejsze: główną zasługę obywatelską i moralną oś życia.

Żołnierz A.K. Gdy nadszedł czas próby, jesienią 1939 roku, Izydora Dąbska stanęła w szeregach Związku Walki Zbrojnej, a potem Armii Krajowej. Przystąpiła też do pracy nad organizacją szkolnictwa podziemnego we Lwowie na szczeblu średnim i uniwersyteckim. W służbie tej trwała do 1945 roku, a złożonej na początku lat próby przysiędze pozostała wierna do końca swych dni.

Profesor filozofii. Pozornie tylko nazwa zawodu. Jakie jest jednak jej źródłowe znaczenie? „Filozofia”, z greckiego *philosophia*, znaczy: miłość mądrości; zaś „profesor” idzie z łaciny od *profiteor* — *professus sum*, co znaczy: jawnie wyznawać, oświadczać. „Profesor filozofii” znaczy więc: ten, co jawnie, publicznie daje świadectwo umiłowania mądrości.

Miłość zakłada bezinteresowność i ofiarność, zaś mądrość pojawiać się może tylko w służbie prawdy. Stąd rzetelne filozofowanie wymaga bezinteresownego dążenia do prawdy. Z kolei, dla rzetelnego sprawowania funkcji profesorskiej niezbędnym jest otwarte i publiczne przyświadczenie temu, co w umotywowany sposób uważamy za prawdziwe; głoszenie zaś fałszu, kłamstwo — czynne, bądź bierno, przez przemilczanie — burzy samą podstawę jej sprawowania.

Profesor filozofii Izydora Dąbska wielokrotnie pokazała, że swój tytuł rozumie zgodnie z jego źródłowym znaczeniem.

4. Izydora Dąbska urodziła się w niedzielę, 3 stycznia 1904 roku we Lwowie z ojca Stanisława i matki Antoniny z Zaleskich. Pochodziła ze starej i zasłużonej kujawskiej rodziny senatorskiej:

z Lubrańca Godziemba Dąbskich. Do upadku I Rzeczypospolitej rodzina ta siedziała w całości na Kujawach i w przyległych dzielnicach. Na przełomie XVIII i XIX wieku Józef Dąbski za namową żony (która — stwierdzić trzeba — pokazała zaiste dar dalekosiężnego przewidywania) sprzedał swe dobra kujawskie i przeniósł się do Galicji, gdzie w okolicach Rzeszowa kupił dwa majątki: Rudną Wielką i Nosówkę. Od tego czasu jedna gałąź Dąbskich liczona była między wybitne rodziny galicyjskie.

Ojciec, Stanisław Dąbski (1865—1941), z wykształcenia prawnik, prowadził swój majątek oraz pracował w samorządzie galicyjskim na stanowisku członka Wydziału Krajowego. W Polsce Niepodległej był senatorem Rzeczypospolitej. Reprezentował nie tak rzadką wśród ziemian postawę: majątek jest przywilejem, który nakłada obowiązki; własność jest i winna być prywatna, lecz dochód z niej nie jest czysto prywatny i w lwiej części winien zostać zużyty w sposób pomnażający dobro publiczne. Wzorowy gospodarz wystawił kilka szkół, kościoł, dbał o lecznictwo i kształcenie miejscowej młodzieży.

Nauka szkolna Izdory Dąbskiej przypadła na lata I wojny światowej i walk wyzwoleniczych. Dlatego zakłócona była zmiennymi losami wojennymi. Dąbska wraz z rodziną wielokrotnie zmieniać musiała miejsca pobytu. Maturę zdała eksternistycznie w Liceum Sióstr Urszulanek we Lwowie w roku 1922.

W tym samym roku rozpoczyna studia filozoficzne w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Po latach wspominała „...do wyboru tych studiów skłonił mnie właściwy młodości — a może człowiekowi w ogóle, niepokój metafizyczny, żywa potrzeba odpowiedzenia sobie na pytania dotyczące istoty rzeczywistości, miejsca człowieka w świecie i sensu jego życia. Sądziłam, że odpowiedź na te niepokojące pytania dać mi powinno studiowanie filozofii. Studia filozoficzne: i te uniwersyteckie, i własne poszukiwania, które dalej samodzielnie prowadziłam uświadomiły mi rychło nierealność tych młodzięńczych oczekiwań. Nie doprowadziły mnie bowiem — bo zapewne doprowadzić nie mogły — do metafizycznych, racjonalnie zadowalających rozstrzygnięć. Pogłębiły raczej przeświadczenie o słuszności teoretycznego metafizycznego sceptycyzmu. Niemniej przeto studia nie zawiodły mnie i nie zniechęciły do uprawiania filozofii...”¹.

Studiując pod kierunkiem prof. Kazimierza Twardowskiego, słuchała też wykładów Mściława Wartenberga, Kazimierza Ajdukiewicza i Romana Ingardena. Studia kończy w roku 1927 dokto-

¹ Patrz Izdora Dąbska: *Podziękowanie*, „Ruch Filozoficzny”, 36(1978), 127—129.

ratem na temat teorii sądu Edmonda Goblota. W latach 1926—30 pełni funkcję asystenta w Seminarium Filozoficznym UJK. Jest ostatnią asystentką Kazimierza Twardowskiego, wielkiego filozofa i nauczyciela. Profesor Twardowski dla Izydory Dąbskiej, jak i dla innych uczniów, był przede wszystkim wielkim wychowawcą, niejako następcą Sokratesa. Uczył nie tylko filozofii, lecz także sumienności i rzetelności, odpowiedzialnego traktowania obowiązków. Głęboko zaważył na życiu uczniów, był wzorcem, do którego odnosili swe postępowanie.

Po uzyskaniu uprawnień Dąbska zaczyna równocześnie pracować w gimnazjach lwowskich jako nauczycielka języka polskiego i propedeutyki filozofii. Pracę tę, z roczną przerwą, kontynuować będzie do początku 1940 roku.

W roku 1930, gdy profesor Twardowski przechodzi na emeryturę, z uniwersytetu odchodzi też Jego asystentka. Uzyskuje roczne stypendium Funduszu Kultury Narodowej i wyjeżdża w podróż naukową, która przez Wiedeń (seminarium Moritza Schlicka, Koło Wiedeńskie) i Niemcy wiedzie do Francji. Tutaj łączy się więzami serdecznej i — jak czas pokaże — dozgonnej przyjaźni z francuskim środowiskiem filozoficznym oraz z Biblioteką Polską w Paryżu. Szczególnie serdeczne stosunki nawiązała z Wandą Borkowską i Ireną Gałazowską oraz Eugeniuszem Minkowskim. Przez cały czas podróży pozostaje w korespondencji naukowej ze swym profesorem, który uczennicę ruszającą w podróż naukową wyposażył w listy wprowadzające. Prof. Twardowski stale też służy Jej radą listowną, w zamian otrzymując szczegółowe sprawozdania z poszczególnych etapów podróży. Zaowocowała ona najpierw skryształizowaniem metodologicznych i epistemologicznych zainteresowań prof. Dąbskiej, a później serią klasycznych prac kulminujących rozprawą habilitacyjną *Irracjonalizm a poznanie naukowe* opublikowaną w „Kwartalniku Filozoficznym” w 1937/38 roku.

Po powrocie pracuje nadal w lwowskich szkołach średnich, w Bibliotece UJK (1934—37), w Instytucie Psychotechnicznym we Lwowie (1937—40). W roku 1938, po śmierci Twardowskiego, wraz z Danielą Gromską przejmuje redakcję „Ruchu Filozoficznego”. Działa aktywnie na terenie Lwowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. W latach tych wiąże się coraz głębszą przyjaźnią z Władysławem Witwickim, podziwianym powszechnie tłumaczem Platona, którego *Wiarę oświeconych* przekłada na język francuski.

Podczas okupacji *gros* swego wysiłku poświęca pracy informacyjnej na rzecz Armii Krajowej oraz organizacji tajnego nauczania. W latach 1940—44 pracuje w Ossolineum. Jako jedna z pierwszych we Lwowie organizuje tajne nauczanie, najpierw języka

polskiego i historii, a potem w pełnym zakresie. Gdy w lipcu 1941 roku przybył z Warszawy delegat Czesław Wycech, aby zorganizować we Lwowie tajne nauczanie, zastał je już zorganizowane. Dr Dąbska wraz z dr Fryderyką Jarzebińską już od roku prowadziły łącznie 20 cztero-sześcioosobowych kompletów. Pracę tę uważała za najważniejszą, bo — jak mawiała — „...niewolnik ciemny jest podwójnym niewolnikiem; niewolnik zdeprawowany — poczwórnym...”². W 1940 roku w porozumieniu z organizującym studia filozoficzne w podziemnym Uniwersytecie Jana Kazimierza prof. Kazimierzem Ajdukiewiczem wraca do nauczania uniwersyteckiego podejmując wykłady z *Głównych pojęć i zagadnień filozoficznych* oraz z *Zarysu filozofii greckiej*.

Zaczące wtedy nauczanie filozofii kontynuować będzie nieprzerwanie niemal do końca swych dni. Ostatnie seminarium prowadziła na dwa tygodnie przed śmiercią. Nauczanie Jej jest niezwykłym i znamienym fenomenem: w ciągu tych 43 lat tylko przez lat 12 danym Jej było nauczać w oficjalnych i jawnych ramach uniwersyteckich. Stale jednak grupowali się wokół Niej uczniowie. Łącznie więc przez 31 lat półoficjalnie uczyła filozofii tych, co po nią do Niej przychodzili.

W 1945 roku zagrożona aresztowaniem opuszcza ukochane miasto rodzinne i przenosi się do Gdańska. Będzie w nim mieszkać do roku 1957.

W latach 1945—1957 pracuje jako kustosz w Bibliotece Miejskiej w Gdańsku, przemianowanej w 1955 roku na Bibliotekę PAN. Habituje się w 1946 roku w Uniwersytecie Warszawskim, w którym w latach 1946—49 pracuje w charakterze docenta. Prowadzi też wtedy swe pierwsze powojenne *privatissimum*. Z niektórymi z uczestników (Ireną Ślaczka, Zbigniewem Herbertem) łączyć ją będą wieloletnie serdeczne więzy. W roku 1949 podejmuje obowiązki w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Tutaj w 1950 roku dotyka ją pogrom środowisk akademickich, w ramach którego w większości uniwersytetów zamknięto studia i katedry filozoficzne odsuwając profesorów od pracy dydaktycznej. Pracuje nadal w Bibliotece PAN w Gdańsku i prywatnie naucza filozofii. W 1955 roku zostaje profesorem nadzwyczajnym. Do uniwersyteckiej pracy dydaktycznej wraca po Październiku 56 roku, przyjmując — za namową prof. Ingardena — zaproszenie Uniwersytetu Jagiellońskiego do objęcia Katedry Historii Filozofii na świeżo reaktywowanym studium filozoficznym. Katedrą tą kierować będzie do 1964 roku.

² Por. Maria Obercowa: *Profesor Izidora Dąbska w tajnym nauczaniu*, „Ruch Filozoficzny”, 36(1978), 121—126.

Kiedy w 1963 roku profesor Roman Ingarden przeszedł na emeryturę, ówczesny rządca filozofii polskiej wydał nakaz oczyszczenia z miazmatów filozofii studium filozoficznego UJ i zdecydował odsunięcie prof. Dąbskiej od nauczania akademickiego w drodze odgórnego przeniesienia Jej do Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Wśród powodów takiej decyzji wymieniono niezgodność nauczania Profesor Dąbskiej z oficjalną doktryną ideologiczną oraz — dla filozofa nienowy — zarzut złego wpływu na młodzież. Było to drugie z kolei odsunięcie prof. Dąbskiej od nauczania filozofii. Jak i poprzednim razem, kierując się poczuciem służebności swej roli i interesem młodzieży, Profesor Dąbska ze wszystkich sił opierała się tej krzywdzącej i — jak czas pokazał — jałowej decyzji, o rok odwołując jej wykonanie. Stwierdzić trzeba, że nie uzyskała poparcia ze strony Uniwersytetu, który przecież kilka lat wcześniej zaprosił Ją na katedrę. Opuszczając Uniwersytet Jagielloński skierowała do Rady Wydziału Filozoficzno-Historycznego list pożegnalny, w którym wyłożyła swe *credo*. Listu tego Radzie — do której był adresowany — nawet nie odczytano. Pokornie przyjęto wyrok.

Jakże żywo chwile te pamiętam. W charakterze delegata studentów filozofii chodziłem wtedy do władz UJ i widziałem, jak bardzo ich przedstawiciele żenowała ta przedłużająca się sytuacja. Rzecz całą widzieli uczniowie i właśnie wtedy zgrupowali się serdecznie wokół swej Pani Profesor — krzywda Profesora jest przecie krzywdą Jego uczniów.

W latach 1964—74 prof. Dąbska była zatrudniona w IFiS PAN. Jesienią 1964 roku na prośbę uczniów uruchamia seminarium metodologiczno-epistemologiczne, które pracować będzie do czerwca 1975 roku. W kontynuacji tego seminarium w lutym 1976 roku pod auspicjami Krakowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego pracować zaczyna Zespół Metodologiczno-Epistemologiczny PTF. Przeżyje on swego twórcę i patrona. W czerwcu 1984 roku uchwałą Zarządu Krakowskiego Oddziału PTF Zespół nazwany został Jej imieniem.

Profesor Dąbska, zawsze bardzo czynna na terenie PTF, w latach 1970—73 była prezesem jego krakowskiego Oddziału. W 1974 roku mianowana została profesorem zwyczajnym i w tymże roku przeszła na emeryturę.

Rzadko zabierała głos w sprawach publicznych. Nigdy jednak nie milczała, gdy wymagało tego dobro ogólne. Wspomagała też inicjatywy samokształceniowe.

Pracowała do ostatnich dni życia. Do samego końca cechowała Ją niepospolita siła, jasność i głębia myślenia, swoboda opero-

nia słowem, co w połączeniu ze zgołą niezwykle erudycją czyniło z Niej wybitnego filozofa.

W styczniu 1965 roku ciężko zachorowała. Po skutecznym leczeniu odzyskuje siły. W ostatnich latach życia, poczynając od nawrotu choroby w 1979 roku, czuje się bardzo źle, z heroizmem i stoickim opanowaniem znosząc narastające cierpienia. Zmarła w Krakowie w sobotę, 18 czerwca 1983 roku, wieczorem.

5. Za swą ofiarną i owocną służbę nie doczekała się oficjalnego uznania. Jedyne Jej odznaczeniem był Krzyż Armii Krajowej. Cieszyła się wielkim szacunkiem środowisk intelektualnych w kraju i zagranicą. W 1969 roku, jako pierwsza kobieta w historii, powołana została w skład najwyższej światowej instancji filozoficznej: Institut International de Philosophie. Była laureatką nagrody im. Alfreda Jurzykowskiego oraz przyznanej w ostatnich miesiącach życia nagrody im. ks. Idziego Radziszewskiego. Najwyższą jednak nagrodą, niezmiernie rzadką i przysługującą głównie wskutek męstwa, był Jej nieklamany autorytet moralny.

Cnota nie farbowana i męstwo wrodzone
Świeci się, zasłużoną sławą ozdobione.
I tak niewzruszonego zawsze animuszu,
Że do baśni pospólstwa nie nakłania uszu.³

6. Pytanie o źródło autorytetu moralnego, jakim się cieszyła, prowadzi do pytania ... o charakterystykę etycznego wymiaru Jej osobowości, w końcu do pytania o naturę męstwa.

Kwestie te przerastają piszącego te słowa. Są tematem dla książki-klucza opisującej fundament etycznych działań w zmieniającym się społeczeństwie. Albowiem „...zrozumienie męstwa zakłada zrozumienie człowieka i świata ludzkiego z jego strukturami i wartościami...”⁴. Nie dziwota, że — mimo wagi tematu — książki takiej nadal nie ma.

7. Paradoksalnie, w literaturze polskiej mamy wpływową książkę podejmującą niektóre z wymienionych wątków, lecz czyniącą to *à rebours*.

³ Zbigniew Morsztyn: *Horatianum*. W: *Horacy Wybór poezji*, Ossolineum 1975, 340–41. Jest to swobodny przekład ody *Angustum Amice*, *Carminum Liber Tertius*, 2.

⁴ Por. Paul Tillich: *Męstwo bycia*, Paryż 1983, str. 12.

⁵ Por. Czesław Miłosz: *Traktat moralny*, Warszawa 1983, str. 20.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 6 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)].

8. Prawdziwe męstwo nie jest cnotą wyłącznie męską. Doprawdy, jak wiele niewiast widzimy w pierwszym szeregu męźnych postaci: Maria Ossowska, Hanna Malewska, Izydora Dąmbska...

9. Męstwo, hart ducha, to odwaga występowania w obronie wartości, siła duchowa zdolna przewyższać przeszkody w realizacji dobra. Rodzi się na tle i w obronie akceptowanej hierarchii wartości, jest zaś skutkiem naturalnej skłonności ludzi do odróżniania tego, co dobre i tego, co złe. Skłonność ta nie urzeczywistnia się w pełni symetrycznie. Nie zawsze bowiem wiadomo co jest dobre — zwykle jednak wiadomo co złe.

Męstwo przejawia się w walce. Ale nie każdej. Rozróżniamy walkę polityczną — przeciw czemuś, komuś, ocenianą głównie w kategoriach skuteczności. W postaci zdegenerowanej sprowadza się ona do działań gangsterskich, z jedną kategorią nadrzędną: kto-kogo? Oraz walkę etyczną — o coś, względnie w obronie pewnych wartości, czy racji. W ocenie jej na pierwszym miejscu stoi wartość sprawy. Dodajmy, że zakresy tych dwu pojęć walki krzyżują się.

Męstwo jest odwagą w walce etycznej; odwagą w obronie wolności, prawdy, sprawiedliwości.

10. Tam gdzie są wartości, są też zasady. Zasady są po to, by trzymać się ich nie tyle w sytuacjach łatwych (taka zasadniczość irytuje tylko i śmieszy), ile w sytuacjach trudnych. Z pewnością trzymanie się zasad w takich sytuacjach popłaca: przecinając pryncypialnie wahania chronimy się przed biernością, czy kapitulacją. Doprawdy, nie zawsze warto wzorować się na imaginacji Hamleta!

Wartości są celem, zasady puklerzem. Chronią to „...co nazywa się niekiedy autentycznością czy rzetelnością moralną osoby ludzkiej, ...»zgodność tego, co z wierzchu z tym, co w środku« jak mówi Platon w *Fajdrosie*... wierność swej, za słuszną uznanej linii życia...”⁷. Ową rzetelność wiązała Dąmbska z jednym ze znaczeń słowa „prawda” pisząc „...Tak pojęta prawda zakłada wolność od samozakłamania, od udawania przed sobą czy przed innymi, że wierzy się w coś, w co się nie wierzy, zakłada wolność od ko-

⁶ J.w., str. 15–16.

⁷ Por. Izydora Dąmbska: *Gdy myślę o słowie „wolność”*, „Znak”, 325, 1981 str. 860.

niunkturalności i kompromisów grożących utratą godności osobistej i wierności swym przekonaniom..."⁸.

11. Profesor Dąbska nigdy nie wypowiadała się wprost w kwestii mechanizmu swego postępowania. Sądzę jednak, że zgodziła by się z powyższym wywodem. Przypadek zrzucił, że mogę podać Jej opinię w ważnej i kłopotliwej kwestii praktycznej: jak rozpoznać zło moralne, przynajmniej pewnego rodzaju?

W kwietniu 1980 roku otrzymałem od Pani Profesor kopię wiersza Zbigniewa Herberta *Potęga smaku*. Kilka dni później, pod wrażeniem lektury powiedziałem Jej, że moim zdaniem jest to jeden z najgłębszych powojennych tekstów etycznych, bo zawierający rozwiązanie arcyproblemu filozofii stosowanej. Zobaczyłem wtedy jak bardzo poruszona była Profesor Dąbska — powiedziała, że wiersz trafia w sedno rzeczy, że zawsze tak czuła i postępowała.

Dopiero po dwu latach dowiedziałem się, że wiersz ów został Jej zadedykowany i był rodzajem listu, w którym Uczeń zwracając się do swego Profesora wyraża to, co im wspólne:

To wcale nie wymagało wielkiego charakteru
 nasza odmowa niezgoda i upór
 mieliśmy odrobinę koniecznej odwagi
 lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku
Tak smaku
 w którym są włókna duszy i chrząstki sumienia

 Tak więc estetyka może być pomocna w życiu
 nie należy zaniedbywać nauki o pięknie

Tak smaku
 który każe wyjść skrzywić się wycedzić szyderstwo
 choćby za to miał spaść bezcenny kapitel ciała
głowa⁹

12. Wartości, których broniła Profesor Dąbska są niezbędne dla życia społeczeństw i narodów. Bertrand Russell pisał „...Bez moralności obywatelskiej społeczeństwa giną, bez moralności osobistej nie są warte przetrwania...”.

Gdy wartości, słowa, rzeczy, instytucje, ludzie i ich praca tracą

⁸ Ibid.

⁹ Por. Zbigniew Herbert: *Wybór wierszy*, Warszawa 1983, PIW, str. 194.

swój prawdziwy sens, swą rzetelność i proporcje, to — w najgorszych nawet warunkach — odzyskać je mogą w pobliżu sprawiedliwych, w polu działania Prawdy.

13. „Naród, tracąc przytomność — traci obecność — nie jest — nie istnieje...”

Głos prawdy — ludzie prawdą żyjący i dla prawdy mogą znowu powołać go do życia”¹⁰.

GARŚĆ WSPOMNIEŃ

14. Naszkicowany wyżej portret wewnętrzny sugerować może, iż Izydora Dąbska była suchą, kostyczną rygorystką moralną. Nic dalszego od prawdy.

Po raz pierwszy spotkałem Ją w czasie egzaminu wstępnego na filozofię, w lipcu 1960 roku. O ile egzamin pisemny przebiegał zwyczajnie, w niczym nie odbiegając od oczekiwań, o tyle egzamin ustny swym zindywidualizowanym w stosunku do kandydata sposobem prowadzenia przyjemnie zaskakiwał i ośmielał. Profesor Dąbska w asyście prof. Ingardena egzaminowała z logiki. Życzliwa, spokojna, wyciszona atmosfera powodowała, że gdzieś za drzwiami pozostała nerwowość bieżącego czasu, rozmowa toczyła się jakby poza nią. Już wtedy uderzała różnica między obojgiem profesorów: Ingarden — dostojny, budzący respekt, postaci senatorskiej, a równocześnie ekspresywny, uprzejmy i życzliwy; zaś Dąbska — spokojna, jakby cofnięta w głąb siebie, ciepła i zasłuchana. W czasie rozmowy pochylona do przodu, z głową lekko sklonioną w bok, ze śladem łagodnego uśmiechu na twarzy przede wszystkim słuchała, pozwalając mówić.

Czułem, że miejsce, do którego dotarłem, w szczególny sposób wyróżnia się spośród otaczającego świata. Wtedy jeszcze nie wiedziałem, że znalazłem się w miejscu, gdzie trwał stary, niezmienny etos uniwersytecki. W jednym z ostatnich takich miejsc. W latach tych studium filozoficzne UJ było jakby przedłużeniem studium lwowskiego powołanym, szczęśliwym kaprysem historii, przez świadków tamtych dni: profesora obu uniwersytetów — Romana Ingardena oraz Daniełę Gromską i Izydorę Dąbską. Trwało ono krótko, lecz tym czterdziestu-pięćdziesięciu studen-

¹⁰ Cyprian Kamil Norwid: *Promethidon, Epilog X, Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1968, str. 318.

tom, którzy w latach 1957—63 przez nie się przewinęli, przyniosło zysk niezwykły, poczwórny.

Pierwsze wrażenie nie myliło. Profesorowie istotnie różnili się od siebie i oddziaływali inaczej, znakomicie się dopełniając.

Wykłady i seminaria Ingardena oraz zebrania PTF, którym przewodniczył, były jak gdyby benefisem wielkiego uczonego. Tak dalece przerastał swe otoczenie, że z rzadka dochodziło do dialogu, raczej czekano na głos Filozofa. Atmosfera ta, jak sądzę, ciążyła Profesorowi. W ostatnim roku swego nauczania, niejako na pożegnanie, dla beniaminków studium prowadził seminarium z *Krytyki czystego rozumu*. Chcąc widać zmiany atmosfery i pragnąc skoncentrować się na filozoficznym rzemiośle, zamknął je dla osób spoza ówczesnego III roku i oddał głos Kantowi. I późniejsze o kilka lat spotkania: inna, bliższa, mniej oficjalna twarz Profesora na kilkusobowym *privatissimum*, prowadzonym dla najmłodszych uczniów z zamiarem dokończenia edukacji zakłóconej perturbacjami towarzyszącymi Jego odejściu na emeryturę. Komentując własną teorię idei oraz ontologię Profesor odsłania swój warsztat, swe rozterki i wysiłek stojący za przyjętymi rozstrzygnięciami. Podkreśla potrzebę korzystania z wyników nauk szczegółowych: fizyki, biologii, matematyki i logiki. Formułuje szereg myśli roboczych; przestrzegając, że na razie są one naukowo niedopracowane. Wyraźnie oddziela poglądy naukowe od poglądów prywatnych. W czasie tych zajęć ujawniał niejako „kulisy” swej filozofii.

Zajęcia Profesor Dąbskiej były pozornie mniej efektowne. Do Jej sposobu wykładania trzeba się było najpierw przyzwyczaić. Kto jednak po jednym, dwu wykładach uchwycił ich konstrukcję i napięcie, wynosił z nich korzyść olbrzymią. A potem wspinał się, skupione wprost na treści seminaria: z Bergsona, Twardowskiego, Wittgensteina, Fregego. Zajęcia Jej z zasady rysowały kontekst tekstu, jego szersze tło; na przykład dość niespodziewanie osadzając Bergsona i Wittgensteina w tradycji kantowskiej. Wydobywały nie tylko blaski rozważanej teorii, lecz także jej cienie. Ucząc zasadnego kwestionowania pokazywała źródła teorii i sposób jej skonstruowania. Zasadą nadrzędną była zasada życzliwości, każąca szukać interpretacji najkorzystniejszej dla analizowanego tekstu. Pokazując tło, zajęcia Jej uczyły szacunku dla trudu i owoców rzetelnego filozofowania.

Bez wątpienia Ingarden i Dąbska reprezentowali odmienny typ filozofa. Ingarden to rzadki wśród filozofów twórca teorii filozoficznych. Dąbska, sama nie tworząc takich teorii czuła je znakomicie, była więc otwarta na śmiałe konstrukcje. Jednakże poprzez swe przepojone metodologicznym sceptycyzmem naucza-

nie uczyła ostrożności w filozofowaniu, ustrzegając zwykłych adeptów filozofii (nie wszystkich, niestety) przed śmieszną imitacją oryginalności i głębi, wyrażającą się zwykle w zmaczonej mowie.

Wszelako, pomimo różnic, obu profesorów łączyło to, co wspólnie przekazywali: etos lwowskiej tradycji uprawiania i nauczania filozofii oraz przeświadczenie, że filozofia jest nauką i musi być uprawiana w sposób naukowo odpowiedzialny!

15. Późniejsze kontakty przesłania cięń roku akademickiego 1963/64, w którym Ingarden już nie wykłada a Dąbmską i asystentów obu profesorów powoli rugują z Uniwersytetu. Lata następne to spotkania na cotygodniowym seminarium, lecz za każdym razem pojawia się ta sama kwestia: gdzie następne spotkanie? Zmieniamy więc miejsca. Na dłużej korzystamy z gościny w aneksach Biblioteki Jagiellońskiej. Wszystko jest jednak coraz bardziej zagrożone. Uderza spokój i siła Pani Profesor oraz Jej ciepło i troska o uczniów.

W 1967 roku prof. Kazimierz Pasenkiewicz udziela seminarium profesor Dąbmskiej gościny w sali seminaryjnej Katedry Logiki UJ. Zyskujemy więc grunt pod nogami.

16. Od tamtych złych dni wiemy, że Profesor Dąbmska jest niejako wzorcem postawy moralnej. Nie tyle poprzez to co mówi, ile przez to co robi.

W ogóle w kwestiach moralnych rozstrzygnięć wypowiadała się niewiele i tylko przy specjalnych okazjach. Widać było, że wiele wymaga od siebie, mniej od innych. Zna bowiem i rozumie rozmaite słabości ludzkie. Rzadko więc potępia, raczej — w sytuacjach nagannych — nie pochwala.

Z jednym wszakże wyjątkiem. Wiele wymaga od intelektualistów, ludzi oświeconych. Wierzy, że misją ich jest służba Prawdzie, gardzi więc kupczeniem talentem i umiejętnościami. W takich przypadkach jest surowa i nieskłonna zważać na okoliczności, w tym na tak zwane „mniejsze” zło. Po prostu tak się nie postępuje! Rzadko interweniuje publicznie; gdy jednak zabierze głos, wtedy do cna obnaży interesowność i udawanie kryjące się za maską pseudo-intelektualnej odwagi¹¹.

Nie ulegała żadnym „racjom” taktycznym. Gdy w 1968 roku proponowano Jej, by dołączyła do kampanii przeciw wczorajszym krzywdzicielom, odmówiła stanowczo. Nie zapominając, nigdy człowieka nie przekreślała ostatecznie. Uważała, że ludzie mogą się

¹¹ Por. Izidora Dąbmska: *W sprawie artykułu prof. Sandauera „Głos dzienny na czworo”*, „Tyg. Powszechny”, Kraków 1976, nr 19 (19 V 1976).

zmienić. W marcu 68 roku ujęła się za relegowanymi profesorami warszawskimi, choć ich poczynania sprzed kilkunastu lat musiały być Jej wstrętne. Do wydarzeń dnia dzisiejszego nie przykładała przedwzorajskiej miary. Potrafiła też dostrzec wysiłek nowych ludzi w Instytucie Filozofii UJ na rzecz utrzymania naukowego charakteru tej placówki.

17. W ostatnim okresie kilka razy w roku bywałem w skromnym mieszkaniu Pani Profesor przy ulicy Podwale 1. Za oknem hałas tramwaju, tu jednak panuje spokój i skupienie. W pokoju Gospodyni na gościa czeka kawa i ciasteczka. Ściany zastawione książkami, biurko zasłane papierami, dwa fotele, prosta kanapa. Panuje półmrok. Nie jesteśmy całkiem sami. Na ścianie szczytowej, pomiędzy oknami, zdjęcia osób bliskich: Ojca, przyjaciół, filozofów Twardowskiego, Tatarkiewicza i Witwickiego, psychiatry i filozofa Minkowskiego. Z boku stoi podobizna Sokratesa. A także zdjęcie generała de Gaulle'a. Nie pytając, wiem dlaczego. Z domu rodzinnego pamiętam kult kochających Francję dla tego, który w chwili jej poniżenia i upadku podtrzymał jej wielkość. Na biurku, z boku, fotografia Piłsudskiego. To jasne.

Zaczyna się rozmowa. Pani Profesor pyta o bliskich, mówimy o znajomych, potem o filozofii, z czasem coraz więcej o Polsce.

Spotkania z Nią, zarówno te prywatne, jak i publiczne są dla nas bardzo ważne. W Jej pobliżu jakby powietrze było czystsze, po prostu lżej oddychać. W ostatnim roku każde spotkanie przysłania coraz większy cień. Każde z nich może przecież być ostatnie. Coraz bardziej słabną Jej siły. Wie też, że już czas.

Gdy w lutym 1938 roku zmarł Kazimierz Twardowski, Jego uczniowie dla podtrzymania wzajemnych związków przyrzekli spotykać się w rocznicę Jego śmierci — 11 lutego, a w razie niemożności zebrania się przyrzekli przysyłać sobie wzajemnie kartki z wiadomościami. I odtąd, przez czterdzieści trzy lata podtrzymywali ten zwyczaj. Tyle, że z czasem przychodziło coraz mniej kartek, coraz mniej było adresów, pod które można je było wysyłać. W lutym 1983 roku przed jednym z posiedzeń Zespołu Pani Profesor wspomniała ten zwyczaj i powiedziała, że w tym roku nie przyszła żadna kartka. Była już sama, ostatnia.

Od tego dnia przy pożegnaniu przytrzymywała na chwilę rękę kładąc na jej wierzchu drugą dłoń. Odchodząc — żegnała się. Lecz przecież nie całkiem odeszła. Pozostała wśród nas.

Sama bowiem pamięć o nieżyjącej przynosi korzyść tym, którzy z nią kiedyś obcowali i zachęca do naśladownictwa.

NON EST NECESSE VIVERE — NECESSE EST PHILOSOPHARI

18. Dobroć, prostota, naturalność, sumienność, skromność i prawdomówność oraz mądrość i męstwo to przymioty Izydory Dąbskiej. Wszystkie są wartościami pozytywnymi, ale wzięte wspólnie zdają się być wewnątrznie niezgodne, rzadko idą razem.

Celną, jak zwykle u Niego, ocenę sformułował Władysław Tatarkiewicz. Występując podczas jubileuszu 70-lecia Pani Profesor przedstawił esej *O doskonałości*¹² dając do zrozumienia, iż zawartością swą najpełniej odpowiada on osobie Jubilatki. Zaś w rozmowie z Władysławem Stróżewskim profesor Tatarkiewicz powiedział kiedyś, że gdy myśli o Niej, przypomina mu się zdanie Pascala „...Nie podziwiam zgoła nadmiaru cnoty, np. dzielności, jeśli nie widzę jednocześnie nadmiaru cnoty przeciwnej ... Człowiek nie pokazuje swej wielkości przez to, iż pozostaje na jednym krańcu, ale przez to, że dotyka dwóch na raz i wypełnia przestrzeń między nimi...”¹³

19. Zamieszkiwała w ponadterytorialnej i ponadczasowej Republice myślicieli. Szczególnie bliskimi Jej byli Sokrates i Platon, Pascal i Kant oraz Kartezjusz. Była jedyną chyba w Polsce współczesnej kartezjanistką — w swym konstruktywnym sceptycyzmie, dążeniu do jasności, wierze w rozum poszukujący prawdy, w szacunku dla tradycji wolnomyślicielskiej. A także w swej życiowo pierwotnej potrzebie filozofowania.

Za Kartezjuszem powtarzała „...Żyć i nie filozofować to po prostu mieć oczy zamknięte i nie próbować nigdy ich otworzyć...”¹⁴.

20. Kilkakrotnie określiła swój pogląd na temat filozofii i jej zadań. Pisała: „...Filozofia jest dla mnie istotną funkcją egzystencjalną — stałym, mimo niepewności wyników, poszukiwaniem transcendującego podległe przemijaniu i śmierci ludzkie życie porządku prawdy i wyznaczonych przez nią powinności...”¹⁵. Przecistawiając się opiniom pomniejszającym jej rolę stwierdzała „... i dziś, i jutro, i chyba dopóty, dopóki ludzie poszukiwać

¹² Por. Władysław Tatarkiewicz: *O doskonałości*, Warszawa 1976.

¹³ Por. Władysław Stróżewski: *Philosophari necesse est*, „Tyg. Powszechny”, 1983, nr 35 (28 VIII 1983) oraz Blaise Pascal: *Myśli*, 353, Warszawa 1953, tł. Tadeusz Boy-Zeleński.

¹⁴ René Descartes: *Zasady filozofii. List do ks. Picot*, Warszawa 1960. Tłum. Izydora Dąbska.

¹⁵ Por. Izydora Dąbska: *Czym jest filozofia, którą uprawiam?*, „Znak”, 281/82, 1977, str. 1337.

będą prawdy dla niej samej, filozofia nie wydaje się ani »luksusem«, ani niepotrzebnym »balastem«. Służebnie bowiem potrzebna jest zawsze ludzkiemu poznaniu krytyczna refleksja i ocena sensu pytań, które człowiek sobie stawia, oraz racjonalności uzyskiwanych na nie odpowiedzi. Podstawy tej krytyki i oceny daje nam logika i teoria poznania — nauka *par excellence* filozoficzna. I potrzebna jest też naszemu poznaniu precyzja języka i innych środków instrumentalnych... ..tę wspiera... semiotyka i metodologia. Ale niezbędna jest filozofia także, a może przede wszystkim, niesłużebnie, jako swoista czynność badawcza skierowana na człowieka i jego świat — świat znaków, sensów i wartości. I niezbędne jest dla człowieka myślącego — znów niesłużebnie, tj. ze względu na korzyść, jaką stąd czerpać mogą inne nauki i praktyka — bezinteresowne szukanie odpowiedzi na pytania dotyczące struktury świata i sensu życia, choćby te pytania — jak miemam — nigdy nie zostały w pełni rozwiązane...”¹⁶. Dodajmy, iż ten drugi, ludzki, w osnowie nieteoretyczny, wątek filozofii był Jej specjalnie bliski. W pełni solidaryzowała się z mottem Eugeniusza Minkowskiego „...Bo człowiek jest stworzony po to, by poszukiwał tego, co ludzkie...”¹⁷.

I w końcu wyznanie wiary filozofa, Jej *credo*: „...Filozofia, pojmowana z jednej strony — jak uczyli starożytni — jako pewna droga ciągłego poszukiwania i miłości prawdy, z drugiej jako pewna teoria czynności poznawczych ludzkiej świadomości oraz jako analiza teoretycznych i aksjologicznych form twórczości człowieka, jest czymś w życiu niezbędnym, czymś co nadaje sens ludzkiej egzystencji, czymś czemu warto służyć i czego należy bronić przed naciskami z góry przyjmowanych czy narzucanych ideologii i światopoglądowych rozstrzygnięć. Jest czymś tak dalece ważnym, że bardziej jeszcze niż inne formy naukowej pracy wymaga od tych, którzy się jej oddali, bezinteresownego umiłowania prawdy, rzetelności myślenia, wierności i odwagi. Z tego aksjologicznego charakteru filozofii jako działalności życiowej wynikają dla filozofa ważne zobowiązania i wielka ciężar na nim odpowiedzialność moralna. Przeświadczeniem o tym starałam się dzielić z tymi, z którymi dane mi było jako z uczniami współfilozofować. Mając na uwadze ten moralny aspekt filozofii nie akceptowałam też nigdy starego porzekadła: »primum vivere — deinde philosophari«. Raczej wolałam parafrazować stare żeglarskie za-

¹⁶ Por. Izydora Dąbska: O potrzebie filozofowania, „Roczniki Filozoficzne KUL”, XXV. 1, 1977, str. 5.

¹⁷ Por. Izydora Dąbska: Garść uwag o filozofii Eugeniusza Minkowskiego, „Ruch Filozoficzny”, 32(1974), 1—5.

wołanie w taki oto sposób: »non est necesse vivere — necesse est philosophari«. Tego zdaje się nauczył nas Sokrates...»¹⁸.

DZIEŁO

21. Składa się nań ponad 250 prac, w tym 11 książek, ponad 100 rozpraw, kilkanaście ważnych przekładów (chronologicznie: Witwickiego, Leibniza, Kartezjusza, Teofrasta, Twardowskiego, Sekstusa Empiryka, Tatarkiewicza, etyków i semiotyków starożytnych). Ponadto więcej niż półtora tysiąca not bibliograficznych z polskiego piśmiennictwa filozoficznego zamieszczanych w latach 1935—83 w „Bibliographie de la Philosophie”, 205 odczytów, rękopisy wykładów i wiele, wiele recenzji.

Jest to dzieło znaczące. Niżej zarysuję jedynie główne jego składowe; pełniejsze omówienie znaleźć można w materiałach dwu sesji jej poświęconych, opublikowanych odpowiednio w t. 36(1978) oraz t. 41(1984) „Ruchu Filozoficznego”.

Pisała prace z prawie wszystkich podstawowych dziedzin filozofii: od filozofii języka i teorii poznania, poprzez metodologię, logikę i aksjologię do historii wymienionych wyżej dyscyplin. Głównie jednak zajmowała się szeroko rozumianą teorią wiedzy i semiotyką.

Zdawała się nie przywiązywać dostatecznej wagi do wprowadzania swych prac w świat. Wiele z nich opublikowała w czasopismach marginesowych, trudno dostępnych. Tłumaczy się to w części uderzającymi w Nią utrudnieniami w publikowaniu (np. klasyczne studium o sceptycyzmie francuskim XVI i XVII wieku na opublikowanie czekało 8 lat, zaś studium o Platonie — lat 33!); a w części tym, że nie w każdym czasopiśmie chciała publikować. Dzięki staraniom prof. Tadeusza Czeżowskiego niezawodną pomocą służyło kilkakrotnie Toruńskie Towarzystwo Naukowe, któremu zawdzięczamy m.in. jedyny reprezentatywny wybór Jej pism drobnych (*Znaki i myśli*, 1975). Od dwudziestu lat czeka na wydanie opracowany przez Nią we współpracy z Janiną Makotą i Władysławem Stróżewskim unikalny wybór tekstów etycznych filozofów greckich *Gnothi seauton*.

22. Nikt z ludzi nie odgadnie sensu owej niepojętej figury jaką rysują kroki, które stawia człowiek od urodzenia do śmierci¹⁹.

¹⁸ Por. Izydora Dąmbska: Podziękowanie, „Ruch Filozoficzny”, 36(1978), str. 129.

¹⁹ Por. Jorge Luis Borges: *Zwierciadło tajemnic*. W: *Antologia osobista*, Kraków, 1974, str. 190.

Jednakże, gdy dzieło człowieka jest już zamknięte, wtedy poprzez lekturę całości uchwycić możemy — nawet jeśli dla samego autora było to niejasne — jego wewnętrzną budowę i w ślad za tym — jego sens. Choć złożone z kawałków — nie jest chaosem, lecz mozaiką.

Kroki myśli, nawet gdy kapryśne, nie są przypadkowe. Rządzi nimi gleba, z której dzieło wyrosło: tradycja, w której jest ono zakorzenione; oraz skryta w głębi, pod powierzchnią, logika pytań—przypuszczeń—odpowiedzi.

23. W przywołanej uprzednio autocharakterystyce *Czym jest filozofia, którą uprawiam?* profesor Dąbska podkreśliła, że wyrastając ze szkoły Twardowskiego filozofia jej nie przynależy do żadnego merytorycznie określonego kierunku filozoficznego, najbardziej zbliżając się do — mocno zabarwionej sceptycyzmem — filozofii analitycznej.

24. Szkoła Twardowskiego to pozornie tradycja w Polsce dobrze znana i szanowana. Dla wielu jednak zbyt szybko oddaliła się w czasie, jakby zapomniano ów ugór, na którym pracować zaczynał Twardowski. Coraz rzadziej spotyka się zwykły w czasach żywotności szkoły wysoki, profesjonalny poziom publikacji filozoficznych. Z powrotem przeważać zaczyna styl felietonowy, amatorski.

Paradoksalnie, gdy u nas jakby o niej zapomniano²⁰, świat dziś powtórnie odkrywa polską szkołę filozoficzną: Twardowskiego, Ajdukiewicza, Kotarbińskiego, Leśniewskiego, Łukasiewicza i w istocie bliskiego im Ingardena. Ukazują się wznowienia ich pism, z roku na rok przybywa tłumaczeń. Trzeba więc zacząć od przypomnienia spraw podstawowych.

25. Szkoła lwowsko-warszawska lokuje się na przecięciu dwu wielkich prądów współczesnej filozofii: brentanizmu i filozofii analitycznej. Brentanizm — Brentano, Twardowski, Meinong, Marty, Stumpf i Husserl i to wszystko co od nich wzięło początek — nacisk kładzie na ontologiczne i epistemiczne badanie wytworów psychicznych. Zaś wychodząca od Moore'a i Russella filozofia analityczna jest prądem zorganizowanym wokół meto-

²⁰ Pomijając poetyzujących filozofów za przykład typowy takiej skrzywionej percepcji szkoły lwowsko-warszawskiej posłużyć mogą pochopte uwagi Jana Garewicza w nawiązaniu do ostrożniejszej, choć niechętniej, opinii Aleksandra Hertza. Por. Jan Garewicz: *Aleksander Hertz*, „Tyg. Powszechny”, 1983, nr 34 (21 VIII 1983).

dy — analizy. Metodę analizy rozumie się rozmaicie, zwykle kładąc akcent na analizę języka i wyznaczonego przezeń świata.

W opozycji racjonalizm-irracjonalizm szkoła lwowsko-warszawska jest więc szkołą *par excellence* racjonalistyczną. Opozycja ta rysuje się względem dwu osi wyprowadzonych od dwu znaczeń słowa „ratio”: rozum oraz racja (resp. względ, czy rachunek).

26. Racjonalizm charakteryzuje się odwołaniem do rozumu jako źródła prawomocności przekonań oraz do argumentowania jako metody uzasadniania twierdzeń. Świadom ograniczoności indywidualnego rozumu zaleca krytycyzm, zawiera tylko kontrolowalnej metodzie. Niezbędną dlań jest absolutna wolność myślenia. Opiera się na dwu zasadach podstawowych: sokratejskim zaleceniu „słuchania tylko argumentów, które po rozwadze wydadzą się najlepsze” oraz sceptycznej maksymie „De omnibus dubitandum esse”.

Irracjonalizm zaś odwołuje się do władz pozarozumowych oraz — w zastępstwie argumentów — do świadectw i perswazji.

Są dwa, niewykluczające się, typy racjonalizmów. Pierwszy, to wywodzący się z Platońskiego *Teajtet*a racjonalizm *a n a l i t y c z n y*, który odwołuje się do metody rozkładu (analizy) pojęć i proponuje — w różnych odmianach — rozmaite techniki takiej analizy. Odmianą starszą, idącą od eleatów i pitagorejczyków jest racjonalizm *g l o b a l n y*, *s p e k u l a t y w n y*. Jako racjonalizm odwołuje się on także do rozumu oraz do argumentacji, dąży jednak nie do analizy, lecz do całościowego ujmowania obiektów w ich istocie oraz w pełnej komplikacji. Widocznym jest tu cel (marzenie?), gorzej z metodą.

27. Jednym z głównych rysów filozofii racjonalistycznej, w szczególności jej odmiany analitycznej, jest dążenie do jasności i klarowności pojęć, argumentów i twierdzeń; dążenie do zwięzłego i precyzyjnego wyrażania myśli. Jest ono nie tyle propagowanym ideałem filozofowania, ile rezultatem stosowania odpowiednich metod. W szczególności różne kierunki filozofii analitycznej, w tym szkoła lwowsko-warszawska, odwoływały się, w pierwszym rzędzie, do technik analizy logicznej; w logice — za Russellem — widząc właściwe narzędzie filozofii.

28. Postulat jasności ma też wymiar etyczny. Jasna mowa towarzyszy jasnym myślom, za jasnym myśleniem idzie jasny osąd. W części dzieje się tak dlatego, że jasność czy klarowność jest

wartością estetyczną, a smak, trafny osąd estetyczny jest jednym ze źródeł właściwej reakcji moralnej.

Dlatego nie dziwi, że filozofom analitycznym — w różnych krajach i czasach podlegającym różnym opresjom — nie można zarzucić, że czcili siłę, że wynosili ją nad rozum i serce. W sprawach tych widzieli i sądzili jasno. I żadnych umysłów nie deprawowali ani ich nie zniewalali.

29. Rzecz jasna, klarowność rozważań znamionuje też niektórych pisarzy orientacji nieanalitycznej, np. w polskiej literaturze filozoficznej pisarstwo Henryka Elzenberga, czy Czesława Miłosza. Jest ona wtedy nie tyle pochodną metody, ile skutkiem zapisu jasnych myśli z pomocą giętkiego pióra; przejawem trafnego użycia języka, czyli użycia respektującego jego wewnętrzną (naturalną) logikę.

30. Zarówno nasze myślenie, jak i jego wyraz werbalny podlegają pewnym zasadom.

Zasady te konstytuują odpowiednio logikę myślenia (umysłu, bądź wężiej: mózgu) oraz logikę języka. Fragmenty tych logik znamy. Jednakże dziedziny te nadal, mimo wielkich postępów logiki i pokrewnych nauk, nie są dostatecznie opanowane. Obecnie są polem intensywnej pracy badawczej prowadzonej między innymi na terenie tzw. logiki filozoficznej, resp. filozofii formalnej.

Logika to niejako *ratio* racjonalizmu. Stąd jakże częste ataki na nią różnorodnych irracjonalistów: jawnych, tajnych i dwupłciowych. A także owa namiętna apologia, jaką znajdujemy u ludzi świadomych rzeczy, [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 6 (Dz. U. nr 29 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)].

Dlatego też taką wagę przywiązuje się do niej w filozofii racjonalistycznej, z tym, że jej odmiana analityczna z całym zaufaniem używa logikę w jej obecnej postaci, nawet wtedy, gdy świadoma jest jej ułomności i ograniczeń. Narzędzia doskonalą w trakcie pracy. Płaci za to tym, że jej teorie zwykle nie są ostateczne, wbrew marzeniom racjonalistów globalnych, lecz podlegają ciągłej rewizji i przebudowie.

I w tej mierze wytwarzana przez nią filozofia z pewnością jest nauką.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 6 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)].

31. Dodajmy na koniec, że na tle innych szkół analitycznych szkoła lwowsko-warszawska wyróżniała się tym, że tak silny nacisk kładła na naukowy charakter filozofii i na rolę logiki formalnej, nb. w dużej mierze przez nią stworzonej, jak też dążeniem do precyzowania problemów filozoficznych, któremu towarzyszyły stale ponawiane próby ich rozwiązania. Dlatego jest ona jednym z głównych prekursorów filozofii formalnej.

Metodę szkoły określić można jako metodę analizy semiotyczno-logicznej. Wszyscy jej przedstawiciele używali obu technik, różnie tylko rozmieszczając akcenty.

32. Izydora Dąbska jest jednym z mistrzów szkoły w analizie semiotycznej z pomocniczym użyciem logiki. Jak inni członkowie szkoły jest też znakomitym znawcą tradycji filozoficznej i logicznej, zarówno litery, do czego zwykle ograniczają się zwykli historycy filozofii i logiki, jak i sensu.

Pisarstwo Jej wyróżnia się równoległym prowadzeniem dwu wątków: merytorycznego i historycznego. Dotyczy to zarówno całości, jak i poszczególnych prac. Układa się więc ono w dwie odpowiednie linie.

Linia merytoryczna składa się z serii prac metodologicznych: od klasycznych prac z wczesnych lat trzydziestych dotyczących pojęcia prawa empirycznego, poprzez analizę roli pierwiastków irracjonalnych w nauce, do rozważań dotyczących roli modeli w nauce oraz konwencjonalizmu i operacjonizmu. Dalej na linię tę składają się, zdeterminowane przez serię metodologiczną, zespoły prac z logiki ogólnej (z teorii okresu warunkowego, teorii nazw i teorii rozumowań przez analogię) oraz prac semiotycznych (poczynając od pracy dotyczącej pojęcia bezimienności, poprzez analizę semiotyczną milczenia, do refleksji nad pojęciem prawdy oraz pojęciem symbolu).

Linie historyczną zaczyna *Zarys historii filozofii greckiej* z 1935 r.²², a wypełniają głównie prace poświęcone semiotyce starożytnej, historii sceptycyzmu, historii logiki w Polsce oraz historii logiki i filozofii współczesnej.

Na marginesie rozważań historycznych powstają prace merytoryczne z dziedzin nie objętych powyższym schematem; jak np. *Idee Kantowskie w filozofii matematyki XX w.*, z całą pewnością jedna z najwartościowszych polskich prac z filozofii matematyki.

²² Pełne dane bibliograficzne cytowanych prac Izydory Dąbskiej znaleźć można w *Bibliografii prac naukowych Izydory Dąbskiej opublikowanych w latach 1926–76*, oprac. przez Janusza Krajewskiego W: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Ossolineum 1976, 207–220.

Krótki przegląd zawartości pisarstwa prof. Dąbskiej zacznę od omówienia prac metodologicznych.

33. Żaden z polskich metodologów nie był w takim stopniu nstawiony na opis elementów konwencjonalnych i operacyjnych w nauce jak prof. Dąbska. Nikt też nie był równie czuły na siłę argumentów sceptycznych. Przejawiała w tym swą ostrożność metodologiczną, swój kartezjanizm, nie zaś przekonanie metafizyczne. Z przekonania bowiem była realistką.

Dała temu wyraz w swych juveniliach: *O prawach w nauce*, 1933 oraz *Prawa fizyki wobec postulatu prawdziwości twierdzeń naukowych*, 1931. Sformułowała w nich realistyczną interpretację praw nauk empirycznych. Charakteryzuje je: empiryczny sens, ogólność, postać implikacyjna, w rezultacie rozumienie ich jako stwierdzeń stałego następstwa zdarzeń, otwartość ontologiczna (tj. nieograniczoność zakresu zmiennych występujących w prawie) oraz to, że są elementem teorii, czyli systemu powiązanych logicznie twierdzeń. Charakterystyka ta, *mutatis mutandis*, stosuje się zarówno do praw fizyki, jak i biologii, czy też — rzadko dość formułowanych — praw historii.

Realizm autorki przejawia się w odrzuceniu interpretacji konwencjonalistycznej i przyjęciu, że prawa teorii naukowej są zdaniami logicznymi, czyli są albo prawdziwe, albo fałszywe.

34. Groźba irracjonalizmu polega na dążeniu do skompromitowania, a w konsekwencji osłabienia Rozumu. Niekiedy celem, bądź skutkiem ubocznym jest dążenie do wyeliminowania (okiełznania) Rozumu w ogóle.

Najczęstszym celem ataków jest będąca dzieckiem racjonalizmu nowożytna nauka. Niegdyś zarzucano jej pozorność, bądź błahość wyników. Dziś atakowana jest za niektóre, nie będące w jej ramach, skutki swych zastosowań, np. bombę atomową, inżynierię genetyczną oraz za przypisane jej, doprawdy już nie wiadomo dlaczego, zbrodnie dwudziestowiecznego totalitaryzmu.

We właściwym racjonalizmowi krytycyzmie i propagowanej przezeń metodzie dostrzega się li tylko ograniczenia pętające ducha ludzkiego. Stale wraca mīt szczęśliwego prostaczka przemieszczany z mitem raj u utraconego oraz romantyczną zasadą przedkładania „czucia i wiary” nad „mędrca szkiełko i oko”. Jednakże ów śniony obraz nieskażonego prostaczka spożywającego rajskie owoce i iluminowanego światłem wyższego poznania niewiele jest wart. A jest prawdziwie niebezpieczny.

Niewiele wart między innymi dlatego, że operując nietrafną koncepcją ludzkiego poznania i chcąc odzyskać utraconą ponoć

jego pewność nie liczy się z groźbą uludy, brania iluzji za fakt, z groźbą błędu.

Niebezpieczny dlatego, że marzenia przedkłada nad rzeczywistość, że nie pamięta o historii i o tym, z jakim trudem i jakim kosztem uzyskano ową nadrzędną w racjonalizmie wolność myślenia. Niebezpieczny także poprzez fałszywą diagnozę chorób społecznych, z których tak wiele powstaje wskutek, jakże irracjonalnych i romantycznych, doczesnych dążeń eschatologicznych.

Spór racjonalizm—irracjonalizm jest sporem odwiecznym. I trwać będzie nadal. Wielka żywotność irracjonalizmu płynie bowiem z głębokiego osadzenia w naturze człowieka, w jego sferze emocjonalnej i wolitywnej oraz w sferze akceptowanych przezeń wartości.

tości.

35. Swą rozprawę habilitacyjną *Irracjonalizm a poznanie naukowe* Izydora Dąmbska poświęciła centralnej dla powyższego sporu kwestii elementów irracjonalnych w nauce.

Z pewnością elementy takie w nauce występują. Przenikają do niej głównie poprzez (I) tworzenie irracjonalnych hipotez i teorii, mających wyjaśnić dane w doświadczeniu fakty; (II) wysnuwanie z empirycznych tez naukowych pozaempirycznych wniosków; (III) posługiwanie się sądami o wartości wtedy, gdy chodzi o uznanie lub odrzucenie tez opisowych. Pojawiają się też w naukowo niekiedy nieodpowiedzialnym filozofowaniu nie-filozofów na temat własnej dyscypliny naukowej, czy też dyscyplin obcych. Występują wtedy gdy filozofowie, którym brak specjalistycznego przygotowania interpretują wyniki nauk szczegółowych. Zwykłym, kto wie czy nie głównym ich źródłem jest płynące z przyzwyczajenia albo narzucone przez przyjęty styl myślowy poczucie „oczywistości”.

W omawianej rozprawie przytoczono szereg przykładów elementów irracjonalnych w nauce, czerpiąc je głównie z terenu fizyki. Liczne nowsze przykłady czytelnik znajdzie łatwo we współczesnej literaturze metodologicznej, w której — pod wpływem Thomasa S. Kuhna i Paula K. Feyerabenda — przykładą się do nich z pewnością zbyt wielką wagę.

Elementy irracjonalne — przyjmowane bezkrytycznie, bez dostatecznej racji — odgrywają w nauce znaczną, głównie heurystyczną rolę. Czy jednak są w niej uprawnione?

Odpowiedź negatywną Dąmbska poprzedziła skrupulatną analizą irracjonalizmu odróżniając co najmniej cztery jego odmiany: irracjonalizm logiczny, polegający na akceptacji zdań logicznie niemożliwych (wewnętrznie sprzecznych), względnie zdań zasadniczo nierozstrzygalnych; irracjonalizm epistemologiczny głoszący, że istnieje naukowo uprawniony sposób poznania gwa-

rantujący słusność niektórych logicznie irracjonalnych zdań o rzeczywistości (irracjonalizmem w tym znaczeniu może się też okazać skrajny racjonalizm globalny, głoszący wyłączność i powszechność czysto rozumowego poznania); irracjonalizm metafizyczny twierdzący, że sama rzeczywistość jest irracjonalna, że istotą bytu jest ustawiczna zmiana, stawanie się i przenikanie przeciwieństw z natury swej wymykające się rozumowi — poznawczo pogląd ten wiąże się z irracjonalizmem epistemologicznym lub z agnostycyzmem; oraz irracjonalizm psychologiczny właściwy tym, którzy wierzą w zdania logicznie irracjonalne uzasadniając je w sposób epistemicznie irracjonalny, bądź pragmatycznie.

Występujące w nauce zdania irracjonalne dlatego nie są uprawnione, że uprawnionymi w niej nie są ani zdania logicznie sprzeczne ani zdania zasadniczo nierozstrzygalne. Te pierwsze dlatego, że ich akceptacja na gruncie logiki klasycznej pociągałaby akceptację każdego zdania; te drugie po prostu dlatego, że są nieuzasadnione.

Celem autorki nie było zwalczanie irracjonalizmu w ogóle, lecz określenie granic, w obrębie których nie jest on uprawniony. W granicach tych mieści się nauka; poza nimi pozostaje szereg dziedzin, z których — sądzić należy — nie daje się on wyeliminować. Między innymi obszary, w których umysł ludzki szuka odpowiedzi na pytania zasadniczo nierozstrzygalne.

Proponowany umiarkowany postulat racjonalistyczny głosi: odpowiedzi uzyskane w sposób pozanaukowy, w tym odpowiedzi na pytania zasadniczo nierozwiązywalne uznać należy za subiektywne wyznaczenie wiary, za pogląd prywatny. Nigdy nie należy uważać ich za tezy o charakterze naukowym, dla których wolno byłoby domagać się powszechnego uznania.

Prowadzi to do ostrego odróżnienia światopoglądu, czy ideologii od nauki, w tym od filozofii. Nauka charakteryzuje się obiektywizmem, krytycznym uzasadnianiem twierdzeń oraz ich uniezależnieniem od ocen.

36. Dodajmy, że racjonalista konsekwentny rozważyć musi niełatwy problem *statusu* powyższych stwierdzeń. Są one stwierdzeniami metanaukowymi i w tej tylko mierze uznać je można za twierdzenia naukowe, w jakiej stosowna część metanauki (filozofii nauki) sama jest nauką. Dążenie do racjonalnego ugruntowania racjonalizmu wiąże się więc z dążeniem do unaukowania metanauki, w tym metafizologii. Wiąże się z wykrywaniem i dokładnym precyzowaniem metazasad rządzących tworzeniem nauki, czyli zasad kierujących budową teorii naukowych.

Zadanie to prawdziwie trudne. Jedni, licząc widzieć na „natu-

ralny" bieg spraw uciekają przed nim głosząc metodologiczny anarchizm — „wszystko ujdzie”. Inni mierzą się z nim, lecz postęp jest powolny. Niektóre z domniemanych zasad jednak wykryto, pole oznaczono i widać wyraźnie, że anarchizm jest ucieczką przed niełatwym, poważnym zadaniem.

Wydaje się jednak, że w przypadku pełnego nawet sukcesu racjonalisty pewne wątpliwości pozostaną, że u podstaw racjonalizmu leży coś irracjonalnego — w szczególności w akceptacji preferowanego systemu wartości oraz w decyzji zawieszenia zwątpień destrukcyjnych, zbyt daleko idących, że dyskutowane twierdzenia w części są aktem wiary racjonalisty. Irracjonalizm racjonalisty jest jednak krytyczny, minimalizuje ryzyko błędu. Jest irracjonalizmem sceptyka, i tym różni się od zwykłego, pełnego niezasadnej pewności, irracjonalizmu.

37. Trudną, skojarzoną z powyższym kwestią jest też problem statusu filozofii: czy, i w jakiej mierze, jest ona nauką?

W myśl cytowanego kryterium nauką jest tylko w tej części, w której traktuje o problemach zasadniczo rozstrzygalnych. A wielu sądzi przecież, że jądrem filozofii są właśnie problemy zasadniczo nierozstrzygalne. Zgadza się co do tego skrajni neopozytywiści z wczesnych lat trzydziestych ze skrajnymi irracjonalistami. *Les extrêmes se touchent!*

Pogląd ten wymaga jednak założenia — naturalnego jedynie dla filozofów (zarówno racjonalistów, jak i irracjonalistów) zorientowanych globalnie — że akceptowalne są wyłącznie rozstrzygnięcia jedyne i ostateczne.

Założenie to jest skrajnie irracjonalne! I naukom szczegółowym, i filozofii właściwe jest poszukiwanie, a nie znajdowanie; konstruowanie teorii jako rozwiązań częściowych, tj. takich, które później przyjdzie obalić.

Filozofia w tej tylko mierze pretendować może do roli nauki, w jakiej przemieni się w dziedzinę właściwej pracy naukowej. W dziedzinę, w której tworzy się różne, często alternatywne teorie, porzucane później na rzecz teorii lepszych. W której, co prawda, rzadko otrzymujemy rozwiązania ostateczne, ale za to zawsze rozwiązania uzasadnione.

38. W omówionych wyżej pracach zawarte są główne tematy późniejszych prac profesor Dąbskiej: kwestia zasadności i siły sceptycyzmu, konwencjonalizm, rola modeli w nauce, rozumowania przez analogię, a także wątki logiczne i semiotyczne. Te ostatnie z czasem wyjdą na plan pierwszy Jej zainteresowań.

39. Sceptycyzm pozornie jest przebrzmiały. Jednak, gdy przedmiotem namysłu stają się źródła wiedzy i podstawy nauki, nieodparcie powraca. Od czasu Kartezjusza towarzyszy wszystkim poważnym próbom dyskusji tych zagadnień.

Izydora Dąbska sceptycyzmowi poświęciła kilka prac wraz z monografią *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, w której wskazała na jego rolę w formowaniu się nowożytnych wzorców naukowych. Podstawową wartością tych prac jest zawarta w nich klasyfikacja różnych odmian sceptycyzmu, opis wzajemnych związków między nimi oraz ostra krytyka głównych współczesnych sposobów jego przewycięzania.

Sceptycyzm jest bądź teoretyczny bądź normatywny²³. Pierwszy jest stanowiskiem epistemologicznym w kwestii kryteriów prawdy i zmierza w kierunku wykazania ich bezzasadności; drugi zaś ma charakter aksjologiczny i wyraża się w dyrektywach wątplenia, w normie nakazującej powstrzymanie się od wydawania sądów wobec braku zadowalającego kryterium ich rozstrzygnięcia. Sceptycyzm teoretyczny z kolei jest albo całkowity albo częściowy. Ten pierwszy z pewnością jest irracjonalny: przemawia, choć winien milczeć! Zaś sceptycyzm normatywny jest albo właściwy (merytoryczny) albo niewłaściwy (metodyczny). Pamiętamy, że ten ostatni szczególnie wiele razy święcił triumfy (Kartezjusz, Husserl).

Sceptycyzm teoretyczny nie musi iść w parze ze sceptycyzmem normatywnym, który opiera się nie tylko na tezach epistemologicznych, lecz nadto zakłada pewne oceny, pewną postawę aksjologiczną.

Sceptycyzmu nie należy mieszać z agnostycyzmem. Ten jest stanowiskiem silniejszym: agnostycyzm nie tylko kwestionuje prawomocność kryteriów prawdy, lecz głosi też zasadniczą niepoznawalność bytu, tezę swą uważa za pewną, gdy sceptycyzm swoją — za powątpiewalną.

W pisarstwie Dąbskiej widać wyraźną sympatię dla sceptycyzmu. Jednakże sceptycyzm Jej nie jest dogmatyczny. Szuka dróg przewycięzania swych zbyt daleko idących odmian. W polemice z Erwinem Schrödingerem i Ludwikiem Fleckiem²⁴ Dąbska wskazała, że jeśli nawet intersubiektywność poznania nie da się uzasadnić czysto teoretycznie, to bronić jej można poprzez od-

²³ Por. Izydora Dąbska: *Sceptycyzm i agnostycyzm we współczesnej epistemologii*, „Sprawozdania PTPN”, 1948, 245—46.

²⁴ Por. Izydora Dąbska: *Czy intersubiektywne podobieństwo wrażeń zmysłowych jest niezbędnym założeniem nauk przyrodniczych?*, „Przegląd Filozoficzny”, 40 (1937), 288—94.

wołanie się do wspólnych wszystkim ludziom podstawowych prawidłości biologicznych. Gwarantem intersubiektywności jest przedteoretyczny fakt, iż w świecie tkwimy cielesnie. Była to tylko sugestia, pokazująca jednak siłę wyobraźni filozoficznej profesor Dąbskiej.

Analogicznie, sceptycyzm odnośnie do tego czy i w jakiej mierze twierdzenia nasze są uzasadnialne ograniczyć można wskazując na hipotetyczny, a nie absolutny charakter naszej wiedzy. Argumenty sceptyczne mierzą bowiem głównie w domniemaną absolutność ludzkiej wiedzy.

40. Wątkiem, o którym bez żadnej przesady powiedzieć można, iż zajmował Izydorę Dąbską przez prawie cały okres jej aktywności naukowej jest kwestia konwencjonalizmu. W monografii *O konwencjach i konwencjonalizmie* pisała: „...Rzecz *O konwencjach i konwencjonalizmie* zawiera wyniki długotrwałych poszukiwań i rozważań dotyczących zarówno samego pojęcia konwencji jak i roli, jaką pełnią konwencje w różnych dziedzinach twórczości człowieka. Zaczątkiem tych badań była epistemologiczna i logiczna analiza konwencjonalistycznych koncepcji prawa fizycznego... oraz próba pokazania niezależności konwencjonalizmu od epistemologicznego relatywizmu ... Te także zagadnienia – obok wielu innych dotąd nie opracowanych – usiłuję obecnie rozwiązać na gruncie ogólnej teorii konwencji, do której doszłam po wielu latach badań z zakresu semiotyki i teorii poznania...”²⁵.

Termin „konwencjonalizm” prof. Dąbska rozumie szeroko. Nie jako stanowisko *stricte* metanaukowe i epistemologiczne, blisko wiążące się z relatywizmem epistemologicznym; lecz jako pogląd, który zwraca uwagę na pojawienie się, rolę i wartość konwencji w różnych dziedzinach teoretycznej i praktycznej działalności człowieka: w języku, w nauce, w sztuce, w działaniu, w prawie i moralności, w religii, w różnych formach życia społecznego, takich jak gry i zabawy.

„... Konwencja przeżera nas na wskroś. Są nawet konwencjonalne sposoby przełamywania konwencji...”²⁶. Zdaje się wszechobecna. W części dlatego, że pojęcie konwencji jest pojęciem rodzinowym, wieloznacznym. Stąd pierwszy wysiłek kieruje Dąbska na jego semiotyczną i logiczną analizę.

Rozróżniła konwencję jako: (1) u m o w ę, porozumienie się, ugodę; (2) w y b ó r, decyzję, rozstrzygnięcie; oraz (3) u z u s, obo-

²⁵ Por. Izydora Dąbska: *O konwencjach i konwencjonalizmie*, Ossolineum 1975, 7–8.

²⁶ Por. Henryk Elzenberg: *Kłopot z Istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963.

wiązujący kanon postępowania. W każdej z tych grup rozróżnia dodatkowo konwencję jako a k t (działanie) i konwencję jako w y t w ó r, rezultat, bądź treść konwencji-aktu.

Za podstawowe uznała konwencje s e m i o t y c z n e, czyli te, które leżą u podstaw budowy systemów znakowych. Wskazała „...jak przez bezsporny fakt znakowego charakteru intersubiektywnych wytworów kulturowych konwencje przenikają na teren nauki, moralności, prawa, sztuki...”²⁷ i opisywała, jaką rolę tam odgrywają.

O ów semiotyczny fundament wszelkich konwencji oparła argumentację wymierzoną zarówno przeciw skrajnemu konwencjonalizmowi, jak i przeciw krytykom konwencjonalizmu umiarkowanego utożsamiającym go z idealizmem, bądź relatywizmem czy subiektywizmem.

Konwencje nie są arbitralne, dowolne; zwykle w jakiejś mierze są uzasadnione. Konwencjonalizm nie pociąga też relatywizmu. „...Konwencjonalizm jest jedynie ściśle opisową teorią systemów ludzkiej kultury... systemy te nie są wyłącznie wynikiem i jednoznacznym wyrazem ludzkich doświadczeń, pozapojęciowych intuicji i emocji, ale także licznych konwencji ustanawiających sposób, w jaki treści owych doświadczeń, intuicji i emocji w tych systemach się konceptualizują i są porządkowane. Wybór tych konwencji jest, zdaje się, podyktowany sądami o wartości, w imię których człowiek swoje sygnitywne systemy buduje: sądami o wartościach poznawczych jeśli idzie o naukę, o wartościach moralnych i witalnych, jeśli idzie o obyczaj i prawo, o wartościach estetycznych, jeśli idzie o sztukę. ... konwencjonalizm ...odsłania jedynie lub potwierdza fakt, że we wszystkich formach poznania i sprawstwa podmiot świadomy powołuje do istnienia aksjologicznie ukierunkowane twory sygnitywne...”²⁸

W konkluzji Dąbska wskazuje na wagę badań nad konwencjami dla filozoficznej teorii człowieka: „...Tworzenie bowiem, przyjmowanie, rozumienie, a także przełamywanie konwencji, tj. nieuchronne zastępowanie dawnych konwencji nowymi, wydaje się charakterystycznym dla człowieka ciągłym podejmowaniem nigdy nie urzeczywistnionego zadania: uchwycenia i utrwalenia czy też nadania sensu formom swego istnienia i współistnienia w świecie...”²⁹

41. Tak więc za nauką (ogólniej: za kulturą) stoi złożona sfera wartości. Przy czym nie idzie tu o wartości praktyczne, lecz o spe-

²⁷ Por. Izydora Dąbska: op. cit., 143.

²⁸ Ibid., 143—44.

²⁹ Ibid., 144.

cyficzną sferę wartości poznawczych, którym Izydora Dąmbska poświęciła szkic pt. *Kilka uwag w sprawie wartości poznawczych*³⁰.

W kwestii wartości była realistką i kreacjonistką: wartości istnieją obiektywnie w sferze wytworów działalności człowieka i kierują jego wysiłkiem. W szczególności wszelka działalność poznawcza człowieka opiera się na wartościach, zarówno wtedy, gdy od oceny ważności pytania zależy będzie to, czy szukać będziemy odpowiedzi, jak i wtedy, gdy oceniamy uzyskane wyniki.

Podstawową wartością poznawczą jest celność, trafność pytania-odpowiedzi-teorii; zaś wartością najwyższą, która kieruje naszym działaniem, jest prawda — wartość, do której dążymy, lecz której (prawie) nigdy nie osiągamy.

42. Wczesne prace metodologiczne inspirowały także serię rozpraw Izydory Dąmbskiej poświęconych operacjonizmowi. Ukoronowaniem była książka *O narzędziach i przedmiotach poznania*. Określiwszy pojęcie operatora jako obiektu, który „...został skonstruowany lub obrany w celu wykonania pewnej czynności jako ucelowany instrumentalny środek działania...”³¹ badała następnie wpływ operatorów na przedmioty poznania. Badaniu temu towarzyszyła analiza operatorów stosowanych w poszczególnych naukach szczegółowych (np. fizyce). Dodatkowo, badając instrumentalną funkcję języka rozważała operatory językowe oraz modele i teorie pojęte jako operatory poznawcze, których rola polega m.in. na selekcji, schematyzowaniu i symbolizowaniu badanej dziedziny przedmiotowej.

Odróżniwszy operatory przedmiotowe (fizyczne) od operatorów semiotycznych (operatory językowe, modele) wskazała, że operatory drugiego rodzaju stosują się też do operatorów pierwszego rodzaju. W konkluzji stwierdzała: „...Ta koncepcja współgrania obu rodzajów operatorów poznawczych zdaje się potwierdzać Kantowską teorię konstytuowania się fenomenu poznania w procesie poznawania świata przez podmiot, z tą jednak różnicą, że aktywność podmiotu nie ogranicza się tu do stosowania apriorycznych, gotowych kategorii myślenia do danych zmysłowych, lecz obejmuje zarówno ingerencję instrumentalną fizyczną, powodującą

³⁰ „Znak”, 130 (1965), 439—45. Przedruk w: *Znaki i myśli*, Warszawa 1975, 87—92. W sprawie poglądów aksjologicznych Izydory Dąmbskiej por. Adam Węgrzeczko: *Aksjologiczne wątki w twórczości naukowej Izydory Dąmbskiej*, „Ruch Filozoficzny”, 41 (1984).

³¹ Por. Izydora Dąmbska: *O narzędziach i przedmiotach poznania*, Warszawa 1967, 13.

zmiany w systemie badanym, jak i aktywne stosowanie wielości operatorów semiotycznych..."³².

43. Prace Izdory Dąbskiej z pogranicza logiki i filozofii omawiam skróto, odsyłając zainteresowanego czytelnika do mego tekstu pt. *Pogranicze logiki i filozofii w pracach Profesor Izdory Dąbskiej*³³. Wiążąc się ściśle z Jej głównymi studiami z teorii języka i teorii nauki prace te tworzą odrębną całość, w pewnej mierze rdzeń pisarstwa filozoficznego Pani Profesor.

Składają się na nie studia z teorii rozumowań (*Z semantyki zdań warunkowych* 1938, *O metodzie analogii* 1962), prace z teorii nazw (*W sprawie tzw. nazw pustych* 1948, *Z filozofii imion własnych* 1949) oraz cenne, lecz zapomniane studium z filozoficznych podstaw teorii prawdy (*Koncepcja języka a prawda* 1964). Prace te dotyczą wyłącznie kwestii ważnych, zasadniczych dla filozofii.

W studium na temat zdań warunkowych, w oparciu o bogaty materiał językowy, naszkicowany został projekt generalnej teorii okresu warunkowego opartej na pojęciu znaczenia. Dodajmy, że — z uwagi na trudności kwestii — takiej zadowalającej teorii ciągle brak. Tak więc opracowanie prof. Dąbskiej nadal jest aktualne i mogłoby posłużyć konstrukcji stosownej teorii formalno-filozoficznej.

Z kolei, rozprawy z teorii nazw powstały w wyniku poszukiwania filozoficznych podstaw dla równolegle prowadzonych badań semiotycznych. Problem badany — statusu i klasyfikacji nazw — pozornie jest problemem szkolnym i oklepanym. Raz po raz wraca jednak jako kluczowy problem filozoficzny. Profesor Dąbska, rozróżniwszy pewne pojęcia zwykle w teorii imion własnych utożsamiane, opowiedziała się za zmodyfikowanym w duchu klasycznym (Arystoteles, John St. Mill) rozwiązaniem Fregego-Russella, antycypując w części tak żywe współcześnie w literaturze anglosaskiej dyskusje filozoficzne.

Prawdziwym *tour de force* jest praca *Koncepcja języka a prawda*. Rozważając zależność konkurujących teorii prawdy (korespondencyjnej, pragmatycznej, koherencyjnej) od akceptowanej koncepcji języka (odpowiednio semantycznej, operacjonistycznej i immanentystycznej) i subtelnie stosując argumentację sceptyczną pokazała konieczność oparcia filozoficznie zadowalającej teorii prawdy na wcześniejszej teorii metafizycznej (pojęcia istnienia). Na marginesie: podobnie rozumował w *Traktacie Logiczno-Filozoficznym* Ludwig Wittgenstein i dlatego swą semantykę nadbudował

³² Ibid., 99.

³³ „Ruch Filozoficzny”, 41 (1984).

nad logicznie wcześniejszą ontologią, w której kluczowym jest pojęcie możliwości.

44. Koroną twórczości Izydory Dąbskiej jest seria kilkunastu prac semiotycznych. Zaczęła ją rozprawa wojenna *O bezimienności* opublikowana w 1948 roku. Do serii tej należy m.in. esej *O funkcjach semiotycznych milczenia* (1971), cytowany uprzednio szkic *Gdy myślę o słowie wolność* (1981), rozprawa pt. *Symbol* z 1982 roku oraz wydane pośmiertnie unikalne studium-antologia *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej*.

W autocharakterystyce swej twórczości pisała: „...Badania z zakresu semiotyki wynikają z przeświadczenia o doniosłości różnego typu systemów semicznych nie tylko dla obiektywizowania, utrwalania i przekazywania wiedzy, ale i dla samych operacji poznawczych, takich jak wyodrębnianie i konstytuowanie przedmiotów poznania, a także dla wielu poza-poznawczych form ludzkiego życia. Sygnitywny w szerokim rozumieniu charakter dzieł ludzkich sprawia, że nie są one jedynie wynikiem i jednoznacznym wyrazem doświadczenia, intuicji czy emocji, lecz że warunkuje je również użycie przez podmiot poznający i sprawczy różnego rodzaju środków instrumentalnych. Wybór tych środków zdaje się być dyktowany sądami o wartościach, które człowiek w swych czynach i dziełach chce realizować...”³⁴. Powyższe ilustrują poprzednie rozważania dotyczące irracjonalizmu, sceptycyzmu, konwencjonalizmu i operacjonizmu. I dalej: „...W swych studiach z zakresu semiotyki nie ograniczam się jednak wyłącznie do badania języka nauki i jej systemów semicznych, lecz poprzez analizę różnego typu obiektów sygnitywnych, którymi człowiek posługuje się w różnych dziedzinach swego życia i twórczości, próbuję precyzować nie tylko semantyczne ale i liczne pragmatyczne ich funkcje oraz ich sens aksjologiczny...”³⁵.

Kapitałnym tego przykładem jest rozprawa *O bezimienności*. Wraz z esejem *O funkcjach semiotycznych milczenia* traktuje ona o niezwykle fenomenie użycia języka poprzez dwojakiego rodzaju zaniechanie: używania swego imienia oraz — esej drugi — wypowiadania się. Jest wieloaspektowym studium zagadnień anonimowości, pseudonimu i kamuflażu. Wychodząc od podniesienia względów, dla których cenimy sobie to, że zarówno sami, jak i otaczające nas osoby z reguły mamy własne, wyróżniające nas nazwiska, „imiona własne”, poprzez użycie których nie tyle na-

³⁴ Izydora Dąbska: *Czym jest filozofia, którą uprawiam*. „Znak”, 281/82 (1977), 1336.

³⁵ Ibid., 1336.

zywamy daną osobę, ile uwydatniamy jej indywidualność oraz sygnalizujemy jedność jej osobowości, przechodzi następnie prof. Dąbska do subtelnej analizy powodów porzucenia czy zmiany nazwiska, w szczególności motywów jego ukrywania — chowania się w bezimienności. Konkluduje, że wśród motywów bezimienności „...przeważa strach w rozlicznych swych odmianach oraz głęboko tkwiąca w niejednym człowieku potrzeba gry, kostiumu i maski. Bezimiennność w działaniu jest przede wszystkim środkiem walki: obronnej i zaczepnej. Stąd jej rola w stosunkach osobistych w miłości i nienawiści oraz w życiu społecznym w walce z silniejszym przeciwnikiem i z narzuconym przemocą ustrojem politycznym czy społecznym...”³⁶.

Szkic drugi, *O funkcjach semiotycznych milczenia* traktuje o paradoksalnym fenomenie: niejednokrotnie mówimy milcząc. Fenomen ten ma wiele wymiarów: wymiar semiotyczny, pragmatyczny i etyczny. Milczenie informuje i wyraża, względnie dezinformuje lub służy odmowie przekazania informacji. Jest środkiem działania i walki, pomaga lub szkodzi, jest etycznie nieobojętne.

Obie rozprawy cechuje nie tylko głębia i oryginalność analizy, lecz przede wszystkim niebanalny dobór tematu. Świadczy o tym, że jako filozof towarzyszyła czasom, w których żyła. Rozprawy te są chyba najbardziej osobistymi Jej pracami, przykładem odpowiedzialnego filozofowania na temat doświadczeń Jej generacji.

W opublikowanej w tomie zbiorczym „*Studia Philosophica*” za lata 1939—46 rozprawie *L'homme anonyme* (w tłumaczeniu: *O bezimienności*) profesor Izydora Dąbska, żołnierz Armii Krajowej, złożyła hołd tysiącom współbojowników — bezimiennych bohaterów. Hołd godny filozofa.

45. Osobnym, obszernym rozdziałem Jej twórczości są prace z historii filozofii, logiki i semiotyki. Uprzednio już kilkakrotnie o nich wspominałem. Zainteresowany czytelnik znajdzie ich omówienie w artykule Władysława Stróżewskiego pt. *Profesor Izydora Dąbska jako historyk filozofii*, „*Ruch Filozoficzny*”, 36, 1978, 109—115.

ZNACZENIE

46. Klasę myśliciela mierzymy kilkoma parametrami.

Jednym z najważniejszych jest oryginalność. Ale oryginalność prawdziwa, w pełni respektująca wartościowy dorobek

³⁶ Por. Izydora Dąbska: *O bezimienności*, W: *Znak i myśl*, Warszawa-Toruń, 1975, 33.

poprzedników. Nie epatująca nowinkarstwem, tanią awangardowością.

Innym jest *profundyzm*³⁷, zdolność wnikania w głąb zagadnienia, szczególnie godna podziwu wtedy, gdy odkrywa nowe wymiary przeświadczeń zbanalizowanych, popularnych. A także subtelność oraz szczególnie ważna w filozofii wolność myślenia, w tym umiejętność wychodzenia poza schemat, czy też poza teren pozornie zamknięty. Wiąże się ona z wyobraźnią, pobudzającą intelekt i pozwalającą przekroczyć ustalone wzorce.

Istotną jest także waga, przejawiająca się w celowości pytań oraz w wadze otrzymanych wyników. A także siła i koncentracja kierująca wprost do sedna rzeczy.

Ceniony jest też smak. Zaś osobną wartością jest mistrzostwo, pełne panowanie nad warsztatem, nad używanymi, trafnie dobranymi, technikami badawczymi.

47. Mistrzostwo Profesor Dąbskiej jest powszechnie uznane. Głównym przedmiotem i narzędziem swych badań uczyniła język, który — niejako w nagrodę — był jej posłuszny. Jej pisma stanowią wzór analizy filozoficznej, w szczególności analizy semiotycznej. Analizy nie rozszczepiającej, gubiącej się w szczegółach, lecz — jak trafnie to ujął Władysław Stróżewski³⁸ — analizy precyzującej. Precyzowała nie tylko po to, aby wyostrzyć język, lecz także by z jego pomocą uchwycić związki zachodzące w dziedzinie badanej, a także stwierdzić, iż pewne związki sugerowane przez język nieoczystyszony nie zachodzą.

Smak filozoficzny Profesor Dąbskiej przejawiał się zarówno w Jej pracach, jak i w doborze filozofów, z którymi współfilozofowała. I to zarówno wtedy, gdy obcowiała z myślą Sokratesa i Platona, stoików i sceptyków starożytnych, Kartezjusza, Leibniza, Pascala i Kanta; jak i wtedy, gdy z wytrwałością propagowała myśl Poincarego, Duhema, Mayersona, Eddingtona oraz Fregego. Była pierwszym filozofem polskim zajmującym się serio filozofią Wittgensteina.

Stwierdźmy dobitnie, że przypisując Izydorze Dąbskiej — jak to się zwykle robi — wyłącznie wskazane wyżej przymioty obniża się Jej rangę uczzonego.

Siłę swej wyobraźni w pełni pokazała w szczegółowo dyskutowanych wyżej przypadkach: gdy rozważając *sceptycyzm* znalazła drogę prowadzącą poza, zdawałoby się, niepodważalną argu-

³⁷ Por. słowa Kotarbińskiego o Kazimierzu Ajdukiewiczu: „...»profundysta«, umysł drążący w głąb...”. W: *Rozprawy logiczne*, Warszawa 1964, 7.

³⁸ Władysław Stróżewski: *Profesor Izidora Dąbska jako historyk filozofii*, „Ruch Filozoficzny”, 36 (1978), 109–115.

mentację radykalnego sceptyka, rozwiązanie opierające się na związanym z cielesnością człowieka osadzeniu podmiotu poznającego w świecie. A także wtedy, gdy rozważając konwencjonalizm wskazała sposób przewyciężenia relatywizmu i skrajnej postaci konwencjonalizmu poprzez odwołanie się do świata wartości oraz wtedy, gdy argumentację sceptyczną w teorii prawdy podważyła przez pokazanie fundamentu metafizycznego tej teorii.

Były to tylko sugestie, wskazówki do dalszej pracy. Sądzę, że wskazują właściwą, choć trudną drogę, na której postęp w filozofii wymaga przeprowadzenia interdyscyplinarnych badań. Badań, przynajmniej, niełatwych do zorganizowania, które jednak obudzić mogłyby filozofów z dogmatycznej drzemki.

48. Szkoła naukowa zorganizowana jest wokół problematyki i metod, wokół wyznawanych wartości, etosu. Jak w każdym złożonym, efektywnym działaniu prace jej wydają się być zharmonizowane przez nieznaną partyturę. Podobnie wytwór długoletniej twórczości — poprzez układ wątków, akcentów i proporcji — przypomina dużą formę muzyczną.

Tak jak utwór muzyczny realizowany jest przez orkiestrę, tak program szkoły realizuje się w jej pracach. I — jak w orkiestrze — są różne grupy „grających”. Niektóre, na przedzie, są bardziej widoczne. Inne są w głębi. Dla pełnego brzmienia nie może ich jednak zabraknąć.

W szkole lwowsko-warszawskiej na pierwszym miejscu stały badania nad psychologią filozoficzną, epistemologią i ontologią. Później na pierwszym miejscu stanęła logika i metodologia. Nieco dalej, w tle, znajdowała się semiotyka.

Izydora Dąmbska była mistrzem semiotyków Szkoły.

EPILOG

49. Gdy orkiestra grała wspaniale i przebrzmiały ostatnie akordy, zanim rozlegnie się grzmot oklasków, jest chwila ciszy. Jakby zapowiedź tej ciszy, która się stanie, gdy złamana zostanie siódma pieczęć. W ciszy dźwięk trwa dalej. Nie trzeba jej zakłócać. Dźwięk to istnienie.

Powiadają, że niekiedy powrócić mogą piękne akordy. Niechaj więc cisza trwa.

Grudzień 84 — Styczeń 85

Jerzy Perzanowski

PROBLEM ŚMIERCI W KULTURZE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

1. STOSUNEK CZŁOWIEKA DO ŚMIERCI I JEGO ROLA W KSZTAŁTOWANIU SIĘ KULTURY

Rozumienie rzeczywistości humanistycznej w wielu wypadkach opierać się musi na uświadomieniu sobie jej biologicznych warunków. Zjawiska biologiczne w dwojaki sposób tę rzeczywistość kształtują. Po pierwsze przez bezpośrednie przyczynowe oddziaływanie na zjawiska i wytwory psychiczne (np. wpływ gruźlicy rozpadowej na twórczość artysty, lub zarazy pyskowej u bydła na zakłócenie równowagi budżetowej gospodarki wiejskiej), po drugie przez oddziaływanie pośrednie polegające na wpływie, który na tę rzeczywistość wywiera mniej lub bardziej świadomy stosunek duchowy człowieka do pewnych zjawisk i procesów biologicznych (np. wpływ stosunku człowieka do procesu rozmnażania się na kulturę życia erotycznego). Zadaniem niniejszego studium jest rozpatrzenie problemu związanego z tym drugim rodzajem wpływów. Chodzi mianowicie o pytanie, jaki wpływ na kształtowanie się pewnych dziedzin rzeczywistości humanistycznej ma stosunek człowieka do zjawiska śmierci. Jakie ślady na tworcach ducha ludzkiego pozostawia fakt, że człowiek świadom jest nieuchronności śmierci własnej i innych ludzi.

Stosunek do śmierci — różny jest u różnych ludzi, różny też bywa u tego samego człowieka w poszczególnych fazach i momentach jego życia. Zdrowy, młody, aktywny osobnik niewiele zwykle myśli o śmierci. Wie o niej potencjalnie, liczy się z jej możliwością w działaniu (np. ubezpiecza się na życie), instynktownie dąży do ochrony i wzmożenia życia, a rzadko w chwilach czyjejś śmierci, grożącego niebezpieczeństwa, wypadku, praktyk religijnych itp. przeżywa aktualne myśli o śmierci, które na ogół tłumi i odpycha od siebie. Inaczej u ludzi chorych, starych, u neurasteników, hipochondryków, u poetów, u marzycieli, u ludzi dotkniętych nieszczęściem wielkim. Ci — bywa — żyją w kręgu śmierci, czasem lękając się jej, czasem pragnąc. Przeżywają ją w fantazji, na niby, w mniej lub bardziej żywych wyobrażeniach wytwórczych i supozycjach. Obraz jej zjawia się niekiedy w marnieniu sennym, często w towarzystwie uczuć rozmaitej jakości i siły.

Z reguły przedstawianie sobie śmierci może być podstawą dwójakiego stanu emocjonalnego: lęku lub pragnienia, przy czym zdaje się, że oba te stany występują równocześnie, wytwarzając postawę ambiwalentną: śmierć staje się upragniona i zniechęcająca zarazem. Pragnienie określane jako pragnienie śmierci jest jednak w gruncie rzeczy najczęściej pragnieniem pozbycia się dręczących stanów rzeczy, pragnieniem ucieczki od cierpień, pustki wewnętrznej, hańby, pragnieniem odpoczynku, pragnieniem nowych form bytowania. Wtórnie a nieściszerze pragnie się wówczas śmierci-wybawicielki.¹ Szczerze na myśl o niej ogarnia człowieka zazwyczaj niepokój lub lęk.

Reakcją na myśl o śmierci i na lęk przed nią jest walka człowieka ze śmiercią. Walka w założeniu swym beznadziejna. *Della cuna alla tomba e un breve passo* — kołyskę od grobu dzieli niewielki krok, mówi napis na obrazie Guida Reni, przedstawiającym dziecko z główką wspartą na czaszce zmarłego. Mimo tę beznadziejność walka trwa nieprzerwanie, przybierając liczne postaci: od wysiłków nauki, by odsunąć porę śmierci i ochraniać coraz skuteczniej życie, do irracjonalnej wiary w nierzeczywistość śmierci. Instynktownie walczy człowiek ze śmiercią przekazując swoje życie potomstwu, stwarzając dzieła, które go przetrwają i w których żyć będzie poza grób (horacjańskie *non omnis moriar*). Świadomie łagodzi grozę śmierci myślą o „życiu przyszłym” i „odpoczywaniu wiecznym”, o „chwale zmartwychwstania” itp. „Grób człowieka jest miejscem narodzin bogów” mówi Feuerbach, podkreślając rolę poczucia skończoności w genezie religii. Walka ze śmiercią tkwi zatem u podstaw różnorodnych przejawów ludzkiego życia i kultury, u podstaw nauk przyrodniczych, systemów filozoficznych, religii, sztuki i poezji. Można zaryzykować twierdzenie, że historia kultury jest przede wszystkim historią rozprawiania się ducha ludzkiego ze śmiercią.² Tezę tę postaram się zilustro-

¹ O takim mechanizmie wewnętrznym świadczą m.in. listy samobójców. Por. M. Grzywo-Dąbrowska, *Listy samobójców*, Warszawa 1931, odb. z: „Warszawskie Czasopismo Lekarskie”.

² Mówiąc tak, mam na myśli kulturę zachodnioeuropejską. W kulturze ludów azjatyckich np. stosunek człowieka do śmierci wypowiada się inaczej, bo inny jest on u nich w swej treści. Myli się jednak — jak mi się zdaje — Scheler (por. *Tod und Fortleben. Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1, 1933, s. 21), gdy sądzi, że „nowożytny człowiek zachodnioeuropejski”, który jako typ kształtował się zaczął pod koniec XIII wieku, stłumił i wyklamał ze świadomości swojej nauce przedstawienie śmierci i lęk przed nią, zaprzeczył naturalnemu i koniecznemu jej charakterowi, unicestwił ją wprost na gruncie swej mechanistycznej i ewolucjonistycznej koncepcji życia. Zdaniem Schelera człowiek starożytny i średniowieczny „żył w obliczu śmierci”, człowiek nowożytny przestał niemal wierzyć w to, że umrze. Otóż wbrew Schelerowi sądzę, że czło-

wać, poddając analizie pewien wycinek rzeczywistości humanistycznej. Będzie to próba szukania odpowiedzi na pytanie: jak w poglądzie na świat wypracowanym przez hellenizm i chrześcijaństwo przejawia się świadomość tragiczna śmierci i próby jej przezwyciężenia.

Świadomy stosunek człowieka do śmierci opiera się na pewnym jej przedstawieniu sobie, na jakimś mniej lub więcej jasnym jej pojęciu. U podstaw tego pojęcia tkwią pewne sądy empiryczne, stwierdzające fakt umierania czyli ustawiania funkcji biologicznych żywego organizmu. Człowiek umiera, to znaczy przestaje ruszać się, oddychać, czuć itp. To mówi doświadczenie. Nauki przyrodnicze zwracają uwagę na niejasność potocznego pojęcia śmierci. Śmierć organizmu ludzkiego jest procesem bardzo skomplikowanym, złożonym z procesów ustawiania funkcji poszczególnych tkanek. Jedne z nich, np. tkanki nerwowe, obumierają bardzo szybko po ustaniu oddychania, inne w tych samych warunkach zachowują jeszcze zdolność wykonywania normalnych czynności (np. trawienie). Stąd przyrodnicy mówią nieraz o śmierci rzekomej aż do chwili zaniku wszelkich śladów pobudliwości tkanek. Uczy też biologia o „nieśmiertelnych” komórkach płciowych. Na gruncie jednak doświadczenia, które jest podstawą naszego stosunku do śmierci, śmierć uświadamia się nam jako zanik czy zagłada czynności organizmu. Na skutek śmierci w miejsce człowieka żywego, istoty czującej, poznającej, zjawia się trup, ciało organiczne, które ulegnie rozkładowi. Tyle mówi doświadczenie zewnętrzne. A oparte na nim rozumowanie indukcyjne każe wierzyć, że tak będzie z każdym człowiekiem, że to jest nieodczuwany kres, do którego dzień każdy od chwili narodzin nas przybliża.³ Przeciw śmierci pojętej jako koniec życia buntuje się instynkt samozachowawczy człowieka i każe odczuwać ją jako zło,

wiek nowożytny żyje również „w obliczu śmierci” — u schyłku średniowiecza i w czasach baroku bardziej może niż kiedykolwiek indziej. I na odwrót: człowiek starożytny i średniowieczny, podobnie jak człowiek nowożytny, ze śmiercią walczy i lęk przed nią wyklamuje i tłum. Spostrzeżenie Schelera, że nowoczesne teorie biologiczne zmierzają do negacji zjawiska śmierci, świadczy tylko o tym, że i one na równi z innymi twórcami kultury wyrastają z walki duszy ludzkiej ze śmiercią, walki zrozumiałej tylko tam, gdzie jest świadomość śmierci i umierania.

³ Empiryczną genezę pojęcia śmierci kwestionuje Scheler (ib. s. 9 n.). Według niego pojęcie śmierci jest „elementem konstytucyjnym świadomości” i ma charakter apriorycznej formy poznania, wyprzedzającej wszelkie doświadczenie. Doświadczenie śmierci jest czymś wtórnym, pochodnym. Nie wchodząc w tę chwilę w dyskusję z tym stanowiskiem, kryjącym niemalą trudność związaną z problemem syntetycznych sądów *a priori*, podkreślić należy, że i na jego gruncie tak samo, jeśli nie jeszcze ostrzej, zarysować się musi sprawa walki człowieka ze śmiercią.

a przez grzech śmierć" (św. Paweł w Liście do Rzymian, 5, 12). Ta koncepcja śmierci jako kary, obca duchowi greckiemu, a wywodząca się z tradycji żydowskiej, zaprzętać będzie przez długie wieki umysły chrześcijan. Dla Greków i Rzymian śmierć jest zjawiskiem naturalnym, następstwem prawa przyrody — nie karą.⁴ Inaczej nauka Ojców Kościoła. „Śmierć człowieka nie jest koniecznym następstwem natury tylko skutkiem grzechu”, pisze św. Augustyn.⁵ W planie Bożym przy stworzeniu świata śmierci nie było. Zrodził ją grzech ludzki. Jego następstwem była śmierć duszy. Bóg w miłosierdziu swym i sprawiedliwości ukarał człowieka śmiercią ciała, równocześnie wyzwalając go od śmierci duszy. W zawiłych i niezbyt przekonujących wywodach traktatu *De meditatione mortis* uzasadnia Rupertus tezę, że Bóg dopuścił śmiertelność ciała, aby nas uwolnić od śmierci duszy. Pisze dosłownie: „Najpierw bowiem duchowo aniżeli cielesnie umarł człowiek. Abyśmy przeto od tej śmierci mogli być wyzwoleni, trzeba nam było ponieść śmierć cielesną, aby, oddawszy ziemię ziemi, kiedyś, w zmartwychwstaniu zmarłych, gdy wszyscy staniemy przed trybunałem Chrystusa, pozbywszy się zepsuciu podlegającego ciała, nie podlegające zepsuciu przywdziali — w które przyodziani wiecznie z Chrystusem radować się będziemy w chwale”.⁶ Śmierć duszy zawdzięczamy diabłu (*mors animae nobis a diabolo ad-inventa est*), śmiertelność ciała mądrej Opatrzności Bożej (*mortalitas corporis a provida Dei sapientia vel sapiente providentia nobis imposita est*). Gdybyśmy bowiem po upadku grzechowym zachowali nieśmiertelność, musielibyśmy byli dzielić los demonów: wieczne potępienie. Więc choć sprzeczna z pierwotnym założeniem natury, a więc straszna, wtórnie jako kara wyzwalająca nas od zła największego — potępienia — jest śmierć pewnym dobrem. Bo śmierć jest początkiem nowego życia, wstępem do wiecznego bytowania zarówno duszy jak i nowego — tym razem już nieśmiertelnego — ciała.⁷ Wiara w żywot wieczny i ciało zmartwychwstanie, która weszła w skład zasadniczych prawd religii chrześcijańskiej, jest klasycznym wyrazem dążności człowieka do przezwyciężania śmierci. Ale ów żywot wieczny może być albo wieczną szczęśliwością albo wiecznym potępieniem. Stąd źródło ambiwa-

⁴ Por. np. ustęp z dialogu Seneki *Ad Helviam matrem de consolatione*, w którym te dwa pojęcia śmierci i kary wyraźnie filozof przeciwstawia, mówiąc: „Jeśli ostatni dzień życia pojdziesz nie jako karę, lecz jako rzecz zgodną z prawem natury, i skutkiem tego wyrzucisz z piersi strach przed śmiercią, nie ośmieli się już wejść tam obawa przed czymkolwiek”. (Tłum. red.).

⁵ *De peccatorum meritis et remissione*, PL 44, 109–110.

⁶ *De meditatione mortis*, PL 170, 389 A–B.

⁷ Ib. 390 A–B.

lentnej postawy uczuciowej względem śmierci: pragnienie i odraza. Stąd wtórna nowa groza, obca na ogół Grekom, związana z pojęciem śmierci. Moment śmierci jest zarazem momentem sądu Bożego nad duszą ludzką. Śmierć tak bardzo z jednej strony upragniona jako kres marności doczesnej, z drugiej strony zjawia się w dekoracji pełnej grozy jako moment, który raz na zawsze zdecydowanie o losie dobrym czy złym duszy ludzkiej. Dlatego myśl o śmierci powinna towarzyszyć dobremu chrześcijaninowi na każdym kroku. W związku z tym Ojcowie i pisarze Kościoła wypracowują schemat obowiązujący rozmyślanie o śmierci. We wspomnianym już traktacie Rupertusa *De meditatione mortis* czytamy: „Cóż więc człowieku — skoroś zawezwany do rozważania śmierci, czy to tylko sobie powiedzieć należy, abys pamiętał, że masz umrzeć? Doprawdy nie na tym tylko polegać ma rozważanie śmierci albo schodzić życie mędrca... Pod jakim więc względem pełniejsze ma być rozważanie śmierci tworzące treść życia mędrca? Zaiste na tym ma polegać, abys wiernie wierzył i silnie był przekonany, że mocno pożytecznie dla człowieka, skoro przez grzech śmierć poniósł na duszy, Bóg wszczepił śmierć w ciało i zabronił mu żyć wiecznie. I że od śmierci pochodzi skarb życia i zbawienie przez Jezusa Chrystusa, który raczył uczestniczyć w naszej śmiertelności”.⁸

Jeśli sobie uświadomimy ten punkt widzenia, jasne się stanie, że w kulturze chrześcijańskiej jest miejsce na dwojaką postawę człowieka względem śmierci i dwojaki symbolizm jej ujmowanie. Raz jako wyzwolenia, odpoczynku, przedsmaku nagrody; drugi raz jako najstraszniejszej, pełnej grozy zjawy. W tym drugim wypadku to, co miało być drogą do przezwyciężenia naturalnego, biologicznego lęku przed śmiercią (wiara w nieśmiertelność) staje się punktem wyjścia wtórnego, wzmożonego lęku przed śmiercią. Potęguje się nieświadomy nieraz naturalny lęk przed śmiercią, podsuwając mu nowe metafizyczne tło. Ale i w tym wypadku instynkt życia szuka dróg obronnych. Ciągłe, codzienne obcowanie z obrazami strasznymi, ciągłe grożenie i wskazywanie niebezpieczeństwa, ustawiczne *memento mori*, prowadzi do stępienia, do oswojenia się z niebezpieczeństwem. Obrazy śmierci, najbardziej makabryczne, tracą pierwotny swój ładunek emocjonalny, powszednieją, schematyzują się. Co więcej, zaczynają ujawniać nieodparte momenty groteskowe i komiczne (por. np. śmierć z szopki lub niektóre sceny średniowiecznych tańców śmierci).

⁸ Ib. 357 D — 358 B.

Humor pozwalający na ich stwarzanie i odczuwanie to także nie było jaka broń w walce ze śmiercią.⁹

Śledząc rozwój zagadnienia śmierci na gruncie kultury chrześcijańskiej zauważyć można występowanie w rozmaitym nasileniu obydwóch sposobów pojmowania śmierci: i jako wybawienia, i jako ponurego, strasznego sądu. Są epoki, w których przeważa pierwszy z tych sposobów, i takie, w których panuje drugi. Są wreszcie takie, w których nurty ich zdają się ścierać i równoważyć. I tak wczesne chrześcijaństwo widzi w śmierci przede wszystkim moment wybawienia, schyłek średniowiecza i czasy baroku po Soborze Trydenckim na plan pierwszy wysuwają element grozy i okropności. W renesansie oba ujęcia przeciwstawiają się sobie i ścierają. Ma to niewątpliwie swoje uzasadnienie psychologiczne i historyczne. A więc najpierw, dlaczego w starożytnym chrześcijaństwie przeważa pojmowanie śmierci jako wyzwolenia, ukojenia, odpoczynku, wstępu do zmartwychwstania? Wprawdzie np. w Ewangelii św. Mateusza nie brak groźnych zapowiedzi wiecznych kar piekielnych, ale już u św. Jana na plan pierwszy wybija się nastrój miłości i miłosierdzia, zapowiedź zmartwychwstania i światłości żywota wiecznego. „Jam jest zmartwychwstanie i żywot” to motyw przewodni dobrej nowiny głoszonej w kołach pierwszych chrześcijan. Śmierci nie należy się lękać, tylko gotować się na nią sercem czystym, przepełnionym miłością Boga. W traktacie *De mortalitate* pisze np. Cyprianus (III w.): „Częstokroć należy myśleć, że winniśmy wyrzec się świata a żyć tam tymczasem jako goście i podróżni. Ogarniajmy myślą dzień, który przywraca każdego jego domostwu, który nas stamtąd wyrwanych, uwolnionych z sideł doczesności przywraca do raj u i królestwa. Któż zatrzymany na obczyźnie nie pospieszyłby wracać do ojczyzny? Któż, komu spieszną żeglować do swoich, nie oczekiwałby chciwie pomyślnego wiatru, aby szybciej móc uściskać kochanych? Rozmyślamy o raj u — ojczyźnie naszej: oto już przodków mieć zaczynamy — patriarchów. Czemu nie spieszymy, nie biegniemy, aby ujrzeć naszą ojczyznę, aby móc pozdrowić krewnych? Czekaj

⁹ Wspomnianą dwulistość w traktowaniu zagadnienia śmierci można zauważyć w kulcie i liturgii chrześcijańskiej. Szczególnie charakterystyczne pod tym względem jest nabożeństwo i obrzędy pogrzebowe: „Śmierć pożarta została w zwycięstwie. Gdzie jest, o śmierci, zwycięstwo twoje? Gdzie jest, o śmierci, oświecenie twoje?”. Te pełne otuchy słowa I Listu św. Pawła do Koryntian czyta kapłan w lekcji na Dzień Zaduszny. Zaraz potem odmawia pełen grozy hymn *Dies irae*... Podobnie w Mszy żałobnej przed pogrzebem obok pogodnego, pocieszającego Listu do Tessaloniczan (1 Tes 4, 13–18), ponure słowa modlitwy przed ofiarowaniem: „Wybaw dusze wszystkich wiernych zmarłych od mąk piekielnych i głębokości otchłani; wybaw je z paszczęki lwa, niech nie pochłonie ich piekło, niech nie wpadną w ciemności...”.

nas tam wielka liczba ukochanych: rodziców, braci, synów; licznie zebrany, gęsty tłum nas wygląda; o swoją nienaruszalność bezpieczny, a dotąd zatroskany o nasze zbawienie. Jakaż radość im i nam wspólna, kiedy przyjdzie ujrzeć ich i uściskać. Jakaż rozkosz tam w krainie niebieskiej bez strachu umierania i w życiu wiecznym, jak wielka i nieskończona szczęśliwość!"¹⁰

Na takie kojące pojmowanie śmierci składały się co najmniej trzy czynniki: 1) Żywa tradycja wielkiej lekcji pogładowej chrześcijańskiego umierania, jaką była Golgota; 2) Specyficzne warunki rozwoju Kościoła w pierwszych wiekach po Chrystusie; 3) Wpływy kultury greckiej.

Ad 1) „Nie zna śmierci Pan żywota / Chociaż przeszedł przez jej wrota” śpiewa po dziś dzień lud w kościele. Ta pieśń zmartwychwstania wyraża nastrój, który już w kołach pierwszych chrześcijan wiązał się z myślą o śmierci Zbawiciela. Głęboko ludzka w swym lęku przed śmiercią scena w Ogrójcu, rozdzierająca w swym okrucieństwie i patetycznej żałości scena śmierci Jezusa na krzyżu otrzymały już w Ewangeliach swój nadprzyrodzony sens. Umierając „aby się wypełniły pisma”, Chrystus przezwycięża śmierć. Nie tylko własną, przez Zmartwychwstanie — ale tych wszystkich, którzy weń uwierzą. „Żebyście wierząc — mówi św. Jan — żywot mieli w imię Jego”. Żywot wieczny w chwale i w szczęściu i w zmartwychwstaniu ciała.

Ad 2) Pierwsze gminy chrześcijańskie aż do edyktu mediolańskiego (r. 313) narażone były stale na prześladowanie, a często istotnie z nim się spotykały. Do edyktu mediolańskiego bowiem religia chrześcijańska na skutek nie uznawania przez chrześcijan czei Romy i Augusta była w państwie rzymskim zakazana i gminy chrześcijan tworzyły się i działały jako organizacje tajne i nielegalne. W tych warunkach wyznawanie religii chrześcijańskiej narażało na represje aż do śmierci męczeńskiej włącznie. Trzeba więc było uzbrajać serca wiernych odwagą i otuchą, trzeba ich było przyzwyczajać, aby myśleli spokojnie i pogodnie o śmierci — więcej: trzeba ich było uczyć śmierci pragnąć. Takim pragnieniem męczeńskiej śmierci i upajaniem się myślą o niej tchną np. listy św. Ignacego, biskupa Antiochii (I w.). W liście do Rzymian pisze on: „Niechaj na mnie spadnie ogień, krzyż i natarcie dzikich zwierząt, złorzeczenia, łamanie kości, rozrywanie członków, porabianie całego ciała, klęski, złowrogie udręki diabła — byle bym tylko narodził się dla Jezusa Chrystusa”.¹¹ A nieco dalej: „Bo żyjąc piszę do was porwany żądzą umierania. Mi-

¹⁰ PL 4, 623 C — 624 B.

¹¹ Patrum Apostolicorum Opera, 2, s. 64 (Zahn).

łość moja ukrzyżowana jest i nie ogień jest we mnie jakiś pragnący, tylko woda żywa jest we mnie i mówi w mym wnętrzu: przyszedłem do Ojca".¹² Apoteoza męczeństwa, kult męczenników, którzy ponieśli śmierć za wiarę, między innymi do tego także zmierza: uwolnić dusze wiernych od lęku przed śmiercią, tym samym uodpornić ich na pokusę odstępstwa od wiary. Nie mówi się o śmierci, tylko o nowym, lepszym życiu, o zmartwychwstaniu, o palmie zwycięstwa.¹³

Napisy na grobach w katakumbach tętną pogodą, żywo przypominając swym stylem inskrypcje cmentarne greckie. To samo sztuka: malowidła i rzeźby zdobiące wnętrza katakumb. Nie spotyka się tu jeszcze tak charakterystycznego dla późniejszych wyobrażeń chrześcijańskich symbolicznego przedstawienia śmierci w postaci rozkładającego się trupa, szkieletu czy trupiej czaszki. Często natomiast sceny pogodne i symbole zmartwychwstania. Widać tu wyraźnie rolę trzeciego z wymienionych powyżej czynników, rolę wpływu kultury greckiej.

Ad 3) Chrześcijaństwo, zwłaszcza z chwilą gdy szeregi wiernych zasiląć zaczęli „poganie” (Grecy, Rzymianie), coraz bardziej nasiąkało pierwiastkami kultury hellenńskiej. Nie wchodząc tu w dyskusję nad słusznością tezy Zielińskiego¹⁴ czy Leipoldta,¹⁵ że Starym Testamentem religii chrześcijańskiej jest raczej religia Greków niż Żydów, przyznać należy, że zarówno aparat pojęciowy teologii jak i filozofii chrześcijańskiej, zarówno formy kultu jak i sztuka czy poezja rozwijały się w oparciu o wzory greckie. Nic więc dziwnego, że „greckie” pod wielu względami było też u starożytnych chrześcijan pojmowanie śmierci. Charakterystyczny niezmiennie pod tym względem jest w swych nastrojach traktat św. Ambrożego *De bono mortis*. Jest to apologia śmierci, której nie powstydziliby się Platon, stoicy, nawet w pewnej mierze i epikurejczycy. Oto np. zakończenie rozdziału VII żywo przypominające rozważania epikurejczyków: „Nie jest więc śmierć czymś złym. Bo nie ma śmierci ani u żywych ani u zmarłych: u tych jej nie ma, ponieważ dotąd żyją, tamci przeminęli. Ani nie jest gorzka dla tych, którzy jej dotąd nie znają, ani dla tych, którzy, jeśli o ciało idzie, nic nie czują, a jeśli o duszę — wyzwoleni są”.¹⁶ Ten ustęp to jakby do pojęć chrześcijańskich

¹² Ib. s. 66.

¹³ Por. również m.in. S. Cyprianus, *Epistola ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, PL 4, 677 i n.

¹⁴ T. Zieliński, *Hellenizm i judaizm (Religie świata antycznego III)*, Warszawa 1922.

¹⁵ J. Leipoldt, *Der Tod bei Griechen und Juden*, Leipzig 1942.

¹⁶ *De bono mortis*, PL 14, 582 B.

dostosowana parafraza rozumowania epikurejczyków, że ze śmiercią człowiek nigdy się nie spotka. Nie sama śmierć — wedle św. Ambrożego — jest straszna, tylko ludzkie o niej mniemanie. To znów echo wywodów stoickich. Mniemania te są błędne, bo dla człowieka sprawiedliwego śmierć jest „portem bezpiecznym” (rozd. VIII). A jakże bliską Platonowi jest myśl, że ciało i jego niedoskonałość przeszkodą są dla duszy i że już za życia człowiek mądry stara się od ciała uniezależniać. Pełnię wolności da mu śmierć (rozd. III). A najważniejsze to, że śmierć jest końcem zła moralnego i okazji do grzechu a początkiem lepszego, doskonalszego życia (rozd. IV).

Ponurą grozę śmierci ze szczególnym zamięłowaniem podkreśla dopiero późne średniowiecze. Duch wypraw krzyżowych, rozwój ascezy i mistyki w zgromadzeniach zakonnych, wreszcie walka papieżstwa z cesarstwem, czynnika kościelnego z czynnikiem państwowym, świeckim o władzę nad światem przy równoczesnym zerwaniu z tradycjami kultury świata starożytnego przyczyniły się do rozbudowy teocentrycznego poglądu na świat, w którego ramach to, co cielesne, świeckie, ziemskie i doczesne, zasługiwało na wzgardę, a było niebezpiecznym terenem pokus szatana „na zgubę dusz ludzkich błakających się po świecie”. W walce z szatanem, ze światem i z ciałem bronią potężną był lęk przed śmiercią, pojmowaną jako moment sądu Bożego nad duszą. W traktacie *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu*¹⁷ Hugo od św. Wiktora zaznacza, że byłoby rzeczą zbyt rozwlekłą opisywać znikomość i marność poszczególnych składników doczesnego naszego bytowania. Można wykazać, że w założeniu swoim życie ludzkie nędzne jest i marne w obliczu „nieuleczalnej” śmierci (*insanabilis mors*).¹⁸ Na myśl o śmierci groza i lęk ogarniają ludzi sprawiedliwych i mądrych. Bo „dzieła ich są w ręku Boga a jednak nie wie człowiek, czy godzien jest miłości czy nienawiści... Dlatego miłośniku Chrystusa (*o philochryste*), strach i drżenie przyszły na mnie i ogarnęły mnie ciemności. Bo nie wiem ani kiedy, ani jak przyjdzie mi umrzeć”. Tak żali się słowami Eklezjasty i Psalmisty mnich Reinerus (XII w.) w traktacie *Lacrymarum libelli tres*. A nieco dalej, też w oparciu o to samo źródło przeciwstawia głupich i mędrców: „Serce mędrców tam, gdzie smutek, głupich, gdzie radość. Jest rzeczą głupich cieszyć się na tym padole łez”. Z kolei następuje wizja rozkładającego się trupa, szkieletu, czaszki. Oto, czym stanie się każdy z nas.¹⁹ Mędrzec,

¹⁷ PL 176, 703 i n.

¹⁸ Ib. 711.

¹⁹ PL 204, 153 C; 169 A; 178 C.

grecki na myśl o śmierci przywoływał uśmiech niezamąconej pogody, która mu zapewniała mądre panowanie nad sobą. Wyznawca starożytnego chrystianizmu poprzez wrota śmierci widział otworzone niebiosy i laur zbawienia. Mędrzec średniowieczny z głośnym płaczem w grozie ponurej rozważa niepewny los swej duszy i niechybny los swego ciała — pastwy robactwa. Tu już wyraźnie dusza chrześcijańska bliższa była judaistycznej niż hel-leńskiej postawy wobec śmierci.²⁰

Jednym z najwymowniejszych dokumentów panującego w średniowieczu poglądu na człowieka, na życie i na śmierć jest traktat Innocentego III *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae libri tres*.²¹ Ten niestrudzony organizator wypraw krzyżowych, wielki prawnik, polityk i teolog, zaciekły wróg cesarstwa, który nie wahał się porównywać swej władzy ze słońcem i wierzył, że jako papież, będąc w zastępstwie Chrystusa oblubieńcem Kościoła (*Ecclesia-sponsa*), dzierży klucze od nieba i panuje nad światem, w namiętnych słowach malował nędzę człowieka i grozę śmierci. Człowiek to cuchnąca masa zgnilizny i robactwa. Ten obraz rozwija autor ze szczególnym upodobaniem, stosując z pomocą jak najbardziej drastycznych określeń i przenośni całą technikę ówczesnej retoryki, którą władał mistrzowsko. Oto próba charakteryzująca styl dzieła: „Utworzony jest człowiek z prochu, z błota, z popiołu, co podlejsze z najplugawszego nasienia; poczęty w pożądliwości ciała, we wrzeniu żądz, w zaduchu rozpusty, co gorsze w upadku grzechu; zrodzony na trud, cierpienie, strach; co żałośniejsze na śmierć. Czyni nieprawości, którymi obraża Boga, obraża bliźniego, obraża siebie; czyni rzeczy haniebne, którymi bezcześci honor, bezcześci sumienie, bezcześci osobę; czyni rzeczy próżne, przez które zaniedbuje rzeczy poważne, zaniedbuje rzeczy pożyteczne, zaniedbuje rzeczy potrzebne. Stanie się pastwą ognia, który wiecznie płonie i pali nieugaszony; żerem robaka, który wiecznie gryzie i pożera nieśmiertelny; masą zgnilizny, która wiecznie śmierdzi i cuchnie straszliwie”.²²

A nieco dalej: „Albowiem poczęty jest człowiek z krwi zepsutej przez wrzenia żądz, które to żądzę trupią wspierają jak pogrzebowe robaki i muchy; żywy wyprodukował gnój i wymioty, umarły będzie produkował zgniliznę i smród; żywy utuczył

²⁰ Na temat różnic w traktowaniu śmierci przez Żydów i Greków por. J. Lel-poldt, op. cit.

²¹ PL 217, 701 B—C.

²² Ib. 702 C — 703 A.

ednego jedynego człowieka, umarli będzie tuczył liczne ro-
baki".²³

Taki obraz człowieka stwarzała fantazja czołowych przedstawicieli myśli filozoficznej średniowiecza. Nad tym nędznikiem wisi ciągle groza śmierci, bo każda chwila życia jest nową fazą umierania: „Czas mija i śmierć się zbliża. Tysiąc lat przed oczyma umierającego jak jeden dzień wczorajszy co minął. Zawsze bowiem rodzą się rzeczy przyszłe, zawsze umierają teraźniejsze, a co jest przeszłe, całkowicie umarło. Wciąż bowiem umieramy podczas gdy żyjemy, i wtedy dopiero przestajemy umierać, gdy przestajemy żyć. Lepiej jest więc umierać dla życia, aniżeli żyć dla śmierci, skoro niczym innym nie jest życie śmiertelne, jak żyjącą śmiercią... Życie prędko ucieka, nie można go zatrzymać. Śmierć bez przestanku nadbiega i nie można jej przeszkodzić, i to jest zdumiewające, że im bardziej rośnie, tym bardziej maleje, im bardziej życie idzie naprzód, tym bardziej do końca zmierz-
rza".²⁴

To nastrój rozważań filozoficznych, coraz to powszechniejszy począwszy od schyłku XIII wieku, to nastrój traktatów teologicznych i rozmyślań pobożnych. Tym koncepcjom filozoficznym wtórują poezja i sztuka.

3. PROBLEM ŚMIERCI W POEZJI I SZTUCE ŚREDNIOWIECZA

W XII wieku Walter de Mapes i Pietro Vigo rozwodzą się szeroko w wierszach łacińskich na temat nieuchronności śmierci. Wszyscy jej podlegają bez wyjątku:

Impotentes et potentes
Mordet mors finaliter
Imprudentes et prudentes
Quodlibet aequaliter
.....
Illa bonis atque malis
Numquam parcit impia
Sed est omnibus aequalis
Pietatis nescia...

(Tak maluczkich jak i możnych
W końcu śmierci zwali cios

²³ Ib. 737 A.

²⁴ Ib. 713 D — 714 A.

Nieostrożnych i ostrożnych
Jednakowy czeka los

.....

Nie oszczędzi bezbożnica
Czyli dobrzyście czy źli
Bezlitosna okrutnica
Jednakowo z wszystkich drwi...)

Poemat Waltera de Mapes (1135—1200) *Lamentatio et deploratio pro morte* stał się wzorem licznych przeróbek i naśladownictw w XIII wieku, np. Nicolasa de Margival, Baudouina de Condé i innych.²⁵ Nazwisko Baudouina związane jest z dziejami niezmiernie charakterystycznego dla postawy średniowiecza utworu tanatologicznego. Chodzi o legendę pt. *Le dict des trois morts et des trois vifs*, która powstała prawdopodobnie w wieku XII jako rozwinięcie znanego motywu inskrypcji cmentarnych. Od XI wieku częsty napis na grobach brzmiał: *Quod fuimus, estis — quod sumus, vos eritis* (Czym byliśmy, jesteście — czym jesteśmy, będziecie). Słowa przestrogi zmarłych zwrócone do żywych. Ich morał rozwija legenda o trzech żywych i trzech zmarłych, której treścią jest dialog trzech świetnych, pełnych życia młodzieńców z trzema umarłymi. Zmarli wskazują, jak marne i znikome jest życie ludzkie i jak każdy krok życia zbliża nas do grobu. W przedstawieniu plastycznym (miniatury w rękopisach XIII i XIV wieku, malowidło ściennie w kościele w Sussex, fragment fresku na Campo Santo w Pizie) widzimy zwykle trzech bogato ubranych mężczyzn, często na koniach, podczas łowów, w momencie, w którym trafiają na otwarty grób z trzema trupami lub szkieletami. Interesującym wariantem plastycznego ujęcia wspomnianej legendy jest obraz włoski z XIV wieku, przechowywany w muzeum w Pizie,

* Walterowi de Mapes przypisywano również, aczkolwiek jak się zdaje niesłusznie, popularną średniowieczną piosenkę pijacką osnutą na motywie śmierci, która tak się zaczyna:

Meum est propositum in taberna mori
Vinum sit appositum morientis ori
Ut dicant cum venerint angelorum chori
Deus sit propitius huic potatori...

(Pragnieniem moim jest umrzeć w szynku / Z winem przy umierających ustach / Aby rzekły przybywające chóry aniołów / Że Bóg będzie przychylny temu pijakowi...) (tłum. red.).

Wydany w roku 1847 w Paryżu zbiór pieśni pt. *Poësies populaires latines du moyen-âge* zawiera szereg pieśni osnutych na motywie nieuchronności śmierci. Przedrukowane są tam m.in. wiersze z rękopisu z roku 1267 „Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere...” etc. Na podobieństwo tych wierszy z popularną pieśnią studencką *Gaudeamus igitur* zwraca uwagę F. Weber-Parkes w książce *Des Todes Bild*, bearb. von S. Holländer, Berlin 1923, s. 47.

na którym trzej żywi zamiast trzech szkieletów spotykają trzy postacie niewieście, symbolizujące Parki.²⁶

W pierwotnej swej wersji legenda o trzech żywych i trzech zmarłych przedstawia śmierć w postaci dość łaskawej. Okrutna i bezlitosna występuje przede wszystkim jako motyw literacki i plastyczny w tak zwanych tańcach śmierci, pozostających jak się zdaje w genetycznym związku z legendą o trzech żywych i trzech zmarłych.²⁷

Początku tej ulubionej w wiekach średnich koncepcji szukać należy w XII wieku w wierszach Hélinande'a, umieszczonych na fresku w La Chaire Dieu (Haute Loire). Od tego momentu zaczyna się powódź tańców śmierci aż do słynnego drzeworytu Holbeina z roku 1538. Rzeźbione tańce śmierci w kościele w Cherbouurg, w Rouen, freski na Campo Santo w Pizie, freski w Kermaria (w Bretanii), witraże, drzeworyty, miniatury i iluminacje w modlitewnikach wyzyskują ten motyw już nie tylko rozmowy, ale tańca żywych ze zmarłymi. Przedstawienie zmarłych coraz bardziej makabryczne: rozkładające się trupy, ohydne, powykrzywane szkielety. Największe nasilenie tego rodzaju produkcji artystycznej przypada na wiek XV we Francji. W roku 1485 Guyot Marchaont wydaje słynną, drzeworytami zdobioną *Danse macabre*, której tekst jest odpisem inskrypcji z cmentarza Des Innocents w Paryżu. Książka miała szalone powodzenie, rozprzedano ją w parę miesięcy. Odtąd wciąż nowe wydania. A w każdym co raz nowe stają do tańca postacie — co raz okropniejsze trupy; konkurencję Marchantowi robi Vêrard. Więc w roku 1486 wydaje Marchant nowy przebój: *Danse macabre des femmes*, a w dodatku: *Légende des trois morts et des trois vifs*, *Débat du corps et de l'âme* i *Complainte de l'âme damnée*. Jest w czym wybierać, aby przeżyć dreszcz śmiertelnego lęku. Autorem pomysłów owej *Danse macabre des femmes* był Martial d'Auvergne. Zdobiące tekst drzeworyty przedstawiają w sposób jaskrawy, co dzieje się z ciałem kobiety po śmierci. Potworne na pół zgniłe ciała, szkielety z podoczepianymi do czaszek długimi włosami mówią z jakimś przyczajonym sadyzmem, jak wygląda to ciało, tylu staraniami otoczone za życia i tylu pokus będące przyczyną.

²⁶ Zob. Weber-Parkes, op. cit. s. 76.

²⁷ Problem legendy o trzech żywych i trzech zmarłych oraz problem średnio-wiecznych tańców śmierci posiada obszerną literaturę. Pisał o nim m.in.: E. H. Langlois, *Essai historique, philosophique et pittoresque sur les Dances des Morts*, Rouen 1852; K. Künstle, *Die Légende der drei Lebenden und der drei Toten und der Totentanz*, 1908; St. Gliselli, *Trzej umarli i trzej żywi a tańiec śmierci*, 1919; Servièr, *Les formes artistiques du „Dict des trois morts et des trois vifs”*, 1926. Na tych pracach oparte są też uwzględnione tutaj dane.

W roku 1470 powstał poemat *Le mors de la pomme*: śmierć zrodziła się w raju z grzechem Adama. Od tego czasu gorliwie pełni swoją służbę. Porywa „do tańca” ludzi przy pracy i przy zabawie, starych i młodych i w pełni sił. Papieża wśród kardynałów, dziewczynę przed lustrem itp. Tu więc dosłownie taniec śmierci z ludźmi, a nie taniec zmarłych z żywymi. Ten właśnie motyw rozwinię i wzbogaci Holbein.²⁸

Od zjawienia się trzech zmarłych trzem żywym do zjawienia się widma śmierci, od rozmowy do porywania ironicznie pojętego jako zaproszenie do tańca rozwijał się w literackim i plastycznym ujęciu typowy motyw grozy śmierci. Wymowne, barwne, jaskrawe przedstawienie, unaocznianie i wyolbrzymianie tej grozy, nie pozbawione niekiedy momentów komizmu, oraz rozczytywanie się w tych utworach i oglądanie tej plastyki jest — być może — również pewną formą przewycięzania czającego się w duszy twórcy i odbiorcy lęku przed śmiercią. Lęk wypowiedziany, przetransponowany na artystyczną wizję traci swoje ostrze. Jego miejsce, bodaj częściowo, zajmuje postawa estetyczna, zainteresowanie wyglądem, gra, ekspresja. Na tym polega dobroczynne, pocieszycielskie działanie przeżyć artystycznych i estetycznych.

Taniec śmierci unaoczniał prawdę o charakterze ogólnoludzkim: że śmierć nieuchronna czeka bez różnicy wszystkich, a moment jej przyjścia nieznany.²⁹ Inne utwory literackie XV wieku dołączają do tych prawd motyw ściśle religijny, motyw walki o duszę ludzką między szatanem a aniołem i motyw sądu Bożego w godzinę śmierci. Z początkiem XV wieku pojawiło się zdobione drzeworytami pochodzenia flamandzkiego dziełko pt. *Ars moriendi*, które zyskało sobie rychło ogromną popularność. Przekładane na różne języki doczekało się mnóstwa przeróbek i naśladownictw. Do tej właśnie rodziny utworów należy Vérarda *L'art de bien vivre et de bien mourir*, polska *Skarga umierającego* i wiele innych utworów późnego średniowiecza, których zadaniem było wzbudzać w duszach ludzkich strach przed śmiercią i sądem Bożym i w ten sposób zachęcić je do pokuty. Taki pokrój ma też ciekawy dokument polskiej literatury religijnej pt. *Rozmowa Mistrza Polikarpa ze śmiercią*. Odnaleźć w niej można zarówno ślady legendy o trzech żywych i trzech zmarłych, jak i typowe motywy tańców śmierci, wreszcie morał chrześcijański o karze i nagrodzie po śmierci.³⁰ Nie brak też motywów komicznych i saty-

²⁸ Por. E. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen-âge en France*, 3-ième éd., Paris 1923.

²⁹ W tym podkreśleniu równości wszystkich wobec śmierci krył się też społeczny moment pocieszycielski. Niejeden wydziedziczony przez los, słaby czy

rycznych jak np. w opisie „polowania” na złych sędziów i mni-
chów.

Obraz śmierci, obliczony na wywołanie wstrętu i grozy; rozkładający się trup kobiety z kosą w rękę:

Chuda, blada, żółte lice
 Łści się jako miednica;
 Upadł ci jej koniec nosa,
 Z oczu płynie krwawa rosa;
 Przewiązała głowę chustą,
 Jak samojedź krzywousta;
 Nie było warg u jej gęby,
 Poziwając skrzyta zęby;
 Miece oczy zawracając,
 Groźną kosę w rękę mając;³¹

Przedstawienie symboliczne śmierci w postaci rozkładającego się trupa jest typowe dla sztuki średniowiecznej. Obok niego albo z niego rozwija się drugie, niemniej charakterystyczne: śmierć w postaci szkieletu, tzw. kościotrupa. Symbol trzeci trupa: trupia czaszka, czasem z dodatkiem skrzyżowanych piszczeli, staje się również ulubionym rekwizytem średniowiecza. W spadku po sztuce średniowiecznej symbole te wejdą na stałe do motywów dekoracyjnych sztuki kościelnej, „zdobiąc” po dziś dzień katafalki, grobowce itp.³² Jeśli się porówna pomniki na cmentarzach chrześcijańskich i grobowce w kościołach, które począwszy od XIV wieku coraz częściej przedstawiają szkielety, trupy i czaszki — z cmentarzami greckimi, wówczas uwydatni się żywo różnica w stosunku człowieka do śmierci w kulturze starożytnej helleńskiej i późnej średniowiecznej chrześcijańskiej. Tam artysta-rzeźbiarz, ukazując pogodne sceny z życia prywatnego zmarłych albo skrzydlatego geniusza z odwróconą pochodnią — grecki symbol śmierci,³³ rzucał zasłonę na grozę śmierci, kazał myśleć o życiu

gnębiony widział w tej zasadniczej równości pewną rekompensatę za doznawaną udrękę. Jak szewc Megillos w dialogu Lukiana *Przeprawa na drugi brzeg*.

³¹ Por. St. Gilxelli, *Rozmowa Mistrza ze śmiercią, jej źródła i związek z ikonografią*, 1919.

³² Cyt. wg: *Najdawniejsze zabytki języka polskiego*. Wydanie czwarte rozszerzone. Opr. W. Taszycki, Wrocław—Warszawa—Kraków 1967, s. 195 i n. (przyp. red.).

³³ Por. Mâle, op. cit.; W. Smialek, *Remarques sur l'origine du symbole de la tête de mort*, Leopold 1927; J. E. Wessely, *Die Gestalten des Todes und des Teufels in der darstellenden Kunst*, Leipzig 1876; F. Weber-Parkes, op. cit.

³⁴ Por. G. E. Lessing, *Wie die Alten den Tod gebildet*, Werke hrsg. v. H. Laube, Bd. IV, Wlen brw.

raczej niż o niej. Przeciwnie artysta średniowieczny uwydatniał grozę i szpetotę śmierci. *Memento mori* — woła do przechodnia szkielet, przedstawiający zrazu zmarłego, z czasem symbolizujący śmierć samą.³⁴ Zwrot „pamiętaj o śmierci” powtarzał już Seneka za Epikurem, a widokiem srebrnego szkieletu bawiono gości na Uczcie Trymalchiona. Srebrne figurki szkieletów kolekcjonowali chętnie epikurejczycy. W ich kołach modne też były naczynia na wino ozdabiane podobiznami szkieletów. Tak np. w skarbie z Boscoreale przechowywanym w Luwrze znajduje się między innymi kielich, na którym artysta umieścił szkielet z czaszką ludzką w rękę, wygłaszający refleksję „to jest człowiek”. Obok zaraz napis: „Raduj się, póki żyjesz”. Na innym kielichu szkielety i girlandy róż, i napis „celem rozkosz”.³⁵ Widać jak bardzo różny cel przyświecał ludziom świata starożytnego i średniowiecza, gdy mówili *memento mori*. Epikur i Seneka każą myśleć o śmierci, aby się pozbyć nieuzasadnionych lęków, aby się przekonać, że śmierć jest złem z pozoru tylko. W obrazie szkieletu widzą epikurejczycy zachętę do używania darów życia, póki czas, póki się jest jeszcze pełnym człowiekiem. To nie był dla nich symbol śmierci w znaczeniu chrześcijańskim, raczej bodziec do odwracania od niej oczu a wyciągania rąk do życia, od którego człowiek średniowiecza odwracał się ze wzdrgadą, opanowany całkowicie wizją śmierci i życia pośmiertnego. Ten nastrój późnego średniowiecza trafnie charakteryzuje Emile Mâle, pisząc: „W ten sposób pod koniec średniowiecza wizerunek śmierci jest wszechobecny. Spotyka się go nie tylko na cmentarzu, ma się go przed oczyma w kościele. Spostrzega się go znów przewracając karty modlitewnika. Odnajduje się go powróciwszy do domu: na okapie kominka wyrzeźbiona jest czaszka, do ściany przytwierdzono stronę z *Ars moriendi*. A nocą, kiedy się śpi i o nim zapomina, ze snu wyrывa monotony głos czuwającego, który w ciemnościach zawodzi:

Obudźcie się, ludzie śpiący
Proście Boga za w grobie leżących.”³⁶

³⁴ Na grobie zmarłego w roku 1402 kardynała Lagrange (por. Mâle, op. cit. s. 348) — fragmenty znajdują się w muzeum Calveta w Avignon — artysta wyrzeźbił wyschłe ciało trupa i umieścił napis: „A więc nieszczęsny, po cóż się pysznisz, przecież jesteś prochem, i w ścierwo przemieniony, pokarmem i pożywieniem robactwa, tak do nas powracasz” (tłum. red.). To ostrzeżenie brzmi niemal jak cytaty z traktatu Innocentego III.

³⁵ Por. Weber-Parkes, op. cit. s. 34 i n.

³⁶ Mâle, op. cit. s. 389 (tłum. red.).

4. RENESANS I BAROK

Z tego ponurego kręgu śmierci próbuje się wyzwolić człowiek renesansu przez nawrót do świata pojęć ludzi starożytnych. Nawrót idący w parze ze wzrostem zainteresowania dla świata i życia. *Vitam non mortem cognite* (życie, nie śmierć poznawajcie) — to hasło sformułowane przez Petera Vischera z Norymbergi znajduje żywy oddźwięk w religii, nauce i sztuce. Wskrzesza się dawne systemy filozoficzne: Platona, stoików, epikurejczyków, czerpiąc z ich pism otuchę w walce z ponurą grozą śmierci. Na tym tle zjawia się przedstawienie śmierci w duchu greckim. Montaigne w XX rozdziale I księgi swych *Essais* analizuje zjawisko strachu przed śmiercią i śladem filozofów starożytnych stara się znaleźć na ów strach lekarstwo. Już tytuł tego rozdziału, który brzmi: *Jako filozofować znaczy uczyć się umierać* jest powtórzeniem zdania Sokratesa, że filozofowanie jest przygotowywaniem się na śmierć, a treść wywodów rozwijaniem i komentowaniem poglądów stoickich i epikurejskich. Znow mówi się o śmierci spokojnie i z umiarem. „...uznaje, aby każdy działał i przedłużał zadania życia, ile może; niechaj śmierć znajdzie mnie sadzącego kapustę, ale nie dbającego o nią, jeszcze mniej o ogród nie obrobiony”.³⁷ Będzie się na ten stosunek Montaigne'a do śmierci oburzał Pascal i nazwie jego poglądy pogańskimi.³⁸ Ale bo też w Pascala mocnymi korzeniami wrosła chrześcijańska koncepcja śmierci strasznej, śmierci-sądu. Natomiast w tym samym duchu co Montaigne, rozprawia też o śmierci współczesny Pascalowi, lecz do głębi kulturą starożytną i renesansową przepojony pisarz: wolnomyśliciel i sceptyk La Mothe Le Vayer. Jego filozofia śmierci jest w zasadzie oparta na rozważaniach Seneki. Nie sama śmierć, tylko nasze wyobrażenia o niej są straszne. Te więc starajmy się zmienić. A jak to zrobić, to pokazuje w całym szeregu traktatów, jak np. *La prose chagrine*, *La promenade en dix dialogues*, a przede wszystkim w rozprawie *De la vie et de la mort*, w której streszcza swoje wywody zdaniem: „Sądzę, że najlepszą rzeczą, jaką można z tym uczynić — chociaż postępuje się tak najrzadziej — to przystać spokojnie na wspólny los”.³⁹

Nie tylko myśl filozoficzna, ale i sztuka renesansu, zwłaszcza we Włoszech, powraca do starożytnego sposobu przedstawiania

³⁷ M. de Montaigne, *Próby*. Księga pierwsza. Przeł. T. Żeleński (Boy). Opr., wstępem i komentarzem opatrzył Z. Gierczyński, Warszawa 1985, s. 209 (przyp. red.).

³⁸ B. Pascal, *Myśli*. Przeł. T. Żeleński (Boy), Poznań 1921, Dz. II, ust. 63, s. 17.

³⁹ F. La Mothe Le Vayer, *Oeuvres*, Ed. 1669, Vol. VIII, p. 298 (tłum. red.).

śmierci. Charakterystyczne są pod tym względem inskrypcje i rzeźby na pomnikach grobowców. Tak np. na grobowcu kardynała Sclafenati umieszczono napis grecki, który znaczy: „Czemu obawiacie się śmierci, dawczyni spokoju”. Rzeźba przedstawia postać zmarłego w uśpieniu. Podobnie grobowiec biskupa Ottaviano Fornari z napisem: „Trud i niewysłowny żnój przyniosły ci nagrodę” (tj. śmierć). Coraz częściej w traktowaniu śmierci odnajdujemy uśmiech i pogodę helleńską — bardziej może pogańską niż ta, która cechowała koncepcję śmierci starożytnego chrystianizmu. Ale temu podejściu do zagadnienia śmierci przeciwstawia się z nieślabnącą siłą drugie z chrześcijańskich ujęć problemu; to wtórnie potęgujące grozę i straszność śmierci jako momentu sądu Bożego nad duszą grzesznika. Kaznodzieje i moralisci typu Savonaroli w walce ze swobodą obyczajową renesansu straszą śmiercią i potępieniem wiecznym. We Francji w późnym renesansie Germain Pilon umieszcza na grobowcu Walentyny Balbiani rzeźbę realistyczną przedstawiającą wyschnięte zwłoki zmarłej, a na pomniku grobowym René de Châlons dłuta Ligier Richiera rozkładający się trup zmarłego na wyciągniętej w górę dłoni podnosi własne serce.⁴⁰ W Norymberdze w roku 1513 Dürer stwarza swego słynnego Jeźdźcę (*Der Reiter*), obok tylu innych dzieł opartych na motywie nieuchronnej śmierci, w roku 1538 w Bazylei Holbein swój taniec śmierci — tak głęboko tkwiące w ideologii średniowiecza.

Ten właśnie drugi styl w ustosunkowaniu się do śmierci i mówieniu o niej zwycięża po Soborze Trydenckim.⁴¹

Reorganizacja Kościoła i życia kleru i wiernych, wzmożona walka z reformacją, dążność do pogłębienia religijności w dużym stopniu przyczyniły się do operowania motywem śmierci jako elementem grozy. Mistrzami w tym względzie byli jezuici. Ich kazania i ćwiczenia duchowne programowo i obowiązkowo wprowadzają rozważania nad śmiercią, uwydatniające próżność i nędzę życia doczesnego, wagę, grozę i nieodwołalność wyroku, który z sobą śmierć niesie. Nie szczędzi się barw dla odmalowywania mąk konającego grzesznika, ohydy rozkładającego się ciała, straszliwości sądu i potępienia. Czaszka w rękach kaznodziei to jeden z pospolitych chwytów pedagogicznych, zalecany np. przez komentarz do *Cwiczeń duchownych* Ignacego Loyoli z roku 1687. Dodajmy do tego, że jesteśmy w epoce baroku, który się lubował w dreszczach gwałtownych wzruszeń, w patosie i efektach jaskrawych mimiki, gestu, słowa i obrazu. Artystom baroku motyw

⁴⁰ Por. E. Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente*, Paris 1932.

⁴¹ *Ib.*

śmierci dostarczał szczególnie wdzięcznego materiału do popisu. Bernini stwarza przejmujące w swej grozie wizje konania i symbole śmierci. Zurbaran maluje swego św. Franciszka z czaszką trupa w ręce. Mnożą się obrazy i rzeźby przedstawiające triumf śmierci, szkielety, głowy zmarłych, sceny umierania. Na grobowcach nieodzownie zwłoki, czaszki i szkielety. Ceremonie i obrzędy pogrzebowe, zwłaszcza osób możnych, przybierają charakter widowisk teatralnych, w których głównym aktorem jest szkielet — symbol śmierci. Triumf i apoteoza śmierci splota się tu z elementem widowiska-zabawy.⁴² Jest w tym traktowaniu śmierci, jak w całym baroku, dużo przesady, dużo uczuć nieszczerych i na niby. Wskutek tego kaznodzieje, moralisci i artyści baroku wbrew swym intencjom przyczyniają się też do zwalczania strachu przed śmiercią. Gdy się wciąż o czymś mówi, używając wielkich, coraz bardziej przesadnych słów, gdy się ludziom ciągle pewien symbol odsłania i pokazuje w coraz bardziej jaskrawej formie, prawem stępienia wrażliwości osiąga się jako rezultat nawyk i zubożenie. Trupy, szkielety, czaszki mogą też spowszednieć, gdy się je ogląda co krok i przy lada sposobności. Ciągłe celebrowane misterium śmierci musiało się zbanalizować. A wreszcie pompa, przesada i patos robione na zawołanie nudzić się zaczęły ludziom zachodniego świata tak w sztuce jak i w życiu.

Zaczęto wracać do bardziej dyskretnych form mówienia o śmierci i do sposobów przedstawiania jej zasłaniających jej grozę. Ale te nowe formy ustosunkowywania się do śmierci nie rzucają już nowego światła na helleńskie czy chrześcijańskie odnoszenia się do śmierci i wskutek tego nie wchodzą w ramy niniejszych rozważań.

5. ZEBRANIE WYNIKÓW

Staralam się pokazać na pewnym odcinku kultury zachodnio-europejskiej typowe formy ustosunkowywania się człowieka do śmierci, wyrażającego się przede wszystkim w walce z ogarniającym na myśl o niej lękiem. Walka ta jest w założeniu swym beznadziejna. Zrodzone z tej walki dzieła: religie, systemy filozoficzne, dzieła sztuki łagodzą zasadniczy tragizm istnienia, ale go nie usuwają. Czynią to — jak można było zauważyć — w rozmaity sposób. A więc:

1° Stwarzają fikcję, w której ramach traktuje się śmierć jako zło pozorne tylko. To może być traktowanie śmierci:

⁴² Por. A.—N. Didron (ainé), *Triomphe de la mort*, „Annales Archéologiques” 1874.

- a) jako pożądanej podstawy wolności i niezależności wewnętrznej,
- b) jako wyzwolenia się z więzów ciała i przejścia do lepszych form bytowania,
- c) jako czegoś, co w ogóle nie istnieje.

2° Uwydatniają nieuchronność i naturalność śmierci i jej głęboki sens i pożytek w ogólnym rozrachunku świata.

3° Podkreślają wartość życia i jego urok, niezależnie od długości jego trwania, i wartości nieprzemijające dzieł, w których twórca w sposób swoisty żyje po śmierci.

4° Niekiedy podkreślają i uwydatniają grozę śmierci, nadając instynktownemu lękowi przed śmiercią wtórny, metafizyczny sens (śmierć jako moment sądu i kary).

Zdawałoby się, że w tych wypadkach nie można mówić o walce ze strachem przed śmiercią. Jednakowoż i wtedy — nawet wbrew intencjom twórców — dzieła ich tę rolę spełniają. Polega ona na rozładowywaniu kompleksów strachu przez ujawnienie, nazwanie i przejawienie czynników, motywujących strach. Oglądane z bliska w świetle dziennym i w powiększeniu nadanym im przez patos przesadny tracą pierwotne swoje ostrze, powszednieją, ujawniają słabe a nawet komiczne swoje strony.

Te sposoby, jakimi w walce ze strachem przed śmiercią posługuje się twórczość ludzka, są bądź zracjonalizowane, jak w niektórych systemach filozoficznych czy teologicznych, bądź intuicyjne raczej, jak w kulcie religijnym, poezji czy sztuce. Wszystkie powstają jako następstwo tego, że człowiek świadom jest śmierci i śmierci się boi, a niekiedy nieszczerze jej pragnie. Wszystkie ostatecznie zawodzą i w tej ich zawodności, w tej stałej klęsce, tkwi tragizm kultury zachodniego świata. Że mimo to powracają tak uparcie, świadczy, jak głębokich potrzeb duszy są wyrazem.

1944/45

Izydora Dąbska

NOTA EDYTORSKA.

Znakomita większość rękopisów prac i wykładów prof. Dąbskiej zachowała się i obecnie, uporządkowana w kilkadziesiąt teczek, znajduje się w ręku siostry — p. Aleksandry Rudeckiej. Wśród prac z okresu II wojny światowej znajduje się 51-stronicowy maszynopis opatrzone dwoma tytułami: pierwotnym — *Walka człowieka z lękiem przed śmiercią i niektóre przejawy tej walki w religii, filozofii i sztuce od Starożytności do Renesansu* oraz późniejszym, przeniesionym z papieru pierwszego — *Stosunek człowieka do śmierci i jego rola w kształtowaniu się kultury*. Opatrzony pełnym rysunkiem bibliograficznym

spisem rycin, przypisami etc. tekst ów sprawia wrażenie raczej małej książki, niż dużego artykułu. Na stronie tytułowej znajduje się data: 1944/45. Rozprawa — co warto zauważyć — pisana była więc w okresie przesilenia wydarzeń wojennych i okupacyjnych, u schyłku epopei lwowskiej. Zaiste, wraz z innymi dziełami wojennymi: z książką Władysława Tatarkiewicza *O szczęściu*, rozprawą Marii Ossowskiej *Motywy postępowania*, opus *vitae* Romana Ingardena *Spór o istnienie świata* stanowi ona świadectwo pełnej hartu i nadziei oraz głębokiej refleksji odpowiedzi filozofów polskich na wyzwanie czasów, w których przyszło im żyć: czasów ciemności, pogardy i śmierci. Niejako jest ona samorealizującym się świadectwem kulturotwórczej roli godnego stosunku człowieka do śmierci, ówczesnie tak bardzo codziennej.

Składająca się z pięciu paragrafów rozprawa nigdy nie została opublikowana w całości. Z osobna ogłoszone zostały jedynie: §2 *Zagadnienie śmierci w religii i sztuce greckiej* („*Filomata*”, nr 154, 1962, s. 269—283) oraz §3 *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej* („*Meander*”, r. 1, z. 9, 1946, s. 445—452; przedruk w: *Znaki i myśli*, Warszawa 1975, s. 119—129). Zaś w rękopisie pozostawały: §1 *Stosunek człowieka do śmierci i jego rola w kształtowaniu się kultury*, podzielony na trzy części obszerny §4 *Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej* oraz §5 *Zebrańie wyników wraz z obszerną bibliografią*.

Brak miejsca nie pozwolił na druk całości. Powyżej opublikowano jedynie trzy dotychczas nieogłoszone paragrafy. Czytelnik winien więc być przestrzeżony, że powyższy tekst jest tworem okaleczonym; m.in. w tym, że zarówno *Wstęp*, jak i *Zakończenie* odnoszą się do rozprawy obszerniejszej, a więc zebrane w *Zakończeniu* wyniki są o wiele pełniej uzasadnione. Zainteresowanego czytelnika wypada więc zachęcić, by zechciał opuszczone fragmenty dotyczące starożytności odszukać we wskazanych wyżej miejscach.

Tytuł pochodzi od Redakcji i został przeniesiony z §4 oryginalnej rozprawy wymieniając się z obecnym tytułem §1. Z kolei obecne §§ 2, 3 i 4 stanowią odpowiednio część A, B i C § 4 oryginalnego tekstu. Opuszczono bibliografię, spis rycin oraz wszystkie cytaty obcojęzyczne zastępując je przekładem na język polski. Prawie wszystkie tłumaczenia pochodzą od Autorki, jedynie te fragmenty, przy których zaznaczono w nawiasie „tłum. red.” przełożyli Maria Dzielska (z jęz. greckiego i łacińskiego) i Karol Tarnowski (z francuskiego). Stosowany w przypisach, zgodnie z przyjętymi dziś zasadami, skrót PL odsyła do wydania: J. B. Migne, *Patrologia Latina*, Paris 1844—55.

W konkluzji rozprawy Profesor Dąbska pisze, że wszystkie sposoby, którymi posługuje się człowiek w walce ze strachem przed śmiercią ostatecznie zawodzą i w tej ich zawodności tkwi tragizm kultury zachodniego świata. Za Epikurem wspomnijmy jednak, iż strach ów jest oznaką życia dotykając wszak wyłącznie ludzi żywych; a jeśli w ciągłej z nim walce wykorzystali oni dobrze czas, który był im dany, to za Horacym powtórzmy, iż przecie nie całkiem umarli.

Publikacja powyższego tekstu w czterdzieści lat po jego powstaniu jest właśnie znakiem życia. Wyrażając Redakcji „Znaku” wdzięczność za jego ogłoszenie chciałbym zarazem dać wyraz przekonaniu, że w przyszłości zostanie on opublikowany w kształcie integralnym.

J. P.

JOANNA KULMOWA

SUPLEMENT MÓJ

(Jankowi — do Jego filozoficznego suplementu)

Życie jak płaszcz znoszony na mnie
kiedy się ze starości przetrze
to mniej się staje materialne
i widać że jest od podszewki
duchem podszyte jak powietrzem —
więc patrzę choć nie wierzę jeszcze
i przez ten płaszczyk przenoszony
chwytam przebłyski TAMTEJ STRONY
co może jest (skoro są dziury
zapożyczone od nicości
lecz tchnieniem scerowane z bytem).
Czy nigdy nie uwierzy w mity
kto wychowany od małości
w tropieniu — właśnie — niespójności?
Ten widząc PRÓŻNIĘ mówi LUSTRO
nie wchodząc w nieskończoność pustą
a przecież ona go nie minie —
jak mnie
te dziury w pelerynie.

I wtedy w korytarzach światła
pobiegnę może na spotkanie
pofrunę może czy popłynę
na NIE ZMIENIONE i NIE INNE
niż to co było TU kochaniem:
na zapach brzoź i szpacze pieśni
na blaski piaski drózek leśnych
na dom z tarasem w różach pnących
na powóz siwki spacer z ojcem
na pełne jasnych cisz pokoje
na konfitury w brzęku osim
na bezpieczeństwo snów —
na moje
bezkresne niebo łagodności

na którym świeci obietnica
 że dalej się nie kończy dalej
 ale daleje w dalsze dale
 w dziesiątych światłach i mgławicach
 że za tym lasem las i jeszcze
 las: istna listność leśnym dreszczem
 w przeczuciu czegoś co jest rdzeniem
NIEZNISZCZALNOŚCI
 jak wspomnienie.*

* Która mnie uczuliłaś na płacz rudych brzoź
 matko mojego patrzenia
 któryś mnie w saniach rytmu na ląd poezji
 wiózł

ojcze mojego marzenia —
 otworzyliście mi oczy uszy które miałam po
 was

oczy uszy powszednie
 i napełniłam się muzyką słowa
 napełniłam się dreszczem
 olśnieniem.

Pokonani —

nic was nie pokona
 w mojej radości świata uniesieniu wierszy
 tato który mi dałeś „Grób Agamemnona”
 mamó która dałaś mi liść wierzby.

A bywa że wśród innych klisz
 objawi się przelotna
 błada
 która niejasno podpowiada
 coś co wpół wiesz a na wpół śnisz
 jakby coś miało być — i było.
 Wyrwa w porządku czasu
 wyłom
 co wije się przemieszcza złoci
 jak migrenowy mroczek:
GDZIEŚ? KIEDYŚ?
 a to tak cię trwoży
 tak cieszy jakbyś w ogród boży
 zerknął przez dziurę w płocie.
 I stajesz się napiętą struną

na którą wiatr niebieski runął
i w drzenie wprawił bezrozumną
a ona nie chce wypaść z drgań
i rezonansem chwyta krzyk
którego może nic i nikt
ty jeden
strunę mając dlań
ty jeden pisząc w dostrojeniu
w niezrozumieniu uniesieniu
twa écriture automatique.

A wówczas tajnie się odmroczą
chwilę oglądasz przed jej chwilą
przed czasem czas.
Nienarodzonym czytasz z oczu
nienapotkanych znasz na wylot
pulsujesz przepływami fraz.
Sam dziwisz się i trwożysz sam się
lecz strunę trzymasz w rezonansie.

Już nie ma tej świeżości co tnie ostrym kwietniem
zielone szkło powietrza.
Nie ma. Do matecznika nigdy się nie wraca.
Ulatują na chmurach snu domy naszej pamięci.
Ktoś w nas tropy zaciera i ślady wytraca
jest u nas lecz nas dawnych z dawnych nas wyświęcił
i nastał tam niedawny
nam dawnym broniąc wchodu.
Wracamy do gniazd niepamięci na wieczny exodus.

Więc o co się zaczepić nie wiesz
i TU i TERAŻ wzywasz w myśli
żeby zahaczyć się uściślić
zawęzić zmieścić w dniu dzisiejszym
który do RZECZY cię umniejsza
w krwiobiegu opłaczę cię konkretnie
a w końcu ciach! arterię przetnie
odłączy rurki od kroplówek
i sprawi metr na dwa pochówek.

Nie TU i TERAŻ! TAM! i PÓŹNIEJ!
 niech współczesności serce bluźni
 wierząc że nie to świeci nam
 co tu i teraz. Idźmy w TAM
 w tam — gdzieś — dalekie — przyszłe — mgliste.
 Lećmy nad płaską rzeczywistość
 do nieuchwytniej przeszłości
 a wtedy wiara da nam stery
 (bo rozum co się snu wystrzegał
 dawno skazany jest na regał
 pożółkłych skoroszytów — gdzie
 pajakiem w kółko czas przebiega).
 Wiara. Zmieniona w szorstką deskę
 której się chwytaś płynąc crawlem
 przez grząskie DZIŚ
 przez TUTAJ ziemskie.
 Wiara w drobniutkie prawdy małe
 że dwa i dwa że tlen i wodór
 że dla przyczyny i z powodu
 że to jest okno tamto patyk.
 Wiara? Małeńki grosz wytarty.

A ma być wielki sen z którego
 nie zbudzi nas codzienny jazgot
 tramwajów gazet pensji cen
 i dużych zdarzeń i drobiazgów.
 A ma być sen co życie zmienia
 w marzenia (Boże zbaw marzenia).*

* Skąd bierze się ten groźny pozór
 wyższości mego WIEM nad WIERZĘ?
 W jakiej niepodważalnej mierze
 oceniam pewność wiary w rozum
 w sprawność logiczną fakt fenomen
 w rzeczy sprawdzone i wiadome?
 Wszak WIEDZIEĆ jest bezwstydnie łatwiej
 gdyż WIEDZIEĆ WIARY nie potrafię
 natomiast brnąć w szufladki twierdzeń
 muszę UWIERZYĆ w daną WIEDZĘ:
 bez wiary WIEM nie znaczy WIEM
 i trzy nie będzie równe trzem.

Tak wiedza lekko sobie żyje
 wiarą podparłszy się jak kijem.

Różnie Go nazywali. Bóg.
 Wieczność. Istota. Cel. Przyczyna.
 Dla mnie jest zaniechaniem trwóg
 dla mnie — głupiego serca stuk
 co wreszcie ŻYCIE rozpoczyna.
 Dla mnie... Nie ważne CO lecz WSZYSTKO —
 tym bardziej żem kreacjonistką.
 Więc nie Bóg. Nie Natura. Raczej
 zachwyt o świetle. Dreszcz. Olśnienie.
 Skurcz w okolicach serca. Drżenie.
 Zapamiętany obłok. Szpacze
 gwizdy po deszczu. Nagły znak
 że ZNAM że WIEM że właśnie TAK —
 niby fizycznie lecz ulotnie
 niby ulotnie lecz cieleśnie
 naraz w żołądku lekki motyl
 jak w samolocie kiedy w dół:
 przestrach i rozkosz jednocześnie.
 W pół metafizyka a w pół
 przypadłość. Coś jakby p'tit mal.
 I na długości owych fal
 chwytam muzyczną frazę wiersza.

Jak mogę wierzyć jeśli we mnie
 sam Bóg zamienia się na wiersz.
 Jeżeli prześwietlając ciemnie
 znajduję pełne ukojenie
 nie w myśli o zbawieniu ale
 w zdaniu się na rytmiczną falę —
 w opukiwaniu słów muzyką.
 Olśnienie wywiedzione z nikąd
 idzie do nikąd: w pustkę słowa
 co nie nazywa się Jehowa
 ani Przyczyna ani Powód
 ale raz tak — raz tak. Na ogół
 Stopa — metryczny ŚLAD PO BOGU.
 Już nie ma tej świeżości co tnie ostrym kwietniem
 zielone szkło powietrza.

W żółtej duchocie spalin krążą muchy letnie
 nad bezsensną godziną otwartą na przestrzał.
 Już nie ma tej świeżości szpaczej
 a czas i te obrazy zatrze:
 zakuje mnie w rzeczowe dzisiaj
 chwyciwszy mózg w pazurki mysie.
 I nie ma nic. I nigdy nie ma.
 Na kpinę poszło i na przemiał
 na śmiech pokoleń na zwątpienie
 na diabła decybeli
 (abyśmy słysząc nie słyszeli)
 na błysk na stos na oślepienie
 (abyśmy widząc nie widzieli)
 byśmy nie mogli się domacać
 samotnych mroków własnych zmilczeń
 gdzie wraca JA gdzie ON powraca
 gdzie jest się sobą przed obliczem
 SIEBIE POMNOŻONEGO o
 wszystko co niby nie jest MNA
 a jednak.

Jak chłop gdy skończy swoją pracę
 przysiadzie na wysokiej ławce
 gdzie wystawiają konwie mleczne
 i czyta niebo na odwieczarz
 jaskółki śledząc wiatr i dym
 i chwalać Boga tylko tym
 że JEST i czuje ciepło słońca —
 tak chcę BYĆ
 czujna i czująca
 nie rachująca lat ni dni
 stworzenie chwalić samym trwaniem.
 Takiej mądrości użyż mi
 Świecie mój
 Rytmie mój
 Panie.

A to przecież nie tak — to nie dla mnie.
 Moje trwanie TU
 to odfruwanie
 wolność skrzydeł wbrew pozorom uwięzienia

polot cienia
 którym jestem w samym sednie
 którym spłynę
 kiedy zrzućę splekaną chitynę
 (co będzie ból i niechcenie
 i ziąb do szpiku kości)
 i wyłuskam się z nie mojej tożsamości
 chociaż dała mi zapachy dźwięki światła
 co do mojej niematerii przywrą
 na materię budowania MEGO ŚWIATA —
 gdy wywinę się
 wstęgą
 na wywrot.

A tutaj światła przygasły
 tutaj blaski uwiędły
 tutaj nie są już dźwięki słowicze klarnetowe
 i nie bucha mi w nozdrza ogień mięty namiętny
 i nie płonie mi jaskrów jaskrawość nad rowem.
 Już nie ma tej świeżości co tnie ostrym kwietniem
 zielone szkło powietrza i szpaczego krzyku.
 Nie ma pośpiechu paków i biegu strumyków
 wartkiego nieba które spod kamyków cieknie.
 Już leżący ostrosłup drogi w ścianach klonów
 nie wiedzie w jasność dalszej i dalszej podróży
 duszne są horyzonty
 ale ciągle smuży
 blask nadziei na strzałę z burzy wystrzeloną
 że otworzy niebiosą gromem — i przewieje —
 i wszędzie w nowe paki porywy nadzieje.*

* A u nas wszystko symbol wszystko pełne
 znaczeń;

powiesz NADZIEJA i zaraz Polska
 powiesz PORYWY i wnet powstańcze
 i ból jednoznaczny i krzywda i strata
 i gniew jednoznaczny i żałoba
 podoba ci się — nie podoba
 mieszkasz w otwartej ranie świata
 albo na zębie którego świat
 próbuje pozbyć się od lat
 i rozchwiał ząb się i rozkiwał
 i co pociśniesz — ściana płaczu:

czerwone maki krzyż brzozy
 nad miedzą rozsochata iwa
 piosenka o tułaczu
 krzak róży mury Częstochowy
 i Częstochowska Ciemnomolica
 i znicze znicze na ulicach
 i my —
 co wśród tej melodramy
 wcale prawdziwie umieramy
 za kicz sentymentalny.
 A mnie raz śmiesz to raz wzrusza
 nudzi i ćmi jak płyta zdarta
 ale cóż! jestem z tej rany świata
 bolący zęb językiem ruszam
 i dobrze mi z tą kalkomanią
 nekrozą i doloro-manią
 snami co zwodzą i tumanią —
 z głupawą ekscytacją.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3, 2, 6 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Moja ojczyzna osuwa się w głąb
 pogrąża się we mnie
 moja pogrążona.
 Już tylko dźwiękiem dzwonu blaskiem strażackich trąb
 płomieniem pelargonii na kruchych balkonach
 wypływa staroświecka częstkowa.
 Na cóż mi pielgrzymować do brzoź Tomaszowa
 do zgniłej goryczy parku
 jeśli nie ma tam kraju procesji jarmarku
 i chłodnomrocznych karet.
 Jeśli nie ma nie było skórzanych foteli
 zapachu miedzi w popielniczkach złotych
 pejsów atlasów kuczek za żywicznym płotem
 hiacyntów rozdzwonionych przy Wielkiej Niedzieli.
 I gdzie to co mnie rankiem budziło niezmiennie
 końskie swojskie kociolebskie człap człap —
 kraina nieobecna w dosłownościach map
 która topnieje coraz głębiej we mnie:

już na języku hostią
 dreszczem już w pacierzowym rdzeniu
 który niechaj zmówię w ostatnim natchnieniu
 gdy przyjdzie mi
 za ojczyznę
 osunąć się
 w głąb.

Tam jak w spiżarni chłodnej a przestronnej
 pachnie serem grzybami gliną polewaną.
 Tam czas jak owoc w konfiturze stanął.
 Zastygł. I myśli wędrują powolniej.
 Błogość. Chwilami zachrupie gdzieś myszka.
 Mucha w oknie zabzyka. Brzęknie szkło kieliszka.
 Chmury idą pogodne z niska nie z wysoka
 bo chodzisz w tym domostwie boso po obłokach.
 Z rzadka do lasu w ogród niebieski się wyjdzie
 i nie może być lepiej nikomu i nigdzie —
 tylko dla głuchych albo niewidomych
 co nie mało na ziemi zmitrężyli czasu
 niebo w dwójnasób świeci i dzwoni w dwójnasób.

Kiedy wszystko przesiane nic już nie zostało
 za duże porobiły się dziury w tym sicie.
 A przecież na bezzwrotne skazaniśmy życie
 i chciałoby się z niego COŚ
 iskierkę małą
 czy mniej
 czy może tylko niepochwytny znak
 ulotny
 dla sit naszych nietykalny jeszcze:
 motyw który zagwizdał uchodzący przed burzą szpak
 nagły uśmiech konającego
 kroplę deszczu na piaszczystej ścieżce.*

* Dla kogo?
 Czy mam być jak tamci
 sobie a muzom celebransi
 poeci wzniosli a bezbłędni
 miedlący sensy w mrocznym transie:
 Mianownik Biernik i Narzędnik

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 6 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

I pnie się wypiętrzony barok
 pałac podniebny dla metafor —
 komuż to? Jeśli z głupią wiarą
 w strzelisty gotyk hymny wznoszę
 to żeby do was krzyk mój doszedł.
 Krzyku mój stań się naszym krzykiem
 do samotności ludzkiej kołacz.
 Boże! nie daj mi być Biernikiem
 niech ze mnie będzie zwykły wołacz —
 wzgardzony i przeflancowany
 na szary koniec odmiany.

Świecie mój
 któryś jest ze mnie
 pacierzami zmawiam cię codziennie
 abyś słowem wrastał w mój dom.
 I do ciebie modłę się wierszami
 którzyśmy w inności tożsami
 człowieku
 co jesteś mną.
 Przeciw niepokojom conocnym
 przeciw lękom uciulanym przez dzień
 przyjmij strofy moje
 narzędzie
 nieustającej pomocy
 wywar z modłów najskuteczniejszych
 najprostszy z pradawnych leków —
 pij go duszkiem duchem pij człowieku
 sok moich wierszy.

Jeszcze słońce daleko horyzontu stoi
 światłem borom się osuwa do choin.
 Jeszcze klęka na jedno nietrwałe zdmuchnięcie
 blask co go wnet nie będzie.
 Słońce: miłość nadzieja wiara — która zwleka
 zanim pogrzebie jodły zanim utraci mech.
 Trwożą się bory. I we mnie ten lęk *
 przed utratą wygaśnięciem
 wyziębnięciem.
 Jeszcze ciepło na zamkniętych powiekach.**

* Lęk?

A może nie ma utraty
jeśli we mnie poryw skrzydlaty
co zanieś mnie — jużby mnie zaniósł

** gdyby nie sygnał na głównym skrzyżowaniu
zastygającej krwi
z au—delà
z urojonym I.

Może swoje odczekać MUSZĘ
na uciulanie tutaj wzruszeń i poruszeń
i fraz i strof i pasaży.

Może się w końcu przydarzy

SŁOWO SŁÓW

iluminacją

nagłą jak zawrót głowy

błyskawicą błyskawic przez stos pacierzowy
(który chcą mi zamienić na atomowy stos).

Już nie ma tej świeżości co tnie ostrym kwietniem.

Nie ma.

Żółta duchota spalin.

Złe oczka szkiełek kielkują z wysypisk.

Dźwig nad rozwalinami chrypi.

Bum tara ra błysk stali.

Bagnet na broń wróg na strzał

kocioł codziennie z wkładką martwych żywych ciał.

Człowiek słowiki knebluje i wiąże motyle.

W telewiziadle seksszopen i thriller

„Zbrodnia ósmego dnia Stworzenia”.

I straciłabym wiarę w cudowność co się przedrze

przez niecudowność naszą zszarganą i steraną —

tyle mi smrodu błota kłamstwa pokazano

ludzie ludziom tyle krwi i nieszczęść —

gdyby nie odrastanie liści i wschody i zmierzchy

gdyby nie śmiech znienacka gdyby nie dzwon na wieży

gdyby nie słońce na skałach gdyby nie ciepły wiatr

gdyby nie obietnica wschodzących na grobie traw

że to JEST

sprawcze zwycięskie

że odda się nam gratis

kiedy dziurką od klucza ad portae aeternitatis
przenikniemy
nieważcy
jak myśl.

Joanna Kulmowa

ANDRZEJ SULIKOWSKI

PROJEKT KSIĘGI: IRZYKOWSKI, SCHULZ, FLASZEN

Profesorowi Janowi Błońskiemu

Bez wątpienia najsłynniejszym wizjonerem Księgi w literaturze polskiej jest Bruno Schulz, którego pomysły z tej dziedziny zostały wnikliwie przez krytykę objaśnione. Ale zapewne nieco wcześniej pokrewnym zagadnieniem zajął się Karol Irzykowski, ogłaszając w roku 1933 na łamach „Pionu” (nr 9) parustronicowy tekst pt. *Książka-Matka (Szkic scenariusza)*, przedrukowany niedawno w tomie *Nowel*¹. O ile mi wiadomo, dotychczas jedynie Tomasz Burek wskazywał na częściową zbieżność ustaleń Irzykowskiego i Schulza; inni krytycy o świetnym pomysle Irzykowskiego zdaje się zapomnieli, a wydawca *Pism* zbyt pośpiesznie ów fragment — mający doniosłe znaczenie dla teorii kultury — włączył do zbioru nowelistyki. Przedstawię kolejno poglądy trzech twórców wymienionych w tytule, wskazując na zależności od Biblii, dostrzegalne m.in. w kategoriach słowa, *sacrum*, objawienia, obrzędu.

1.

W scenariuszu Irzykowskiego bliżej nieokreślony człowiek — przeczuwając zbliżającą się śmierć — spisuje „swoją naukę”, lekceważoną przez społeczeństwo. Tę sumę wiedzy publikuje w niewielkiej ilości egzemplarzy. Autor umiera. „Książkę należy sobie pomyśleć — powiada Irzykowski — jako podobną do dawnych dzieł filozoficznych, które były zarazem poematami i zawierały różne rady i przepisy. W *Książce-Matce* Człowiek zawarł ni mniej ni więcej tylko obraz przyszłej ludzkości, projekty różnych wynalazków — wszystko ujęte w formie »beletrystycznej« i własnoręcznie ilustrowane.” Scenarzysta, jak wiadomo niezwykle wrażliwy na punkcie oryginalności, tępiący bezlitośnie plagiat w lite-

¹ K. Irzykowski, *Książka-Matka (Szkic scenariusza)*, w tomie *Nowele. Pisma*, pod redakcją Andrzeja Lama, Kraków 1979, s. 292—95. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania.

raturze polskiej, dodaje natychmiast: „Taką książkę około r. 1850 napisał i wydał Francuz Robid. Zrębowicz miał jej egzemplarz.”

W części drugiej scenariusza dowiadujemy się o dalszych — również poniekąd symbolicznych — perypetiach Książki-Matki. Ponieważ krąży w społeczeństwie w znikomej ilości odbitek, rychło staje się legendą, mitem, nawet ideałem estetycznym. To jej pierwsza właściwość. Druga: nikt z poszukujących nie może dotrzeć do pełnej wersji Książki-Matki, zazwyczaj znajdowane są poszczególne ilustracje, urywki tekstu — i to wśród makulatury, niedopalonych szczątków innych książek. Mówiąc już słowami Schulza, w tym momencie mamy do czynienia z kwestią Autentyku, który — jak pamiętamy z łącznej lektury pism autora *Sklepów cynamonowych* — jest czymś nieosiągalnym w całości, zawsze pojawia się w pewnych zastępnikach i to na ogół szpargałach, z punktu widzenia „dorosłej” użyteczności. Ale powróćmy do Irzykowskiego.

W poszukiwanie Księgi-Matki angażuje się prasa, zostaje odkryty jedyny egzemplarz kompletny, przechowywany przez dziwaka w obronnym zamku. Tu scenariusz Irzykowskiego przypomina wątki z romansów rycerskich, nawet motyw konkretny: dążenie do św. Graala. Zamek jest oblegany, dziwak kapituluje i — czego nie spotykamy ani u Schulza, ani u Flaszena — Książka-Matka zostaje udostępniona zbiorowości: „wszystko, co dotychczas pisano — okazuje się jej fragmentem, jej przecuciem”.

Konsekwencje oddziaływania społecznego Książki-Matki przedstawia trzecia część scenariusza. Co się okazuje? „Ta książka odrywa od normalnego życia, od pracy. Ogólne podniecenie. Śpiewy, muzyka, procesje. [...] Wynalazcy sprawdzają jej rachuby. Filozofowie komentują jej wersyfikację.” Doprawdy, dziwną mec inicjacyjną ma słowo nieznanego nam z imienia Człowieka, skoro nasycą smutną — jak się można domyślać ze scenariusza — rzeczywistość nowymi wartościami o charakterze prawie sakralnym. W miejsce normalności wkracza jeśli nie nadprzyrodzoność, to na pewno odświętność. Czas *profanum* wyparty zostaje przez czas sakralny. Życie zbiorowości tętni odrodzonym rytmem, radością, nadzieją.

Ale uwaga: Książka-Matka staje się konkurencją dla instytucji nader szacownej, dla Kościoła, który zaczyna być po prostu — jak to lakonicznie określa Irzykowski — „zazdrośny”. Dopowiedzmy, o cóż? Czego mógłby zazdrościć Kościół dziełom ludzkim? Oczywiście, chodzi tu o wartość jedyną i w sensie kulturowym najwyższą, o *sacrum* objawione słowem tego osobliwego utworu, a następnie o obrzędy wokół objawienia czynione. Lektura Książki-Matki daje czytelnikom przeżycia typu religijnego, aczkolwiek

wciąż nie wiadomo z kim? z czym? odbiorca miałby być „związany” (łac. *religare*).

Z drugiej strony państwo o bliżej nieokreślonym ustroju zakazuje zajmowania się Książką-Matką, uzasadniając decyzję następująco: „społeczeństwo zanadto się rozpróżniało”. Przekładając to obraźliwe stwierdzenie na język, którym tu się posługuję, można by powiedzieć, iż nieustanne świętowanie udaremnienia nieustanne pracowanie, na którego owoce państwo ze zrozumiałych względów oczekuje. Ale nie dajmy się zwieść pozorom! W istocie rzeczy Książka-Matka i w dziedzinie gospodarki na dłuższą metę działa ożywczo. Irzykowski tak to opisuje: „Ruch na polu wynalazków. W zakresie prawa, obyczajów, kultury — polepszenia w niej [tzn. Książce-Matce] mają źródło. Przyspieszone przeobrażanie się społeczeństwa”.

W czwartej i ostatniej części scenariusza, z której wyjąłem zdanie o dobroczynnym działaniu Księgi autor *Pałuby* zaznacza, iż całe opowiadanie mogłoby być ujęte jako „sen bibliotekarza”, a zatem fantastyka oniryczna pomysłu sama przez się byłaby wystarczająco umotywowana. W podsumowaniu tego niezwykle szkicu konceptualnego — pełnego miejsc poetycko niedookreślonych, zostawiającego więc interpretatorowi przestrzeń do wypełnienia — podaje Irzykowski swą zasadniczą, bardzo Schulzowską w brzmieniu tezę: „wszystkie książki są fragmentami Książki-Matki i marzeniami o niej”.

Wyraźnie widzimy: omówiony scenariusz (do filmu? opowiadania? artykułu krytycznego?) powstał jako owoc refleksji nad stosunkiem jedności do wielości, Księgi do świata książek; dopiero z płaszczyzny literackiej przeszedł Irzykowski do szerszego planu kultury, życia społecznego, ekonomii itd. Tekst Księgi-Matki w kolejnych ujęciach odgrywa rolę zasadniczą, jest on faktycznie wydrukowany, utrwalony w materii papieru i czernidła.

Tak przedstawia się pierwszy z interesujących nas projektów Księgi. O ile mi wiadomo, nigdy już później Irzykowski do tak śmiało nakreślonego problemu nie powrócił. Nigdy też — co winno zastanowić — nie wypowiedział się w druku na temat Brunona Schulza, o którym ponoć w rozmowach wyrażał się bardzo ciepło. Przyjmuję prowizorycznie, że drugi projekt Księgi powstał od pierwszego całkiem niezależnie.

2.

Dla poglądów estetyczno-filozoficznych Brunona Schulza pojęcie Księgi ma znaczenie fundamentalne, o czym wielokrotnie i mą-

drze na ogół pisano. Dość wspomnieć *Regiony wielkiej herezji* Jerzego Ficowskiego², katowicki tom *Studiów o prozie Brunona Schulza*³ czy wreszcie ostatnio wydaną rozprawę doktorską Wojciecha Wyskiela *Inna twarz Hioba*⁴. Jak słusznie zauważa Wyskiel, u Schulza Księga pojawia się w dwu odrębnych porządkach:

1) jako tekst narysowany lub napisany, ewentualnie inny przedmiot o właściwościach znaku językowego, a więc poddający się czytaniu, w którego następstwie oddzielamy to, co znaczy, od tego, co jest oznaczane;

2) jako nieprzedmiotowy, ale logiczny sens rzeczywistości, co sprawia, że właściwie każde zjawisko otaczającego nas świata nabiera nieoczekiwanych znaczeń i zdaje się również odsyłać uwagę podmiotu poznającego poza siebie: znowuż ku Czemuś? Komuś?

Bodaj uszło uwadze objaśniaczy prozy Schulza, że wedle opowiadania *Księga* — postawionego nie bez powodu oczywiście na czele tomu *Sanatorium pod Klepsydrą* — w życiu każdego człowieka poznanie przebiega charakterystycznymi etapami⁵. W wieku przedszkolnym, w wiosnie życia, Księgi można się dopatrywać w jakichkolwiek przedmiotach barwnych, tajemniczych, przyciągających wzrok: w kalkomaniach, w markownikach, strzępach gazet itd. Wszystkie te znaki pozasłowne odsyłają ku „nieobjętemu transcendentowi” jak twierdzi narrator. Jeśli do któregoś okresu dzieciństwa zdaje się właśnie pasować Schulzowskie określenie „genialna epoka”, to właśnie do tej fazy życia, kończącej się z chwilą, gdy zaczynamy czytać.

Pismo jest wyzwoleniem nowych możliwości poznawczych, niewątpliwie. Zarazem jednak uwięzieniem w tym, co ma charakter linearny, co narzuca w odbiorze ścisłe rygory czasowe. Wcześniej Księga była doznaniem natury poetyckiej czy nawet mistycznej, bowiem wszystko dawało się bezwiednie rozpoznawać i natych-

² J. Ficowski, *Regiony wielkiej herezji. Szkice o życiu i twórczości Brunona Schulza*, wyd. II, Kraków 1975. Tu w szczególności rozdział *Księga*, czyli powrotne dzieciństwo, s. 43–66.

³ Jest to książka zbiorowa pod redakcją Kazimierzy Czaplowej i Tadeusza Bujnickiego, wydana w serii: *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, nr 115, Katowice 1976, w śmiesznie małym nakładzie 300 egz. Z poruszaną przeze mnie problematyką włączy się szkice: Czesława Karkowskiego *System kultury Brunona Schulza*, Teresy i Jerzego Jarzębskich *Uwagi o semantyce przestrzeni i czasu w prozie Schulza* oraz Wojciecha Wyskiela *Zagubiona Księga*.

⁴ W. Wyskiel, *Inna twarz Hioba. Problematyka alienacyjna w dziele Brunona Schulza*, Kraków 1980.

⁵ Wszystkie cytaty z opowiadań lokalizuję w tekście, podając w nawiasie numer strony wydania: B. Schulz, *Proza*, Kraków 1973.

miast spoza znaku przeziarało — z niepokojem, z zachwytem serca oczekiwane — znaczenie. Poprzez tekst również dochodzi się do znaczeń, czemu by nie, ale to już są jakościowo odmienne znaczenia. Tam był Sens, tu są sensory. Dlatego ojciec bohatera, mając za sobą żmudne doświadczenia dorosłej lektury, powiada: „W gruncie rzeczy istnieją tylko książki. Księga jest mitem, w który wierzymy w młodości, ale z biegiem lat przestaje się ją traktować poważnie” (s. 124).

Zauważmy, że bohater opowiadania przeżywa podobne niepowodzenia, jak owi poszukiwacze Księgi-Matki u Irzykowskiego. Obcuje tylko z fragmentami Autentyku, święty oryginał nie jest mu dany. W pewnym momencie rodzice podsuwają dziecku ilustrowany egzemplarz Biblii. I co się okazuje? Bohater, zaciekawiony jedynie przedmiotową stroną tekstu, dociera do wielości znaczeń, ale nie do Sensu — ot, po prostu czyta Pismo św. jak książkę jedną z nieskończenie wielu. I oczywiście rozczarowuje się, krzycząc do ojca: „Ty wiesz dobrze, nie ukrywaj się, nie wykręcaj! Ta książka cię zdradziła. Dlaczego dajesz mi ten skażony apokryf, tysiączną kopię, nieudolny falsyfikat? Gdzie podziałeś Księgę?” (s. 124).

Nietrudno w tym miejscu zauważyć, że omawiane opowiadanie Schulza posiada układ czasowy i problematykę podobną do *Entwicklungsroman*. Bohater nabywa wciąż nowych, ważnych dla rozumienia Księgi doświadczeń. Oto dzięki lekturom doskonalą swą wyobraźnię, uczy się dointerpretowywać uschematyzowane przekazy językowe. Z czytelnika powiedzmy, „dosłownego” przeistacza się w czytelnika „imaginacyjnego”, „poetyckiego”. Zdawało się, że książki oddzielią go na zawsze od Księgi. Tymczasem z gorączkowych, coraz barwniejszych lektur wylania się nowa wizja Księgi, ta przynależąca już do wieku dojrzałego, ale u wybranych tylko „nawiedzonych” jednostek. Okazuje się, że czytać można wszystko, nie tylko książki. Władysław Panas słusznie uważa Schulza za pisarza obdarzonego niepospolitą intuicją czy nawet pasją semiotyczną⁶.

Proponuję pójść jeszcze dalej. Semiotyka Schulzowska polega nie tylko na budowaniu spiętrzonych wieloznaczności, na czytaniu świata wszczep i w głąb. Ma ona pewien subtelnie wyostrzony kierunek, rozmaicie wyjaśniany przez komentatorów, albo wręcz niedostrzegalny. Proponuję nazwać Schulza „świeckim mistykiem”;

⁶ W rozprawie *Apologia i destrukcja (Noc wielkiego sezonu Brunona Schulza)*, w książce zbiorowej *Nowela, Opowiadanie, Gawęda, Interpretacja małych form narracyjnych*, pod redakcją Kazimierza Bartoszyńskiego, Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej, Stefana Sawickiego, Warszawa 1974.

na przykładzie Księgi w tym drugim, pozaprzeczkowym i logicznym rozumieniu udowodnię, że tak właśnie jest.

Mechanizmy lektury wykształcone w genialnej epoce i potem podtrzymywane czytaniem „nawiedzonym” zakładają, że czytelnik uczestniczy w następującym zapośredniczeniu poznawczym:

„ja” — tekst — wielość — Znaczenie — Trans-
czytelnika — książki — znaczeń — (Sens) — cendent

Tekst książki staje się czymś w rodzaju — jak to określa Schulz — „bytu zastępczego”. Oczywiście, nad tym tekstem w trakcie lektury nadbudowują się nieustannie i labiryntowo znaczenia istotne dla rozumienia tekstu, ale nie zawsze pomocne w docieraniu do Sensu wyższego, o jakim mówi pisarz w eseju *Mityzacja rzeczywistości*. A przecież właśnie ów Sens wabi Schulza, bo wskazuje bezpośrednio na obszar Księgi, obszar owego niewysławialnego transcendentu. Ma słusność Jerzy Ficowski, gdy powiada, że dorosły narrator-bohater *Sanatorium pod Klepsydrą* tęskni za „biblią własnego zagubionego dzieciństwa. Jej słowa, jej znaki są hasłami ewokacyjnymi dla wybiegającej daleko poza jej dosłowny tekst wszechobejmującej mitologii-poezji”⁷. W dzieciństwie bowiem ogniwa skrajne w wyrysowanym schemacie komunikacyjnym stykały się niemal ze sobą dzięki dowolnemu „bytowi zastępczemu”. Na skutek rozwoju świadomości dostęp do Księgi został utrudniony, przesłonięty tekstem, wielością znaczeń. Transcendent oddalił się. Ale za świadomością podążała wyobraźnia twórcza i w tym punkcie, kiedy przegoniła myśl, kiedy w człowieku dojrzał artysta, powrót do Księgi stał się możliwy, na wyższym co prawda poziomie erudycji. Stają tu obok siebie: poeta, mistyk, filozof szczególnego pokroju. Łączy ich jedno — jak mówi Schulz w liście do Andrzeja Pleśniewicza (z dnia 4 marca 1936 r.) — chcą „dojrzywać do dzieciństwa”. Chcą podążać, każdy swoją drogą, do tego, co Niewyrażalne. Lub lepiej: do Tego, który Niewyrażalny.

Kwestia ta musiała się wyłonić w toku mego wywodu: Bóg w prozie Brunona Schulza. I natychmiast następna: dlaczego Księga nie jest tożsama z Biblią, skoro skądinąd wiadomo — zwrócił na to uwagę Panas — że opowiadania Schulza usiane są, nb. do dziś nie omówionymi, „odwołaniami biblijnymi” i wywodzącą się z ducha Biblii „problematyką moralną”. Najpierw parę słów o Bogu.

Zapoznałem się z wszystkimi wypowiedziami krytycznymi i nau-

⁷ J. Ficowski, dz. cyt., s. 49.

kowymi na temat twórczości Schulza, które omówiłem w „Pamiętniku Literackim” (1978, z. 2). Stwierdzam, że pozostaje do napisania esej o teologii *Sklepów cynamonowych* oraz *Sanatorium pod Klepsydrą*. W tym miejscu chciałbym wskazać na *Wiosnę*, opowiadanie znowu urzeczywistniające schemat powieści rozwojowej, w którym o Bogu mówi się wprost. To właśnie tutaj obserwujemy wyraziste przejście od Księgi-przedmiotu do Księgi-symbolu, czy metafory, od postrzegania zmysłowego do postrzegania poetyckiego lub mistycznego. Narrator przeżywa rozezarcowanie jednoznacznością i schematycznością monarchii Franciszka Józefa I, buntuje się przeciw „ewangelii prozy”. W pewnym momencie — a jest to zaiste iluminacja mistyczna — markownik przestaje być tylko zbiorem uszeregowanych znaczków. Proza Schulza brzmi tonem żartobliwej i żarliwej zarazem modlitwy: „Wtedy znienacka, jak rzecz nieważną, otworzyłeś przede mną ten markownik, o, Boże, pozwoliłeś rzucić mimochodem spojrzenie w tę księgę luszczącą się blaskiem, w markownik strącający swe szaty, stronica za stronicą, coraz jaskrawszy i coraz przeraźliwszy... Któż weźmie mi za złe, że stałem wówczas olśniony, bezsilny na wzruszenia, a z oczu przepelnionych blaskiem lały mi się łzy. Co za olśniewający relatywizm, co za czyn kopernikański, co za płynność wszystkich kategorii i pojęć! Więc tyle dałeś sposobów istnienia, o, Boże, więc taki Twój świat jest nieprzeliczony!” (s. 152—153).

Z uwagi na szczupłość miejsca ograniczam się do suchych wniosków. Bóg w twórczości Schulza przywoływany jest niekiedy z imienia, w osobliwej tonacji ironiczno-poważnej. Najczęściej albo oznaczany mniej zobowiązującym mianem „Demiurgosa”, jak w *Traktacie o manekinach*, albo obecny w sposób, by tak rzec, negatywny. W tym ostatnim przypadku rzeczywistość przedstawiona ciąży ku chaosowi, nabiera cech imitatywności, pozbawiona uprzednio ontycznego gwaranta. Wymownym świadectwem takiego ujmowania — że się tak wyrażę — „teologii negatywnej” jest znakomita i wciąż jeszcze nie zinterpretowana właściwie *Ulica Krokodyli*, wyprzedzająca w czasie podobne w istocie przemyślenia Miłosza z *Ogrodu nauk* czy wiersza *Oeconomia divina*. W kategoriach sakralnych — a raczej w kategoriach nieobecności *sacrum* — dałoby się świetnie wyjaśnić kluczowe i opozycyjne w stosunku do Księgi pojęcie „labiryntu”, rozrastającego się w świecie Schulzowskim w najróżniejszych okolicznościach. Dla filozofii autora *Sklepów cynamonowych* Bóg zdaje się być wielką, niepokojącą hipotezą. Być może, gdyby odnalazł się tekst ostatniej, zagubionej powieści pt. *Mesjasz*, na ten temat dałoby się powiedzieć o wiele więcej, ponieważ Chrystusa w prozie Schulza — wyjąwszy nie-

liczne i mniej istotne motywy nowotestamentowe — w zasadzie nie napotykamy.

Kwestia druga: dlaczego Księga nie jest tożsama z Biblią? Z pomocą przychodzą dane biograficzne. Schulz tworzy w kręgu kultur przemieszanych. Sam wywodzi się z tradycji żydowskiej, ale od religii przodków — jak wielu wykształconych i spolonizowanych Żydów — z upływem lat odchodzi na pozycje życzliwego obserwatora. Sympatyzuje z katolicyzmem, ogląda zapewne inne obrządki żywe w Drohobyczu: grekokatolików, może Ormian? W sensie religijnym Księga staje się tym dla kultury, czym główny maszt dla namiotu — gdy go zabraknie, usuwa się sakralna *Axis mundi*, kultura traci swój porządek, zasadniczy punkt orientacyjny. W rodzinnym miasteczku Schulza różne odmiany Księgi, rzecz można, nieustannie ścierały się ze sobą, co oczywiście było inspirowane dla artysty, ale zarazem mylące dla poszukującego „mistyka świeckiego”.

Drugi czynnik poważnie osłabiający kulturową pozycję Księgi wskazuje Artur Sandauer w swym błyskotliwym komentarzu do prozy Schulza. Oto Drohobycz w początkach XX wieku zostaje zalany cywilizacją nafciarską, żywiołem nowobogackich profanów, barbarzyńców szczelnie zamkniętych na wartości tak bliskie Schulzowi. Wśród ludności postępuje zarazem deprawacja, pieniądz rozbija dawne zażyłości rodzinne i środowiskowe, bankrutuje solidny handel, w tym także sklep blawatny rodziny Schulzów. Ulica Krokodyli — ów przenikliwy znak cywilizacji naszej doby — w przeciwieństwie do przestrzeni bliskich pisarzowi, pełnych treści i „bytów zastępczych”, świeci pustą bielą; to „kraj niepewnej egzystencji”, dzielnica „pseudoamerykanizmu”, „dystrykt przemysłowo-handlowy z podkreślonym jaskrawo charakterem trzeźwej użytkowości” (s. 92—93).

A więc znane Schulzowi teistyczne sposoby organizowania kultury (każdy posiada własną Księgę!) zderzają się z żywiołem ateistycznym, przemysłowo-miejskim, wyzutyk z głębszych wartości humanistycznych, a przy tym niesłychanie zdobywczym. Sięgnąwszy do obrazów z *Wiosny* — utworu objaśniającego niczym swoista encyklopedia poetycka wyobraźnię Schulza — powiedzieć by można, iż na oczach artysty Aleksander Wielki, „człowiek czynu, czyli płytkiego ducha”, ten który „zważył o Bogu” (s. 156), na cały Drohobycz, więc na cały świat, próbował rozciągnąć nienawistną poecie, zurzędniczą monarchię Franciszka Józefa I.

Świadom jestem oczywiście, że Księga u Schulza ma aspekt estetyczny, epistemologiczny, ontologiczny, teologiczny oraz sakralny. Trzeba by je dokładniej przedstawić. Dla jakości tej prozy nawet lepiej, że pojęcia fundamentalne okazują się tak trudno

pochwytnie i niejednoznacznie. Dzięki temu Schulz miast apologety Tory żydowskiej czy Biblii chrześcijańskiej stał się rewelacyjnym, uniwersalnym artystą-badaczem cywilizacji współczesnej i ma dla nas takie znaczenie, jak dla wieku XIX miał Norwid jako świadek narodzin kapitalizmu krwiożerczego. Daje nam precyzyjne studium nowego pogaństwa.

3.

Projekt Księgi został przez Ludwika Flaszena pomieszczony w esencjonalnym poemacie eseistycznym, spisany w 37 tezach⁸. Motto zaczerpnięto z *Sanatorium pod Klepsydrą* i brzmi ono: „Egzegeci Księgi twierdzą, że wszystkie książki dążą do Autentyku”. Wywód Flaszena dedykowany jest, co znamienne, Jerzemu Grotowskiemu; w pierwszej warstwie znaczeń powtarza koncepcję Schulza, w drugiej jednak radykalnie ją przekracza. Najpierw więc o tym, co uzupełnia i kontynuuje wizję autora *Sklepów cynamonowych*.

Flaszen, podobnie jak bohater z opowiadania *Księga*, uświadamia sobie wielość książek, ich powtarzalność, przemijalność. Stwierdza rozczarowany: „1. Książkę się wymyśla, pisze, wydaje. Książek jest nieprzeliczone mnóstwo. Przechodzą one przez nas jak przez urządzenie, które — stosownie do przyjętej roli — pisze lub czyta. Pompują w nas ów świat zastępczy, świat bez zobowiązań, dzięki czemu łatwiej przystajemy na małość i ograniczoność własnego życia. [...] Książka uzupełnia nas — ale nie spełnia, nie czyni. Jest wygodna. 3. [...] Książkę pisze się po to, by stać się instytucją w świecie instytucji”.

Analogicznie jak u Schulza, książki stają się dla Flaszena pewną namiastką, bytami zastępczymi, ich liczebność unieważnia jakość, tymczasem — a poeta z Drohobycza z pewnością by się pod tym podpisał — „5. Księga — prawdopodobnie jest tylko jedna. Reszta to wersje. Wersje są nostalgią pierwowzoru, jego szukaniem”. Stosunek Księgi do zbioru książek wyobraźmy sobie następująco: na jednej szalce literaturoznawczej wagi kładziemy pokaźny, soczysty kokos, na drugiej tuzin orzechów włoskich lub parę garści wydrążonych skorup.

Jak wynika z całości manifestu, Flaszen uważa książki za rodzaj metafizycznego znieczulacza. Lektura nie pomnaża wartości (np. estetycznych czy wychowawczych), słowo drukowane działa antypersonalistycznie, przydaje nam określone role, zubaża oso-

⁸ L. Flaszen, *Księga* (w:) tegoż *Cyrograf*, wyd. 2, Kraków 1974, s. 291–298.

bowość. Tu odsłania przyłbicę humanista pesymistyczny. (Wedle mej wiary samotny „romans z tekstem” — termin Jana Błońskiego — pozwala przełamać schemat instytucji, wytworzyć i umocnić dobroczynne więzi nieformalne. Punkt widzenia humanisty optymistycznego.)

Projekt Księgi rozbudowano w oparciu o tak ujęte przeświadczenia wstępne. Skończyła się dla Flaszena era pisma, przeżył się — potwierdza to doktryna i praktyka Grotowskiego — teatr, a środki masowego przekazu powiększają jeszcze wyrwę powstałą w obiegu kulturalnym. Wszystkie źródła informacji artystycznej kształtują postawę biernej konsumpcji. Ale więzy z — mówiąc słowami Irzykowskiego — Księgą-Matką jeszcze nie zostały zerwane: „21. Książka jest to Księga po upadku, Księga zdegradowana. Każda książka, nawet najbardziej kaleka, zawiera w sobie niejasne poczucie swej genealogii”.

Przejdźmy teraz ku drugiej, oryginalnej warstwie znaczeń. Flaszen, rozwijając semiotyczne intuicje Schulza powiada kategorycznie: „18. Księga złożona jest ze znaków. Ale w takim znaczeniu, jak Jan jest znakiem, góra jest znakiem, wiatr jest znakiem [...]”. Dla opisanía relacji wzajemnych pomiędzy podmiotem a mnogością owych znaków, autor *Cyrografu* posługuje się parą zaimków pisanych z wielkiej litery „Ty” — „Ja”. Pierwszy z nich nie podlega odmianie, drugi — tak. Płaszczyzna porozumienia układa się w tym przypadku horyzontalnie, a stosunek „Ty” do „Ja” nabiera znamion osobiwej religii. Przypomina się w tym miejscu Ludwik Feuerbach, klasyk nowożytnego ateizmu, proponujący model religii bez transcendencji, bez owej nadprzyrodzonej *Axis mundi*, bez pojęcia sakralnego „środka”. W koncepcji rzeczzonej „Ty” — „Ja” gra doniosłą rolę. W *Istocie chrześcijaństwa* (1841) Feuerbach powiada: „Jeśli istota człowieka jest najwyższą istotą dla człowieka, to musi też praktycznie najwyższym i pierwszym prawem być miłość człowieka do człowieka. *Homo homini deus est* — oto najwyższa praktyczna zasada — oto zwrotny punkt dziejów powszechnych. Stosunek dziecka do rodziców, małżonka do małżonki, brata do brata, przyjaciela do brata, w ogóle człowieka do człowieka, krótko mówiąc: stosunki moralne są same w sobie i dla siebie stosunkami prawdziwie religijnymi.”⁹

O ile Schulz nie pozbawia Księgi sakralnego blasku, o tyle Flaszen redukuje w swym projekcie perspektywę teologiczną. Nie oznacza to bynajmniej rezygnacji z mistyki, o nie! Jak wiadomo

⁹ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przełożył Adam Landman. Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1959, s. 435.

Grotowski w Teatrze Laboratorium nadal poszukuje tajemnicy, choć w płaszczyźnie wyznaczonej teoretycznymi pracami Feuerbacha. Znak czasu polega na tym, że w projekcie Flaszena nie ma miejsca na świętą oś kultury, na korzenie sakralne teatru. Jak to napisał Błoński o eksperymentach Grotowskiego? Że poszukuje w gruncie rzeczy namiastek, usiłuje budować kulturę poza Chrystusem, poza *sacrum* religijnym. Biblia Grotowskiego to tylko kostium, rezonator znaczeń, kodeks gestów, zachowań, pasożytniczo eksploatowany archetyp¹⁰.

Warto jeszcze pokazać w jaki sposób urzeczywistnia się osobliwie pojęta więź międzyludzka: „12. Księga wynurza się pomiędzy Mnie i Ty. Jeśli nie jesteśmy sobie potrzebni, nie ma nas i nie ma Księgi”. Wprowadzona tu kategoria „potrzebności”, nasuująca nieciekawe skojarzenia z utylitaryzmem, budzi już pewne rozterki — czy to najwłaściwszy katalizator dla przeżyć quasi-religijnych?

Co więcej, Flaszen poetycko definiuje oba interesujące nas zaimki, przez co jego wizja Księgi nabiera niebezpiecznej pojemności. Z konieczności cytuję przydługą: „14. Czym jest Ty? Tak, Janem i Piotrem, garnkiem, w którym matka warzy strawę dla ojca, widokiem z okna, mężczyzną, niewiastą, dzieckiem, trawą, po której ugania się pies — wszelkim bytem konkretnym obłożonym w ciało. Ale także czymś, co je wszystkie ogarnia, co jest im wspólne — i trzeba by się stało.

Czym jest Ja? To moja ręka i brzuch i to, że widzę na zewnątrz i widzę w sobie, nieprzekraczalny, osobny. Ale i coś, co — pokrewne? tożsame? — nie może się stać, jeśli reszty nie będzie. [...] To będzie powstawać między nami przez czynienie Księgi”.

Zauważmy, więc „Ja” — „Ty” zadzierzgnięta jest pomiędzy „bytami konkretnymi”, więc w sferze materii. Wprawdzie wychodzi na pozór poza ciało, przeobraża się w ducha, aurę czy emanację, lecz to duch wytworzony przez materię, wobec niej bytowo wtórny. Indywiduum wedle Flaszena dzieli swą świadomość na dwa obszary: „Ja” zewnętrzne, dla innych, „Ja” wewnętrzne, dla siebie czy w sobie. W tym ujęciu jednostka zdaje się być niepoznawalna — tu otwiera się szczelina dla tajemnicy we Flaszenow-

¹⁰ J. Błoński, *Znaki, teatr, świętość*, „Teksty” 1976, z. 4–5, szczególnie s. 42–43. Jest to najprzenikliwsze studium o filozoficznych (czy teologicznych) podstawach Teatru Laboratorium. O biblijnych aluzjach w samym spektaklu pisałem w szkicu „*Apocalypsis cum figuris*”. *Wieloznaczność struktury widowiska*, „Znak” 1974, nr 9. Równocześnie niemal ukazała się książka Małgorzaty Dzieduszyckiej *Apocalypsis cum figuris. Opis spektaklu Jerzego Grotowskiego*, Kraków 1974, której to pracy wówczas — pisząc mój artykuł — nie znałem.

skiej mistyce interpersonalnej. Kiedy „Ja” rozpoznaje „byty konkretne obleczone w ciało”, usiłuje przypisywać im imiona.

A więc szukanie Księgi odbywa się za pośrednictwem słowa. Imię pozwoli — ma nadzieję Flaszen — odnaleźć utraconą tożsamość z „Ty”, z Kosmosem. Pragnienie takiej jedności żywo przypomina z kolei mistykę wedyjską, braministyczną koncepcję odnalezienia pełni w Atmanie (por. *Upaniszady*). Słowo jest zapalnikiem owej mistyki ateistycznej, w osiągniętym akcie kontemplacji staje się bodaj zbędne.

Wszyscy mistycy, jak można przypuszczać, wierzą podobnie, niezależnie od tego, czy są chrześcijanami, muzułmanami, braminami itd. Wierzą, że istnieje Rzeczywistość Jedyna, Najwyższa, Pierwsza; dla jednych Bóg w Trójcy Jedyny, dla drugich Atman-Brahman. Wszelkie jestestwa wobec tego Bytu są tylko znakami bądź drogowskazami. W rozluźnionej tkance rzeczywistości otwiera się, jak twierdzi Heidegger, pewien szczególny „prześwit” (*Lichtung*), dzięki któremu — dodajmy — mistycy uzyskują częściowy i zazwyczaj niedoskonały ogląd Rzeczywistości Najwyższej.

Byt Pierwszy ma podstawową cechę: transcendentność. W okrojonej z wymiaru wertykalnego Księdze Flaszena pozostaje możliwość transcendowania poziomego — w kierunku nigdy do końca niepoznawalnego „Ty”.

Na zakończenie spróbujmy ustawić trzy omówione wizje Księgi wobec Biblii. Oczywiście, twórcy pojęcia „Księga” przetłumaczyli ten ostatni termin, aby uniknąć narzucających się natychmiast skojarzeń religijnych. Z dziedziny teologii przenieśli się zatem w obszar teorii kultury. Wszyscy trzej podkreślają, że dzięki słowu Księgi udzielona jest zbiorowości — a najczęściej udzielana — wiedza tajemna, niezwykła, a więc objawiona. U Irzykowskiego i Flaszena źródło objawienia płynie od człowieka do ludzi, natomiast u Schulza obserwujemy otwarcie na Boga (Demiurga) albo znaczącą nieobecność ładu sakralnego (zjawisko labiryntu). Tylko w pierwszym projekcie Księga-Matka dana jest społeczności w swej wersji pełnej, u Schulza i Flaszena — to znacznie ciekawsze! — zawsze okazuje się fragmentem, raczej zadaniem poznawczym niż czymś gotowym czy zakończonym.

Być może, problematyczne istnienie Księgi świadczy o dwu zjawiskach: po pierwsze, o usuwaniu się tradycyjnego dla kultury polskiej wzorca (czyli Biblii) jakby poza sferę współczesnej literatury; po drugie, Księgi pomyślane przez wymienionych twórców stają się w pewnym stopniu namiastką Pisma Św., próbą prowizorycznego uporządkowania chaosu, w jakim przyszło tworzyć tym artystom. Trzem bowiem wizjonerom przyświeca mocne przeko-

nanie, że tylko dzięki Księdze życie zbiorowości we wszystkich dziedzinach i na wszystkich poziomach nabiera ładu.

Księga w życiu społecznym rodzi obrzęd. Zarówno u Irzykowskiego, jak i u Schulza zachowania obrzędowe powielają gesty biblijne, przy czym autor *Sklepów cynamonowych* czerpie na równi z judaizmu, jak i chrześcijaństwa, dając — z uwagi na objętość swego dzieła — najbogatszy obraz takich zachowań. Flaszten natomiast wykracza daleko poza tradycję Starego i Nowego Przymierza, zapędzając się — jakby z niepokojem powiedział Schulz — w „regiony wielkiej herezji”.

1978—81

Andrzej Sulikowski

Referat wygłoszony 6 maja 1981 roku w Lublinie na sympozjum naukowym *Biblia a literatura*, zorganizowanym przez Zakład Badań nad Literaturą Religijną i Katedrę Teorii Literatury KUL.

ROZMOWA O RUCHU DLA LEPSZEGO ŚWIATA Z OJCEM FRANÇOIS CRĒAC'H

Znak: *Reprezentuje ojciec Ruch dla Lepszego Świata [Movimento per il Mondo Migliore]. Nazwa tego ruchu brzmi dumnie ale i zobowiązująco. Skąd taka nazwa? W jaki sposób chcecie sprostać zobowiązaniom w niej zawartym?*

O. François Crĕac'h: Ruch powstał we Włoszech, jako skutek prze-myśleń i inspiracji ojca Lombardiego. Był to jezuita, bliski przy-jaciel papieża Piusa XII. Często dyskutowali oni ze sobą — także na temat tworzącego się ruchu. Ojciec Lombardi mówił o ruchu „dla nowego świata”. Pius XII polecił mu zamienić nazwę „nowy świat” na „lepszy świat”. Nie można przecież wymyślić nowego świata. Chodzi nam o ten właśnie, który jest, i o to, jaki ma się stawać; o świat odkupiony przez Chrystusa, dążący ku Królestwu Bożemu — więcej, który pewnego dnia stanie się Królestwem Boga.

Niewątpliwie nazwa jest bardzo ambitna — choć na pewno mniej ambitna niż sama Ewangelia.

Zatem to Pius XII ostatecznie nadał nazwę nowemu ruchowi. Ogłosił też jego istnienie. Było to 10 lutego 1952 r.

Rzecz jasna, że nasz Ruch sam lepszego świata nie stworzy. Ale może pociągnąć za sobą wielu ludzi, wiele wspólnot, parafii. Nie chodzi nam o stworzenie silnego, samodzielnego ruchu; swymi idea-mi ruch chce przeniknąć we wspólnoty chrześcijańskie, do Ko-ścioła, do społeczności ludzkich.

Znak: *Jakie były okoliczności powołania Ruchu, jego początki?*

FC: Jak już powiedziałem, założycielem był ojciec Lombardi. Jego projekt zrodził się z obserwacji społeczeństwa włoskiego tuż przed II wojną światową, w czasie jej trwania i po jej zakończeniu. Fa-szyzm wywarł ogromny i niszczący wpływ na Włochów. Włoscy chrześcijanie, których znał w tym okresie ojciec Lombardi, byli rozproszeni. Jeśli nawet łączyli się jakoś w ramach Kościoła, nie zajmowali się przyszłością świata i społeczeństwa. W takim spo-łeczeństwie, silniej niż w innych widoczna była potrzeba grun-

townej odnowy struktur, odnowy samego człowieka i całych społeczności. Wyraźniejsze były rozmiary cywilizacyjnej katastrofy i silniej odczuwano potrzebę nadziei na lepsze jutro.

Ten świat bardzo potrzebował chrześcijańskiej nadziei i chrześcijańskiej służby. Rozumiał to o. Lombardi i bardzo liczył, że można w tym duchu odnowić Kościół. Wydaje się, że miał on już wtedy wyraźną intuicję tego, czym powinien być Sobór. Powiedział potem zresztą, że doskonale rozpoznaje siebie w II Soborze Watykańskim.

Znak: *Czy od początku była to myśl o stworzeniu ruchu?*

FC: Do odnowy świata w Chrystusie, scalenia go w wierności Ewangelii potrzeba wielu ludzi. Potrzebna jest grupa inna niż jednorodna wspólnota zakonna. Taka grupa musiałaby obejmować całą różnorodność powołań w Kościele, wykorzystywać charyzmaty duchownych i świeckich, młodych i starych, ludzi różnych zawodów...

Znak: *Ale na początku ojciec Lombardi był sam...*

FC: Tak. Miał jednak akceptację i przyjaźń papieża. Rozpoczął od jeżdżenia po miastach włoskich i wygłaszania odczytów czy kazań. Okazało się, że głoszona przez niego nadzieja była bardzo potrzebna światu, przemawiała do ludzi. Słuchano go chętnie; coraz więcej ludzi go słuchało. W końcu przestały wystarczać kościoły i sale. O. Lombardi mówił na stadionach i placach publicznych.

Znak: *Tylko we Włoszech?*

FC: Od 1950 roku zaczyna jeździć do krajów niemal całego świata. W 1951 — wydaje swoją pierwszą książkę *Per uno mondo nuovo* (*O nowy świat*). Wreszcie przychodzi rok 1952 i papieska proklamacja Ruchu dla Lepszego Świata, najpierw w rzymskiej diecezji, potem — w wielu diecezjach Kościoła.

Wokół o. Lombardiego gromadzić się zaczyna grupa współpracowników, ludzi różnych powołań. W 1956 r. Pius XII ofiarowuje Ruchowi wspańiałe Centrum dla kształcenia animatorów odnowy Kościoła. Całe zespoły parafialne, zakonne, przedstawiciele różnych diecezji, różnych narodów przeżywają tam wspólnotowe rekolekcje.

Do tej siedziby o. Lombardi zwołał w 1959 roku pierwszy „Wieczernik”, który stał się jakby kapitułą generalną Ruchu. Był to znamieny moment przekazania indywidualnego charyzmatu o. Lombardiego międzynarodowej Grupie Promotorów.

W okresie Soboru około 1200 biskupów — Ojców Soboru — zapoznało się z Ruchem i zaakceptowało jego idee.

Znak: Czyli okazuje się, że początki pracy ukonstytuowanego już Ruchu przypadają na czas trwania II Soboru Watykańskiego. Obecnie często powołujecie się na teologię Soboru. Są tacy — szczególnie w Kościele zachodniej Europy — którzy twierdzą, że idee *Vaticanum II* są już przestarzałe. Są też środowiska, do których te idee w gruncie rzeczy chyba jeszcze nie dotarły. Jak — według Ojca — wygląda ten problem? Które teksty soborowe cenicie w Ruchu najbardziej? Czy jako Ruch widzicie potrzebę upowszechniania idei Soboru i jak to jest możliwe?

FC: Oczywiście niektóre teksty Soboru nie ogarniają — ze zrozumiałej racji upływu czasu — najbardziej współczesnych problemów. Ale myślę, że to, co stanowi istotę *Vaticanum II* zaledwie zaczęło być wprowadzane w życie. Z dokumentami Soboru — są to zresztą wspaniałe teksty — jest trochę tak, jak to często bywa z deklaracjami biskupów; mogą po prostu pozostawać w bibliotekach. Uczciwie sędzę, że nie zrobiliśmy jeszcze wszystkiego, aby urzeczywistnić to, co jest najważniejsze w dziele Soboru. Szczególnie ważne wydają się nam: Konstytucja *Lumen Gentium*, istotne treści *Gaudium et spes* oraz *Dei Verbum*. Te trzy dokumenty są najczęściej używanymi przez nas tekstami. Jeżeli zaś chodzi o życie zakonne — dodałbym do nich jeszcze *Perfectae Caritatis*.

W punkcie 12 rozdziału II *Lumen Gentium* jest powiedziane, że wszyscy chrześcijanie przez chrzest i bierzmowanie otrzymali specyficzne dary. Te dary powinny być — w tym celu zostały przecież ofiarowane — oddane na usługi wspólnoty chrześcijańskiej i wspólnoty ludzkiej. Aby stało się to możliwe, trzeba ażeby Kościół w pewnym sensie zdecentralizował się, żeby chrześcijanie — wszyscy ochrzczeni — zaczęli żyć w mniejszych grupach, aby zaczęli w nich i poprzez nie służyć innym.

To wszystko zaledwie zaczynamy realizować w życiu Kościoła. Bardzo dobrze się stało, że wprowadzono liturgię w językach narodowych, ale to dopiero początek. Przecież dla reformy liturgii nie trzeba było koniecznie zwoływać soboru.

Znak: Przez cały czas posługujemy się określeniem „ruch”. Co właściwie znaczy to słowo w waszym przypadku?

FC: Tak, na to pytanie powinienem być odpowiedzieć, kiedy zarzuciła nam pani nadmiar ambicji w nazwie. Myślę, że te dwie odpowiedzi będą się wzajemnie uzupełniać.

W języku francuskim słowo *mouvement* (ruch) ma dwa różne

znaczenia. Po pierwsze oznacza szeroką organizację ludzi. To znaczenie odnosi się na przykład do wielkich ruchów politycznych (ruch republikański we Francji zgromadził, przynajmniej w chwili wyborów, miliony ludzi). Do takich ruchów należą też ruchy Akcji Katolickiej. Są to ruchy zorganizowane, z legitymacjami, składkami, itd. Mogą one gromadzić dziesiątki, a nawet — jak np. we Włoszech — setki tysięcy ludzi.

Ale słowo *mouvement* może jeszcze oznaczać jakiś poryw, dynamizm, jakieś dążenie rzesz ludzkich. I o takie rozumienie tego słowa chodzi przy okazji Ruchu dla Lepszego Świata; nie o organizację zgromadzonych ludzi, ale o pobudzenie, zainicjowanie realizacji wartości, które potem zakorzenia się w świadomości chrześcijan — niezależnie od tego, czy deklarują przynależność do Ruchu czy nie.

Znak: Czy to oznacza, że Ruch dla Lepszego Świata nie posiada żadnej struktury?

FC: Nie mówię, że nie mamy żadnej organizacji, tylko że nie o nią tu chodzi. Niejako automatycznie do Ruchu należą wszyscy ludzie dobrej woli, którzy znajdują się na całym świecie, wszyscy, którzy chcą ulepszać świat przez wzrost sprawiedliwości i miłości między ludźmi. Są ludzie, którzy zetknęli się z Ruchem w jakiejś postaci, coś ich zachwyciło, zainspirowało i przenieśli to w swoje środowiska. Tym samym realizują zadania Ruchu. Są i tacy, którzy o naszym Ruchu w ogóle nie słyszeli, ale sami odczuwają te potrzeby, których rozpoznanie Ruch stara się pobudzić. Sami nie wiedząc o tym, ci ludzie włączają się w pracę Ruchu. Czyż tym samym do niego nie należą?

Jedyną zorganizowaną strukturą jest Grupa Promotorów Ruchu dla Lepszego Świata. Liczy ona zaledwie 450 osób różnych narodowości. Jej zadaniem jest nieustanne pobudzanie Ruchu — inspirowanie prac i pobudzanie wszędzie tych dążeń, o których mówiłem.

Znak: Jakie są wasze projekty i wasze metody pracy? Czy Ruch posiada jakieś własne, specyficzne metody?

FC: Być może niektóre z naszych metod pracy są specyficzne, ale w zasadzie czerpiemy z istniejących już doświadczeń, sięgamy do dorobku nauk humanistycznych; psychologii, socjologii, psychosocjologii, a także — oczywiście — filozofii i teologii. Często wykorzystujemy metody już używane i sprawdzone — np. metodę prospektywną Gastona Bergera czy metodę preferencji. Określenie metod pracy Ruchu odbywało się taką samą drogą, jak ustalenie innych projektów Grupy Promotorów. Posiadamy *dossier*

o metodach. Współpracowałem w tworzeniu tego projektu. Pracę tę zakończyliśmy mniej więcej półtora roku temu. Posługiwałem się wieloma dziełami psychologów i socjologów francuskich. Szczególnie jasna, klarowna i pomocna w planowaniu pracy grupowej okazała się propozycja Charlesa Maccio.

Znak: W pracy *Ruchu*, na ile zdołałam go poznać, dwa nurty wydają mi się szczególnie ważne: rekolekcje (czy też sesje) i modele operacyjne jak np. *Nowy Obraz Parafii*. W szerokim rozumieniu terminu „metoda” można je chyba uznać za metody pracy *Ruchu*.

FC: Tak, są to niewątpliwie specyficzne metody pracy *Ruchu* dla *Lepszego Świata*. Jest w nich zawarta duchowość *Ruchu* oraz metoda postępowania.

Używamy również innych metod, np. dzielenie się Ewangelią, świadczenie o życiu, rewizja życia, dowartościowanie braterskie itd. Są to metody używane przez *Ruch*; bywa, że *Ruch* zaczerpnął je skądinąd (np. rewizja życia — JOC) albo sam je wymyślił (np. dowartościowanie braterskie i świadczenie o życiu).

Ale, powiedzmy szczerze, te metody *Ruchu* nie są takie znowu specyficzne. Specyficzny jest nade wszystko duch, w jakim te metody są używane.

Znak: Czym różnią się rekolekcje — sesje *Ruchu* dla *Lepszego Świata* od zwykłych rekolekcji prowadzonych w Kościele?

FC: Najistotniejszym rysem tych rekolekcji jest ich wymiar dialogiczny i wspólnotowy. To nie sam rekolekcjonista odpowiedzialny jest za głoszenie praw Bożych. To zgromadzony „mały Kościół” wspólnie słucha Bożych wezwań przez Słowo Boże i odczytanie codziennych wydarzeń. Są takie momenty, w których uczestnicy dzielą się swymi przemyśleniami w małych grupach.

Celem tych rekolekcji nie jest budowanie indywidualistycznej doskonałości. Chodzi tu o nawrócenie wspólnotowe dzięki doświadczeniu wspólnotowego charakteru Kościoła.

Pierwsze rekolekcje wprowadzone zostały przez ojca Lombardiego. On sam opracował sesję podstawową zwaną *Exercitationes Communitario* [Wspólnotowe ćwiczenia duchowe]. Potem pojawiły się i inne, dodatkowe projekty. Rekolekcje te można równie dobrze nazwać metodą refleksji, nawrócenia, zmiany mentalności itd. Są one oryginalne również w tym sensie, że wychodzi się w nich od obserwacji świata i próby odczytania znaków czasu. Następnie uczestnicy rekolekcji odnawiają swój obraz Kościoła w świetle Ewangelii i Soboru. Z kolei zostają zaproszeni do konkretnego zaangażowania się w ich środowisko, w miarę możliwości zespoło-

wo, aby odnowić społeczeństwo i Kościół w duchu odczytanych znaków czasu. Tak oto powstają trzy części proponowanych przez nas rekolekcji:

I część — „profetyczna” — Co Bóg powie mi dzisiaj? — nowe spojrzenie;

II część — „kapłańska” — Jakie życie musimy przyjąć wspólnie, aby stawać się dziś Kościołem według Bożego zamysłu? — nowe serce, nowa mentalność;

III część — „królewska” — Co Bóg chce abyśmy razem zrobili, aby zmienić Kościół i społeczeństwo? — nowy sposób bycia.

Znak: Taka byłaby struktura tych rekolekcji. Ale struktura nie wyczerpuje problemu. Ruch opracował przecież kilka sesji. Każda z nich ma swój temat — problem wiodący i realizacji tego tematu służyć ma ów schemat ogólny.

FC: To był opis sesji podstawowej ojca Lombardiego — Kościół — świat. Te sesje, o których pani mówi, to sesje rozbudowujące, rozwijające problem.

W tej chwili Ruch przeprowadza sesję o dialogu, sesję o modlitwie, która jest połączona z kontemplacją Boga obecnego w historii i w naturze, o ewangelizacji, o chrześcijańskich koncepcjach wyzwolenia, sesję o radach ewangelicznych jako drodze życia chrześcijańskiego, także sesje o odnowie życia kapłanów i o młodości. Przygotowujemy również inne sesje. Niezależnie od nich przeprowadzamy sesję informacyjną połączoną z przedstawieniem modelu *Nowego Obrazu Parafii*. Na tę sesję zapraszamy proboszczów i wikarych z grupami parafian. Może podejmą projekt?

Znak: Co to jest właściwie Nowy Obraz Parafii?

FC: Jest to — najprościej mówiąc — propozycja odnowy parafii w duchu wspólnotowym. Celem tego projektu jest uczynienie z parafii podstawowej wspólnoty eklezjalnej. Wymaga to wielkiej i długiej pracy, zazwyczaj wieloletniej. Trzeba bowiem przejść od indywidualistycznego nastawienia ludzi (według których odpowiedzialność za parafię spoczywa tylko na księdzu, ewentualnie na radzie parafialnej), najpierw do tworzenia małych grup, w których ludzie rozwijają się i wzrastają w wierze. Aby te grupy mogły powstać, musi pojawić się w ludziach potrzeba zobaczenia Kościoła jako rzeczywistości bardziej braterskiej. Teraz więc chodzi o to, by ta potrzeba — respektując całą wolność i indywidualność człowieka — była dostrzegana przez coraz większą ilość ludzi i to nie tylko w ramach Kościoła.

To jest I etap pracy. Realizacja tego zadania wymaga lat. Kiedy

małe grupy są już uformowane, ich ewolucja ku podstawowym wspólnotom eklezjalnym znów wymaga dużej ilości czasu.

Projekt odnowy parafii jest jedną z naszych podstawowych akcji duszpasterskich. Jest to propozycja globalna, nie chcemy w niej pominąć nikogo. Jest to program w pewnym sensie antyelitarny; nie chodzi o to, by wspólnoty były zgromadzeniami „wybranych”, ale by wiązały wszystkich ochrzczonych. Jest to więc praca na 15—20 lat. Ale też jest to — powtarzam — globalna przebudowa świadomości ludzi, a co za tym idzie — całego duszpasterstwa parafii. Obudzenie w każdym ochrzczonym poczucia odpowiedzialności za Kościół.

Księża próbują często sprawdzać powodzenie tej pracy według kryterium: czy ludzie są choć trochę bardziej praktykujący. A to przecież nie o to na razie chodzi. Chodzi o to, by ludzie zaczęli czuć potrzebę wzajemnego poznania, by się kochali trochę bardziej lub może nienawidzili trochę mniej. Dopiero potem, jeśli Duch Święty zechce, doprowadzi ich do potrzeby świadomej praktyki religijnej i wtedy oddamy Bogu wspólne dzięki.

Znak: *Założenia Ruchu prowadzą — jak ojciec mówi — ku wspólnotowemu modelowi życia Kościoła. Czy nie istnieje niebezpieczeństwo, że myślenie o wszystkich zdominuje myślenie o poszczególnym człowieku? Uczyni zeń „masę”? Czy nie stwarza groźby patrzenia na człowieka od strony jego najbardziej elementarnych potrzeb pozostawiając mimo jego „osobę” z całym bogactwem tak potrzeb jak i darów, które on sam ma do ofiarowania?*

FC: To niesłychanie złożone pytanie. Na początek przyznałbym pani rację. Rzeczywiście istnieje niebezpieczeństwo, że wspólnota może stać się ciemniejszą danej osoby. Ale chodzi przecież o stworzenie wspólnoty ewangelicznej, opartej na słowach „miłujcie jedni drugich”, na prawdziwej komunii ludzi z ludźmi i ludzi z Bogiem. Wspólnoty, która tworzy się, umacnia i ubogaca właśnie poprzez charyzmaty poszczególnych członków wspólnoty. Oni nie chcą dominować lecz uzupełniają się i potrzebują wzajemnie dla własnej realizacji. Nie tylko autorytet Ewangelii mówi o tym — także współczesna psychologia; człowiek w pełni może zrealizować się tylko we wspólnocie. W tym duchu o Kościele mówi też Sobór Watykański II. Myślę, że dopiero zrealizowanie wspólnotowego modelu Kościoła byłoby prawdziwym wprowadzeniem w życie idei Vaticanum II. Swoją drogą, byłaby to prawdziwa rewolucja społeczna. Ale zrealizowanie tego, mieści się tu również pokonanie tych zagrożeń, których się pani obawia, wymaga olbrzymiej pracy nad świadomością ludzi, ich sposobem myślenia.

Znak: *Taka przebudowa świadomości musiałaby rzecz jasna objąć nie tylko ludzi świeckich ale i duchownych. Spodziewam się, że stosunek księży różnych szczebli hierarchii do Ruchu dostarczył Wam wiele ciekawych obserwacji i refleksji.*

FC: Negatywne niekiedy reakcje księży na te „wspólnotowe” projekty tłumaczą się przez bardzo różne okoliczności. Najpierw jest to teologia, którą wynieśliśmy z seminarium — inna 20 czy 30 lat temu a inna przed 50 laty. Potem jest to niewątpliwie charakter każdego z nas; jedni bardzo łatwo i chętnie żyją we wspólnocie, innym sprawia to olbrzymią trudność. Różne są też doświadczenia duszpasterskie. Sądzę że taki projekt odnowy parafii łatwiej przyjął biskupowi i nawet poprzec go niż jego proboszczom. W końcu tę realną pracę, realną odpowiedzialność i ryzyko fiaska przyjmują na siebie proboszcz, który mając 50, 60 czy 70 lat musi się tym zająć bez żadnej gwarancji powodzenia. 60-letni proboszcz musi zastanowić się nad tym, czy zdoła ukończyć dzieło i znaleźć następcę, który będzie kontynuował jego pracę, musi zapytać siebie, czy ma prawo rzucić parafię w przygodę, która może nie mieć dalszego ciągu.

Znak: *Czy tworzenie takich odnowionych parafii, ich wzajemna współpraca (całe dekanaty pracujące rytmem proponowanej przez Was metody) — czy to wszystko nie stwarza pokusy uznania się przez ludzi „lepszym” Kościołem, tworzenia „Kościoła w Kościele”.*

FC: Jest jeden Kościół i nie wolno go dzielić. Chodzi o — przypomnę naszą nazwę — lepszy świat. O Kościół i o społeczeństwo, które dzięki niemu powstanie. Chodzi o wspólnotę, a nie o podział. Oczywiście na początku pracy w jakiejś parafii entuzjazm może się u ludzi przerodzić w poczucie wyższości, ale wynika to nie z programu lecz z tych spustoszeń w świadomości współczesnego człowieka, które dostrzegł ojciec Lombardi i dla zaradzenia którym powołał do życia nasz Ruch.

Znak: *Wspólnota, którą proponuje Ruch dla Lepszego Świata jest w sumie wspólnotą sięgającą aż do tradycji gminy wczesnochrześcijańskiej. Myślę, że mógłby to być punkt wyjścia także do porozumienia się z innymi wyznaniem chrześcijańskimi. Czy istnieją doświadczenia tego typu; np. parafia katolicka i protestancka na jednym terenie?*

FC: Wiem zbyt mało, by mówić coś na pewno. Ale mogę powiedzieć, że w krajach wielowyznaniowych, np. w Szwajcarii, Anglii, Niemczech, jest obecnie studiowany i stopniowo realizowany ekumeniczny projekt odnowy parafii. Znam przypadek w Szwajcarii, gdzie parafia luterska i katolicka znajdujące się na jednym te-

rytorium przyjęły i zaakceptowały do realizacji ten sam projekt odnowy parafii. Sam przedstawiałem taki projekt w Alzacji. Sytuacja była podobna: 2 parafie, tak samo silne, na tym samym terenie. Mówiłem o naszej propozycji obydwu proboszczom — muszę przyznać, że proboszcz protestancki lepiej mnie zrozumiał.

Tak, myślę, że parafia może być płaszczyzną porozumienia wynaj.

Znak: *Jakie miejsce widzi dla siebie Ruch w pracy misyjnej Kościoła?*

FC: Ruch dla Lepszego Świata nie robi w swojej pracy różnic między Kościołem „starym” i „młodym”. Zdajemy sobie oczywiście sprawę z różnicy tradycji religijnej i kultury, bierzemy tę specyfikę pod uwagę. Chodzi jednak o to, że ten sam duch patronuje pracom w krajach europejskich, afrykańskich, azjatyckich czy amerykańskich. Realizatorzy Ruchu są — jak przypuszczam — liczniejsi w tych niedawnych krajach misyjnych niż w krajach starego chrześcijaństwa.

Idea i pojmowanie misji obecnie zmienia się. Coraz rzadziej mówi się, że istnieją kraje starego chrześcijaństwa i misyjne. Coraz częściej mówi się „misja jest wszędzie” — tak samo we Francji jak w Zairze. Kościoły narodowe powinny między sobą tworzyć wspólnotę taką, o jakiej mówiliśmy przy okazji parafii; w bogactwo całego Kościoła powinny wносить swój indywidualny, jedyny charyzmat.

Znak: *A jednak... właśnie w związku ze specyfiką poszczególnych regionów pojawiają się chyba zupełnie różne problemy — zarówno związane ze zróżnicowaniem kulturowym jak i z różnymi cechami mentalności tradycyjnego i nowego chrześcijaństwa. Czymś innym jest przecież gorliwość neofity a czym innym siła przyzwyczajęń w sprawowaniu obrzędu.*

FC: Kultura europejska, naznaczona chrześcijaństwem, rzeczywiście osiągnęła w wielu wypadkach poziom *self-service'u*: będziemy nawet przyjmować sakramenty ale nie zamierzamy brać odpowiedzialności za Kościół. Człowiek myśli, że przede wszystkim sam musi się uratować. Nie tak dawno jeszcze we Francji śpiewano: „Mam tylko jedną duszę i muszę ją ocalić”. Czysty indywidualizm w wierze.

Natomiast Afryka jest np. znacznie bardziej komunikatywna niż Europa. Wielkie było moje zdziwienie gdy właśnie w Afryce spotkałem europejskie problemy indywidualizmu. Ale jak mogło być inaczej? Przecież misjonarze przyjechali tu z Europy i razem z wiarą zaszczepili ludziom coś z europejskiej mentalności. Nie jest

to — broń Boże — krytyka misjonarzy — oni pracowali tam zgodnie z duchem swoich czasów.

Oczywiście kultury różnią się między sobą. Niezależnie od rozmaitych wpływów zachowują swoje cechy indywidualne. Mimo różnych swoich wad, kultura europejska stworzyła duży szacunek dla „osoby” ludzkiej. Nastawiona na życie wspólne kultura Afryki często nie dostrzega pojedynczego człowieka, nie szanuje „osoby”.

Wszystkie kultury potrzebują ewangelizacji, podobnie jak każdy człowiek, niezależnie od stopnia jego rozwoju duchowego. Oczywiście, ewangelizacja musi uwzględniać różne punkty widzenia, ale Ewangelia potrzebna jest każdemu.

Znak: Była tu mowa o czterech kontynentach: Europie, Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej. Jak właściwie wygląda geografia Ruchu?

FC: Są takie regiony, w których Ruch — albo przynajmniej jego projekty — wydają się być przyjmowane łatwo. Chodzi mi głównie o Czarną Afrykę i Amerykę Łacińską. Są takie programy, które bardzo łatwo przyjmują się w Europie. Przykładowo projekt odnowy parafii cieszy się olbrzymim sukcesem we Włoszech, ma powodzenie także w Hiszpanii czy Belgii. Udało się zresztą wprowadzić ten program w niektórych krajach Ameryki Łacińskiej czy Afryki Południowej.

W Azji Ruch przyjął się we wszystkich wielkich krajach. Najsilniejszy jest chyba w Korei Południowej i może także na Filipinach. Jeden z członków Ruchu został właśnie mianowany biskupem pomocniczym w Manili.

Znak: Czy Ruch przyjął się również na kontynencie Ameryki Północnej?

FC: Istnieje grupa w Kanadzie, w Quebecu. Natomiast Stany Zjednoczone są alergiczne na niektóre propozycje działania — np. na projekt odnowy parafii. Mają oni swoje własne programy, z pewnością interesujące.

Znak: Jakie są metody rozszerzania Ruchu?

FC: Ruch pracuje przede wszystkim w oparciu o swoje projekty, o których już mówiliśmy. Nie ma jakichś szczególnych i osobnych metod propagowania go. Raczej pomagamy tym, którzy zdecydowali się przyjąć któryś z naszych projektów. Ruch propagują sami ludzie. Ktoś zetknął się z jakąś formą pracy, spodobała mu się, oddała mu jakąś przysługę — dlaczego nie miałoby to pomóc innym?

Ruch dla Lepszego Świata, jeżeli pozostanie wierny swoim za-

łożeniom, może oddać Kościołowi olbrzymią przysługę. Nie oznacza to jednak, że tylko ten Ruch może wykonać tę pracę; wcześniej czy później zrobiliby to inni. Kościół, to *Ecclesia semper reformanda* — musi się stale odnawiać, jak tego zresztą żąda Sobór.

Rozmawiała: **Anna Witalis**

MODLITWA ZAMIESZCZONA W LISTACH NOWOROCZNYCH DO CZŁONKÓW RUCHU

Nie będę się obawiał nikogo na świecie,
Będę się bał tylko Boga.
Wobec nikogo nie będę miał złej woli,
Nie poddam się niesprawiedliwości,
Obojętnie skąd by przyszła.
Będę zwyciężał błąd przez prawdę,
A opierając się złu, nie będę się uchylał
przed żadnym cierpieniem.

Gandhi

Ojciec François Créac'h jest członkiem zgromadzenia Misjonarzy Ducha Świętego w Paryżu. Jest Bretończykiem. Od wielu lat wykłada teologię i filozofię w seminariach swojego Zgromadzenia. Pełnił także funkcję rektora Wyższego Seminarium Duchownego tegoż Zgromadzenia w Zairze, potem — w Rzymie.

Przed kilku laty włączył się w prace francuskiej Grupy Promotorów „Eglise pour le Monde” (wersja francuska międzynarodowego „Movimento per il Mondo Migliore”). Wkrótce wybrany został do Międzynarodowej Grupy Refleksji i Animacji.

STANISŁAW CICHOWICZ

EST MODUS IN REBUS (III)

DETERMINIZM I INDETERMINIZM...

...Są to dwie skrajne próby podejścia do całości (w umiarkowanej wersji — do części) ludzkich doświadczeń oraz ich przedmiotów. Są więc z gruntu filozoficznymi próbami, skoro od czasu Talesa z Miletu, legendarnego inauguratora filozofii jako takiej zawsze filozofom chodziło o całość, zawsze u podstawy ich rozszczeń znajdowało się to założenie, iż całość wszechrzeczy jest możliwa do ogarnięcia ludzkim rozumem; jeszcze dziś, w XX stuleciu słyszy się, że istotnym znamieniem filozofowania jest rozpatrywanie części zawsze wraz z całością (Paul Gitton). Zgoda. Właśnie w sporze między deterministami a indeterministami jest widoczne dobrze u jego podstawy to przeświadczenie o możliwości przejścia od części do całości, o możliwości logicznego sądu o ustroju tej ostatniej. Takie przypuszczenie nie wymaga przebadania? Takie założenie nie domaga się uprawomocnienia? Każda istotnie filozoficzna próba będzie projektem całkującym, nie każda jednak będzie projektem udanym, zwłaszcza gdy chodzi w nim o całość wymykającą się projektowanemu ujęciu.

Obecne dwudzieste stulecie naszej ery jest czasem powściągliwości filozoficznej a zarazem zwielokrotnionego myślowego napięcia. Nie tylko świat polityki — zwłaszcza w drugiej połowie tego wieku — uległ licznym podziałom; również świat ekonomii, świat etyki, religii, sztuki i nauki... W tym stuleciu zaiste filozof musi wykazać się uwagą podzielną. *Sacrum* i *profanum*, kultura i natura, zbiorowość i jednostka oraz krocie innych rzeczy każą mu zastanawiać się nad sobą razem i osobno, w całości i w części.

Myśleć dwa naraz, myśleć spójnie to, co jest rozłączne było od początku powołaniem filozofa. Podzielne myślenie, zdwojone słowo, spotęgowane istnienie — tym jest filozofowanie dla filozofujących ludzi. I tym było dawniej — zapewne — dla deterministy oraz indeterministy, i to tak bardzo — bodaj — zaogniało ich spory.

Były oczywiście nieporozumienia; im sprzyjała niejednorodność płaszczyzn, na których spór prowadzić chciała każda strona; oscylowano między całością a częścią, przyrodą a człowiekiem, poznaniem a działaniem, sądzeniem a chceniem... i między członami wielu innych jeszcze różnic. Nie te nieporozumienia sprawiły, iż toczył się ten spór przez wieki całe; po prostu spierano się o tajemnicę istnienia, która nie pierwszy raz w dziejach ludzkości powodowała różnice zdań. O tajemnicę, nie o zagadkę; zagadka po jej rozwiązaniu uspokaja, tajemnica broniąc się przed rozwiązaniem jątrzy. Determinista mniemał, że w tę tajemnicę wniknął, indeterminista różnie... zależnie od tego, jaką postawę ontologiczną, gnozeologiczną i metodologiczną zajmował; gdy jest agnostykiem, z reguły powściąga filozoficzne ambicje, podobnie kiedy w wieku XX dochodzi do głosu. W tym stuleciu śmiałe metafizyczne projekty należą do rzadkości i coraz mniej w wypowiedziach filozoficznych słyszy się metafizycznych słówek.

We współczesnych, encyklopedycznych albo słownikowych definicjach obu omawianych tu stanowisk brak tak często dawniej używanych, tak ogólnych kategorii jak „rzeczywistość” lub „przyroda”, jak „konieczność” i „przyczynowość” oraz odpowiednio „przypadek” lub „wolność”. Pojawiają się nowe terminy, za którymi często kryją się nienowe nawyki myślowe. Można przecież nie mówić nic o przyrodzie, konieczności i przyczynie i mimo to pokładać te same co dawniej nadzieje w takich pojęciach jak sytuacja, zdarzenie i jednoznaczna zależność. Zmiana litery nie zawsze świadczy o zmianie ducha wypowiedzi. Nadal pozostaje na metafizycznej płaszczyźnie, nawet jeśli unika metafizycznych wyrażeń, ten, kto pragnie wyrobić sobie pogląd na całość, do której sam jako jej część należy i o której zaledwie cząstkową zdobywa wiedzę za pośrednictwem rozmaitych nauk.

Współczesne definicje determinizmu i indeterminizmu, na użytek propedeutyczny robione, uwzględniają wszystkie te pułapki czy ich większość, zwłaszcza gdy je sporządzają jawni lub ukryci rzecznicy albo przeciwnicy definiowanych poglądów. Przede wszystkim nie mówi się w nich o wszechrzeczy, ale o wydzielonych dziedzinach przedmiotowych i o odpowiadających im takich czy innych teoriach. Oto dla przykładu hasło z *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej*. „Determinizmem” nazywa się tutaj pogląd filozoficzny przyjmujący istnienie jednoznacznej zależności pomiędzy zjawiskami, na mocy której każde zjawisko, każde zdarzenie jest jednoznacznie wyznaczone przez ogół charakterystyk sytuacji, w jakiej zachodzi; stąd teza: w tych samych warunkach zachodzą te same zjawiska. Jak widać, rozporządzający podobną definicją determinizmu jego zwolennicy mogą w sporze

ze swymi przeciwnikami korzystać do woli z dorobku współczesnych nauk; muszą jednakże za każdym razem powołać się w każdym konkretnym przypadku na „ogół charakterystyk sytuacji” formułowany przez daną teorię oraz na zespół podpadających pod nią „zjawisk” czy „zdarzeń” i wskazać w ślad za ową teorią wspomnianą „jednoznaczną zależność”. O tak postępujących deterministach jeszcze nie wiadomo, do jakiego ugrupowania należą: „skrajnych” czy „umiarkowanych”. Na zadane im zatem pytanie, czy te „sytuacje” ustanawiane przez różne teorie dla wydzielonych dziedzin przedmiotowych są w ten lub w inny sposób uzależnione jednoznacznie między sobą (tworząc sieć oplatającą całą rzeczywistość), o czym żadna z szczegółowych nauk nic przecież nie może powiedzieć, każdy z nich zapewne odpowie inaczej. Rozstrzygnięcie tej kwestii zależy bowiem od tego, czy podejmujący się go rozporządza ponad-naukowymi, a więc metafizycznymi racjami narzucającymi podobny „wszechzwiązek”, czy też powoła się na jakąś faktycznie istniejącą ogólną teorię rzeczywistości, wypracowaną przez jedną z najogólniejszych nauk, czy wreszcie poniecha rozstrzygnięcia nie mając do niego (powyżej wskazanych) podstaw pozostawiając najwyżej naukom przyszłości uzasadnienie skrywanych na razie przeświadczeń. Tenże ostatni przypadek byłby typowy dla naszych czasów z uwagi na to, że nie ma naukowej teorii pretendującej do najwyższej ogólności i formułującej twierdzenia nadające się do powszechnej ekstrapolacji. Tryb warunkowy użyty w powyższym zdaniu („przypadek byłby typowy”) oddaje również faktyczny stan umysłów; mało kto dzisiaj podnosi i rozstrzyga tę kwestię; prowadzący spór o determinację lub indeterminację ustroju rzeczy, jak się rzekło, zeszli z widowni publicznej do filozoficznego podziemia; albo odmienili zainteresowania (C.B.D.O.). I na tym koniec? Nie! *Est modus in rebus*.

Przekonanemu determiniście, czy należy do umiarkowanego czy do skrajnego ugrupowania, samo pytanie — o możliwość związku wszechrzeczy — wyda się stronnicze; takie pytanie może paść tylko z wrogiej strony, której antytezy aż rażą wtórnością wobec tez pierwotnych! Zajrzyjmy do *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej*. W odpowiednim haśle nazwie się „indeterminizmem skrajnym” filozoficzny pogląd właśnie negujący całkowite istnienie lub tylko możliwość poznania obiektywnych prawidłowości, na mocy których każde zjawisko byłoby jednoznacznie wyznaczone przez pewne inne zjawiska wcześniejsze; „indeterminizmem umiarkowanym” natomiast będzie pogląd dopuszczający istnienie lub możliwość poznania owych prawidłowości w pewnych tylko dziedzinach rzeczywistości a zaprzeczający im w innych. Otóż to! Determinista określa pozycje swego przeciwnika z najbardziej skrajnych wła-

snych pozycji, jakby sam nie mógł sobie pozwolić na jakiegokolwiek umiarkowanie, chociaż wymaga tego od niego nauki stan aktualny. Toteż w epoce, w której nauki mają taki prestiż jak w obecnej, popada w milczenie, by się nie ośmieszyć, lecz w głębi swej filozoficznej duszy czuje do swojego adwersarza zwykłą odrazę.

Albowiem indeterminista narusza wiarę deterministy w rozumną jedność przyrody i człowieka, rozbija w proch kamień węgielny, na którym ten z mozołem wznosi swą filozoficzną budowlę. Naruszenie wiary w rozumną jedność człowieka i wszechrzeczy, jak już wiemy, niszczy sens powołania filozoficznego. Determinista musi upierać się przy swych racjach, w przeciwnym razie odmówiłby sobie prawa do głosu. Może oczywiście zmienić język, może teraz publicznie rozpowiadać o powszechnej prawidłowości zjawisk i o możliwości pełnego jej poznania, może głosić „w tych samych warunkach zachodzą te same zdarzenia”. Indeterministą będzie każdy, kto mu na to odpowie: nie zawsze! I będzie dlań ktoś taki godnym pogardy subiektywistą lub relatywistą, irracjonalistą czy też agnostykiem. Wichrzycielem kary godnym, w każdym razie.

„Wszystko w miarę”, „na wszystko jest sposób”; tak mówi stara łacińska sentencja: *est modus in rebus*. Ta podwójna wskazówka dla myśli każe wyminąć to, co jest skrajnością w obu historycznych już stanowiskach od tak dawna tak nieprzejeźdźnianych wobec siebie. *Via media*, droga pośrednia kryje się za słówkiem *modus* mimo wieloznaczności albo właśnie dzięki niej wskazującym na coś, co przestrzegać należy przy rozpatrywaniu myślnie istnienia. A o nie przecież w sporze między determinizmem a indeterminizmem chodziło!

Stanisław Cichowicz

ERRATA DO ARTYKUŁU STANISŁAWA CICHOWICZA

Est modus in rebus (I) Między determinizmem a indeterminizmem... — nr 370—371 (9—10) 1985:

- s. 207, 7 wiersz od dołu
jest: zaślepienie w drugiej
powinno być: zaślepienie u drugiej
- s. 208, 6 wiersz od dołu
jest: uczynieniem własnej dziejowości
powinno być: uczynnieniem własnej dziejowości
- s. 210, 1—2 wiersz od góry
jest: o istnieniu kosmicznej osobowości
powinno być: o istnieniu kosmicznej osobliwości

PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY

Kiedy piszę te słowa, jest grudzień roku 1985. W Watykanie kończy się Nadzwyczajny Synod Biskupów, który został zwołany także po to, aby powtórzyć z mocą: „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 miałooby oddźwięku w ich sercu”. Te słowa Soborowej Konstytucji *Gaudium et spes* mam przed oczyma, kiedy przeglądając czasopisma z ostatnich tygodni i jeszcze dalej sięgając wstecz myślę o milionach ludzi, którzy umarli z głodu w Afryce, o niezliczonych ofiarach kataklizmów, którym w części może można było zapobiec, o milionach uchodźców w Azji, o trzęsieniach ziemi i wybuchach wulkanów, o straszliwych wojnach, o chorobach, których nikt nie leczy, o tych, którzy będąc w więzieniu są mi szczególnie bliscy.

W listopadzie, w Genewie, spotkali się przywódcy dwóch największych mocarstw świata. W niezliczonych czasopismach pojawiły się głosy, które z różnym natężeniem, ale jednak dosyć zgodnie wyrażają nadzieję, że trochę oddaliła się od świata groźba nuklearnej zagłady, a także zimnej wojny, z której wiele dobrego nie wynika. Zwiększyła się też może szansa rozwiązania niektórych lokalnych konfliktów.

W Afryce, w krajach najbardziej dotkniętych suszą spadł deszcz. Wielu ludziom uratuje on życie — jak ratuje życie międzynarodowa solidarność wobec dotkniętych klęską. Są społeczeństwa, które dają jej godne podziwu dowody. I są ludzie, którzy dają tej solidarności dowody heroiczne. Jak Matka Teresa z Kalkuty.

Często jednak, najczęściej zapewne jesteśmy wobec ogromu nieszczęścia, nędzy, zła, nawet zbrodni — bezsilni. Albo prawie bezsilni. Jak ci chłopcy z okolic Trebłinki, którzy uprawiali swoje pola — a więc żyli jakby normalnie także wtedy, gdy w Treblinie dokonywał się jeden z aktów zagłady narodu żydowskiego — z wyroku hitlerowskiego reżymu, gdy ten reżym podbił większą część Europy. Bezsilność nie jest oczywiście niczyją winą — bezsilność wobec dokonywanej prawie w zasięgu wzroku zbrodni jest strasznym doświadczeniem, które oby nam było oszczędzone. Ale

w dzisiejszych czasach, w czasach radia i telewizji, gazet i satelitów nasz wzrok sięga daleko. Nawet kiedy nie widzimy z naszych okien pociągów z ludźmi jadącymi na zagładę i nie dociera do nas dym z krematoryjnych pieców — to jednak przychodzą momenty, kiedy poznajemy gorzki smak bezsilności. A także, kiedy przez wymuszoną lub po części zawinioną obojętność zdobywamy sobie prawo do tak zwanego normalnego życia. Mamy szczęście, jeśli nie padnie na nas wzrok umierającego z głodu — bo jest nam wtedy jednak trudniej, choć nie jesteśmy winni sytuacji tamtego, zjeść nasz normalny, skromny posiłek. Mamy szczęście, jeśli nie padnie na nas wzrok prowadzonego na śmierć. Bo jednak jest nam wtedy trudniej normalnie żyć.

Lanzmann, reżyser filmu *Shoah* zdobywa się na taką niedelikatność, że w naszym kierunku, dziś żyjących widzów, w pewnej mierze wszystkich bez wyjątku, bez względu na narodowość, bez względu nawet na to, w jakiej mierze sami byli ofiarami, w naszym kierunku, na nas żywych kieruje spojrzenie tamtych umierających. Czytelnicy tego „Przeglądu” zechcą mi wybaczyć, że nie będę tutaj cytował żadnych wypowiedzi z olbrzymiej dyskusji, jaka przetoczyła się przez prasę w związku z tym filmem.



Trzęsienie ziemi w Meksyku spowodowało śmierć tysięcy ludzi. W tym wielu dzieci. W Kolumbii wybuch wulkanu zgładził miasto. W kolejnych, głośniejszych atakach terrorystycznych został zamordowany starzec na inwalidzkim wózku, przypadkowi przechodnie; śmierć kolejnych ofiar porwanego samolotu wprowadzała zabójców w euforię. Zabójstwo bezbronnego inwalidy czy wybuch wulkanu stawia te same, nieuniknione pytania.

„Nie ma łatwych odpowiedzi — czytamy w artykule redakcyjnym „The Tablet” (28.IX.1985). Tradycyjna teologia tłumaczyła zło moralne jako produkt uboczny, który rodzi się z faktu istnienia ludzkiej wolnej woli. Rzeczywiście trudno jest sobie wyobrazić świat, w którym ludzie byłiby wolni, i w którym jednocześnie nie byłoby żadnych złych czynów. Ludzkie doświadczenie przemawia za istnieniem wolnej woli silniej niż wątpliwości wyrażane przez filozofów. Ale oczywiście można sobie wyobrazić, że świat byłby całkiem inny niż jest, choć wtedy nie byłby światem, jaki znamy.

Można także powiedzieć, że kataklizmy naturalne są pewnego rodzaju momentami próby, pozwalającymi na ukazanie się głębi ludzkiego współczucia i wielkości heroizmu. Tak się może zdarzać (...) Ale mogą one także prowadzić ofiary na dno zgorzknie-

nia, do utraty wiary. Są zawsze dla wiary religijnej wyzwaniem... Teoria ewolucji w sposób oczywisty przychodzi teologom z pomocą. Rozważania Teilharda przedstawiają w nowej perspektywie Pawłową wizję całego stworzenia, zmagającego się, jak w bólach porodu, aż do ujawnienia się sensu, w którego sercu znajduje się ludzka egzystencja. Świat nie jest skonstruowany jak zegar, który wymaga tylko nakręcania od czasu do czasu. Proces kształtowania się ciągle ma miejsce, i zostaje zachowana pewna autonomia uczestniczących elementów, zarówno ludzkich istnień, jak i płyt kontynentalnych... Ale w ten sposób zostaje tylko zarysowany kontekst odpowiedzi, a nie jej treść... Byłoby może bardziej uczciwie odpowiedzieć, że pytanie nie ma rozwiązania, gdyby nie to, że umysł ludzki nie daje się tym zaspokoić i próbuje widzieć także w ciemności.

Przede wszystkim więc człowiek wierzący musi przyznać, że wobec takich okropności częścią jego reakcji jest ślepa wiara. „Choćby mnie zabił, jeszcze będę w Niego wierzył”, mówi Hiob. Opowiadają, że taka była postawa rabinów w Oświęcimiu, którzy wytoczyli Bogu oskarżenie, rozpatrywali sprawę najszczegółowiej i ze wszystkich stron, uznali Boga winnym, a potem powiedzieli: »Chodźmy się teraz modlić«. Gdy cierpienia Hioba doszły do szczytu, Bóg odpowiedział mu »z wichrowej burzy«. Nie Hioba rzeczą jest pytać Boga. To Jego rzeczą jest pytać Hioba.

W obrębie tego stanowiska musi odnaleźć się sposób na stawanie wobec cierpienia. To Grecy, a nie chrześcijanie rozwinęli pogląd, że »cierpieć to uczyć się«, że w każdej tragedii jest zawarte objawienie. Każda z wielkich religii ukazuje drogi zmagania się z cierpieniem. Niesłuszne jest uważać, że istnieje chrześcijańskie rozwiązanie tego problemu... Ale istnieje chrześcijańska droga, która wiąże cierpienie z odkupieniem — w pewności, że Chrystus nie prowadzi nas »przez żadne ciemne komnaty, przez które sam przedtem nie przechodził«.

Mogą istnieć straszliwe ciemności — i wiele sytuacji z naszych czasów na ich istnienie wskazuje. I ciężko jest wgłębiać się w nie i zarazem zachowywać przekonanie, że w końcu jednak »wszystko będzie dobrze, i wszystko do dobrego prowadzi«. Ale kiedy Juliana z Norwiche mówiła tak, nie miała na myśli żadnego wyrachowania, a tylko to, że tajemnica dobra przewyższa dzieło zła i wskazuje na rzeczywistość innego świata”.



Listopadowy numer „L'Actualite religieuse dans le monde” jest wydaniem specjalnym, z podtytułem: *Od Soboru do Synodu*. Z

niezmiernie ciekawej rozmowy, jaką Jean-Pierre Manigne OP przeprowadził z obserwatorem prawosławnym, który wzorem starożytnych mnichów zachowuje anonimowość, przytoczę tutaj te zdania: „Według mego najgłębszego przekonania, katolicyzm i prawosławie nie stoją na zewnątrz siebie: z perspektywy historycznej i prawno-kanonicznej z pewnością tak, ale nie z perspektywy duchowej (...) To, co katolicyzm rzymski może przynieść prawosławiu, to najpierw, w najgłębszym tego sensie, misterium Rzymu. Istnienie tego misterium Rzymu poświadcza niepodzielony Kościół epoki patrystycznej. Misterium służy jedności, związane z męczeństwem. Apostołowie Piotr i Paweł, a potem pierwsi biskupi Rzymu byli męczennikami. Prawosławie musi objąć to misterium.

Potem, ściśle z męczeństwem związana, istnieje historyczna odpowiedzialność chrześcijan. Katolicyzm rozwinął bardzo silne poczucie tej historycznej odpowiedzialności w jej wymiarze etycznym. Profetyczne, prorocze zaangażowanie się Papieża jest jednym z głównych elementów intuicji tego człowieka, którym jest Jan Paweł II.

Dalej wreszcie jest misterium Krzyża. Sądzę, że Zachód bardzo dużo nad misterium Krzyża medytował. W sztuce Zachodu wyraża się medytacja nad misterium Krzyża, której bym osobiście nie lekceważył w imię kontemplacji ikony. Kiedy prawosławni mówią o przebóstwieniu, o chwale, trzeba słuchać z wielką uwagą. Jedynym kryterium przebóstwienia jest Krzyż. To, co pod znakiem Krzyża przeżyli wielcy święci Zachodu, ma najdonioślejsze znaczenie.

Bo to, co katolicyzm powinien przynieść prawosławiu, a prawosławie katolicyzmowi, to swą świętość, swoją tradycję świętości.

Praca teologów jest nieodzowna. Ale aby mogła zostać przywołana, potrzeba duchowej odnowy. Ludzi, ludzi młodych interesuje to, »czy życie ma sens?«, »co my tu robimy w tej bezkresnej, kosmicznej przestrzeni?« »czy jesteśmy zupełnie samotni, zagubieni, osieroceni?«, »co jest u podłoża wszystkiego? nicłość? miłość?«, »jak można mówić o Bogu?«. Śmierć, miłość, miłość silniejsza od śmierci czy śmierć silniejsza od miłości? I dalej misterium Zmarwychwstania i misterium Trójcy Świętej, jako źródła wszelkiej miłości! To o tych rzeczach mówiąc, to nimi żyjąc, rozwijając twórczą duchowość tworzymy nowy dynamizm”.



Kończy się właśnie rok 1985, ogłoszony Międzynarodowym Rokiem Młodzieży. „Concilium” (nr 201, 1985) poświęciło sprawom młodzieży cały numer. Z podtytułem: *Bez przyszłości?*. We wstępie redakcyjnym (J. Coleman i G. Baum) czytamy: „Różne ankiety socjologiczne w rozmaitych państwach uprzemysłowionych ukazują, że młodzież nie jest swojej przyszłości pewna. Z ankiety holenderskiej wynika, że połowa spośród mających mniej niż 21 lat nie jest w stanie wyobrazić sobie optymalnego a nawet szczęśliwego biegu wydarzeń w przyszłości, wobec zagrożeń jakie niosą zbrojenia nuklearne i dewastacja ekologiczna. Według sondażu przeprowadzonego przez angielski dziennik »The Observer« większość młodych ludzi pomiędzy 15 a 18 rokiem życia uważa, że Wielka Brytania w ciągu dwudziestu nadchodzących lat stanie się krajem o wiele gorszym niż obecnie, społeczeństwem przemocy, obojętności a może społeczeństwem martwym. Panuje pesymizm. Wojna jądrowa uważana jest za najciemniejszą chmurę na horyzoncie... Charakterystyczne, że na drugim miejscu po groźbie wojny nuklearnej rysuje się zagrożenie bezrobociem”. I dalej, „Bez względu na ogromne skądinąd różnice pomiędzy Europą Wschodnią i Zachodnią, w obydwu blokach występują statystycznie znaczne, w ciągu ostatnich dziesięciu lat, tendencje wzrostu wśród młodzieży przypadków alkoholizmu, narkomanii, samobójstw i przestępczości, z jednocześnie rosnącą tendencją do odsuwania się od zaangażowania politycznego lub społecznego. Statystyki te zdają się wskazywać na rosnącą tendencję do kryzysu poczucia sensu”.

W liście pasterskim biskupów kanadyjskich (1983) poświęconym problemom kryzysu ekonomicznego czytamy: „Stwarzając sytuację permanentnego bezrobocia, doprowadza się do tego, że coraz większa część społeczeństwa składa się z ludzi, których poczucie godności zostaje bezpośrednio zagrożone. Istnieje bowiem tendencja do traktowania ludzi jako bezosobowych sił, nie mających żadnego znaczenia, poza funkcją jaką pełnią w gospodarce kraju”.

Budapeszteński socjolog Miklós Tomka, w artykule poświęconym niektórym aspektom sytuacji młodzieży w swoim kraju cytuje najpierw tekst z „Ifjusági Szemle” („Przegląd młodzieżowy”, 1983, 4, 17—26): „Z punktu widzenia możliwości pracy sytuacja młodzieży w latach osiemdziesiątych charakteryzuje się licznymi i ostrzejszymi konfliktami. Z tego powodu niemała część młodzieży staje wobec utraty wszelkich perspektyw na przyszłość, co pociąga za sobą głębokie konsekwencje w sferze świadomości, stylu życia i postaw politycznych młodych ludzi”. I dalej Miklós Tomka pisze: „Na Węgrzech nie ma bezrobocia, ale trudno jest znaleźć pracę odpowiadającą wykształceniu, albo w miejscu zamieszkania... Absolwenci uniwersytetów zmuszeni są coraz częściej

podejmować się prac, nie wymagających wykształcenia uniwersyteckiego. Równolegle robotnicy wykwalifikowani prac nie wymagających kwalifikacji... Innym elementem stanowiącym ważną przeszkodę w ułożeniu sobie życia stanowi kryzys mieszkaniowy. Pokoje sublokatorskie kosztują od osoby tyle, ile wynosi 50 do 120% przeciętnych zarobków początkującego pracownika... Cena zakupu mieszkania o powierzchni 60 m² jest 200 do 250 razy wyższa niż przeciętna pensja... Wskaźnik rozwodów wzrasta bezustannie od 1960 roku i potroił się w ciągu ostatnich dwudziestu lat ... Najczęstszą reakcją nie jest sprzeciw, ale poczucie bezsilności i ucieczka w sferę prywatności”.

W artykule Michaela Warrena czytamy: „W Stanach Zjednoczonych wskaźnik samobójstw białych chłopców, w przedziale wieku od 15 do 19 lat pomiędzy 1950 a 1978 wzrósł od 6,6 do 20,8 promila. W tym samym przedziale czasu ilość zabójstw w obrębie wszystkich należących do tego przedziału wieku uległa podwojeniu”. Choć trudno jest naturalnie wskazywać na bezpośrednie związki przyczynowo-skutkowe, które objaśniałyby tę statystykę, tytuł artykułu wskazuje na pewien element klimatu zagrożenia przyszłości. Brzmi on mianowicie: *Młodzi wobec groźby nuklearnej*. O duszpasterstwie młodzieży nasz autor powiada: „W przeszłości wychowanie religijne kładło szczególny akcent na pozyskanie akceptacji młodych, na przełamanie ich oporów i jednocześnie dodanie odwagi. Wszystko to jest naturalnie ze sobą związane. Bo wiedzieć, czemu się trzeba sprzeciwiać, to zarazem wiedzieć co trzeba wspierać. ... Nie ma prawdziwej nadziei chrześcijańskiej bez spojrzenia w oczy złu, bez decyzji sprzeciwiania się mu z całych sił i bez złożenia ostatecznego zwycięstwa w ręce miłosiernego Boga, który nie pozwala, aby ostatnie słowo miała niesprawiedliwość”.

7 grudnia 1985

Krzysztof Śliwiński

METAFIZYKA OSOBY I WARTOŚCI

SESJA NAUKOWA POŚWIĘCONA MYŚLI JANA PAWŁA II

Kraków 16—17 listopada 1984

W dniach 16—17 listopada 1984 obradowała w auli Uniwersytetu Jagiellońskiego sesja naukowa poświęcona myśli Jana Pa-

wła II — Karola Wojtyły. W skład komitetu honorowego sesji weszli: Rektor UJ prof. Józef Gierowski, Metropolita Krakowski ks. Kardynał Franciszek Macharski, [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 6 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)] ks. bp Marian Jaworski oraz Senior Senatu UJ prof. Franciszek Ślawski. Sesję przygotowali prof. Wojciech Bartel oraz doc. dr Władysław Stróżewski.

W sesji tej było coś niezwykle podnoszącego na duchu. Słowa, które padały z katedry, były nie tylko rzetelne naukowo i odpowiedzialne, ale skąpane w jakże rzadko spotykanej atmosferze moralnej czystości i moralnej prawdy. Można powiedzieć, że aula Uniwersytetu Jagiellońskiego stała się na przeciąg tych dwu dni swoistą „przestrzenią sakralną”, a zarazem głęboko ludzką, pełną zarówno ciepła, jak troski o najwyższe wartości, kulturę i jasność myślenia. Jest oczywiste, że ta przestrzeń była wyznaczona przez osobowość Jana Pawła II, przez to, czym jest on dla świata, ale także przez to, czym był i jest dla nas, przede wszystkim jako myśliciel i jako poeta. To właśnie myśl Jana Pawła II — nade wszystko myśl filozoficzna, ale także teologiczna — była tu przedmiotem namysłu; myśl na wskroś samodzielna, a zarazem zakorzeniona w najlepszych tradycjach zarówno klasycznej, jak nowożytnej (Kant) i nowoczesnej (Scheler) filozofii. To doprawdy niezwykle, że ten Papież, sam w sobie jako Papież tak wybitny i do tego Polak (to niezwykle nie tyle samo w sobie, ile dla nas) jest równocześnie tak ważnym myślicielem i do tego poetą o dużym ciężarze gatunkowym.

Udział w sesji autora tych słów był bardzo wybiórczy, na wyrwki, ale nawet ten materiał, który miałem do dyspozycji, okazał się za obszerny i postanowiłem ograniczyć go do zagadnień dotyczących jedynie głównego trzonu myśli filozoficznej i teologicznej Jana Pawła II. Pominę więc całkowicie bardzo interesujące referaty, takie jak prof. Gryglewskiego *O starzeniu się* czy dra Dylewskiego — *Człowiek i miasto*. Nawet jednak z tego głównego trzonu nie było mi danym słyszeć odczytu ks. bpa rektora Jaworskiego *Wartości moralne u podstaw kultury humanistycznej* ani odczytu ks. prof. Stycznia. Dzielę się więc tym, czym podzielić się mogę.

Wstępne przemówienie p. Rektora prof. Józefa Gierowskiego otwierające sesję wskazywało na racje zorganizowania tego sympozjum. Papież jest człowiekiem, którego rola w dzisiejszym świecie jest zasadnicza: jest jedynym może budzicielem sumień, a zarazem jednym z niewielu, ale najważniejszym z ludzi, którzy pozwalają wierzyć w wagę czynnika moralnego i religijnego w

świecie, w którym coraz bardziej liczy się naga, brutalna siła. Otóż ten Papież pochodzi z Polski i to z Krakowa; został przy tym — co tutaj kluczowe — uformowany przez Uniwersytet Jagielloński, z czego jest dumny i co podkreśla — mówił o tym przede wszystkim podczas nadawania Mu doktoratu *honoris causa* podczas drugiej pielgrzymki do Polski w 1983 roku. Należy on do takich ludzi jak Kopernik, św. Jan Kanęty, Kochanowski czy Kołłątaj, którzy będąc wychowani przez Uniwersytet Jagielloński nie tylko roznieśli jego sławę, ale przede wszystkim budowali kształt intelektualny i moralny Europy. Budowali go wnosząc do skarbcza kultury europejskiej specyficzne cechy polskiej umysłowości: zaufanie do rozumu i przekonanie o konieczności przewagi perswazyj nad nagą siłą, tolerancję, zaufanie do mądrze stanowionego prawa. Wszystkie te cechy, ogromnie pogłębione w wymiarze religijnym, niesie teraz Papież w świat, rozprzestrzeniając w ten sposób jak nigdy dotąd, właściwości wyniesione z krakowskiej Wszechnicy i przyczyniając się do zapładniania nimi wszystkich niemal narodów świata. Papież uformowany przez mocne przekonanie o związku rozumu i mądrej miłości stawia również przed nauką program zakorzenienia jej i budowania przez nią cywilizacji opartej na wolności, sprawiedliwości i miłości. W tym świetle musimy zapytać sami siebie: co robimy, by przesłanie Papieża wprowadzać w życie, by życie w Polsce było oparte na mądrości i miłości? Musimy mieć maksymalne poczucie odpowiedzialności, zdawać sobie sprawę, że w pewnym porządku wszystko zależy od nas. Ojciec św. oczekuje od nas ni mniej ni więcej tylko heroizmu — w tym wypadku, heroizmu ludzi nauki, których najwyższą wartością jest prawda. Ważne jest, by posłanie Ojca św. było nieustannie między nami obecne. Stąd potrzeba i waga tego sympozjum, by rozumienie myśli Ojca św. nieustannie pogłębiać i ukazywać jej aktualność właśnie teraz, *hic et nunc*, a zarazem w perspektywie tego, co „wieczne” w myśli europejskiej. Trzeba przyznać, że przemówienie p. Rektora Gierowskiego nie tylko postawiło przed sympozjum pewien program, ale ustaliło od razu jego wysoki poziom.

Najpierw jest człowiek: to on myśli, działa, tworzy i to dla niego w końcu przeznaczona jest wszelka myśl, działanie, tworzenie. Dlatego dobrze, że pierwszym odczytem były wspomnienia prof. Ulewicza z lat studenckich, w czasie których był kolegą Karola Wojtyły. We wspomnieniu tym pojawiła się sylwetka młodego intelektualisty, poety, aktora i — przyszłego księdza, jego bogactwo wewnętrzne rozwijane w skupieniu, w dyskrecji, w umiejętności korzystania z czasu i nade wszystko — w modlitwie. Uderza harmonia tej osobowości, która rozwijała się nie

tylko na wielu polach twórczej działalności, ale także w działalności wspólnotowej: w Sodalicii Mariańskiej, w Bratniaku, w teatrze, w „Unii” — organizacji byłych studentów w czasie okupacji. U Papieża — dodajmy nie na konto prelegenta — ma się do czynienia w sposób uchwytny i możliwy do opisania z fenomenem dojrzewania w znaczeniu ciągłego procesu wzrostu. Był on naprawdę od początku osobowym podmiotem: tożsamym, a zarazem rozwijającym się twórczo — a raczej może stającym się coraz bardziej sobą, gdyż twórczo się rozwijającym z czegoś, co jednak od początku było bogactwem tego samego niezwykłego, niepowtarzalnego, jednostkowego człowieka. Zastanawiające jest, w jakiej mierze myśl nawet bardzo obiektywistyczna portretuje wnętrze, styl bycia myśliciela. Hermeneutyka od dawna zwraca uwagę na rolę tzw. przedrozumienia, czyli pewnych „uprzedzeń”, od których żaden myśliciel nie jest wolny. Czyż Papież w swojej wizji człowieka poddającego się kontroli refleksji i skierowanego na obiektywną Prawdę, zdolnego do konsekwentnego budowania swojego charakteru i dysponowania sobą a zarazem zdolnego do miłości, nie kreśli w jakiejś mierze swojej własnej sylwetki?

Następne odczyty w ciągu tych dwu dni „atakowały” głównie to co w myśli Papieża najważniejsze i najwybitniejsze: jego koncepcję człowieka, zawartą przede wszystkim w *Osobie i czynie*, a także w tzw. audiencjach środowych oraz w encyklikach; oraz poetycką wizję ojczyzny, zarysowaną w poematach *Myśląc Ojczyzna...*, *Stanisław* i poemacie o św. Weronice *Odkupienie szuka Twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi*. Inne referaty, jakkolwiek na ogół znakomite i ważne, stanowiły w stosunku do tego centrum pewne obrzeże, peryferie.

Czy myśl Papieża jest przede wszystkim teologiczna, czy przede wszystkim filozoficzna? Czy w dziejach myśli „zostanie” nade wszystko jako teolog czy jako filozof? Jest to pytanie dość retoryczne, można jednak powiedzieć co najmniej tyle: jego teologia wspiera się na niezwykle silnej bazie znakomitej, wnikliwej filozofii człowieka, która byłaby sobą — ogromnie zapładniającym tworem umysłowym — nawet gdyby jej autor nie był ani teologiem ani tym bardziej Papieżem. A jednak jako Papież jest on nade wszystko teologiem i jego posłanie do świata ma charakter przede wszystkim — w szerokim sensie — teologiczny. Może więc najpierw kilka słów o referatach poświęconych teologicznej wizji człowieka u Papieża.

Prof. Kurt Krenn z Regensburga mówił o koncepcji człowieka zawartej w encyklikach papieskich, przede wszystkim w *Redemptor hominis* i *Dives in misericordia*. Według prelegenta nie da się

nauki Jana Pawła II odczytać wyłącznie z perspektywy chrystologicznej, z perspektywy historii Jezusa Chrystusa. Dla myśli Papieża istotne jest połączenie Odkupienia z Początkiem, Stworzeniem: Odkupiciel jest równocześnie stwórcą, Bogiem-Stwórcą z nicości świata i człowieka — nawiasem mówiąc, jakże tu nie pomyśleć od razu o skutkach filozoficznej formacji Papieża i jego związków z metafizyką tomistyczną, dla której pojęcie istnienia jest tak kluczowe! Ale to Odkupiciel pokazuje dopiero, objawia w pełni, najgłębsze *ratio* stworzenia, jaką jest miłość, której Bóg jest wierny poprzez historię. To jest właśnie najgłębszy sens historii — objawienie Początku: Odkupienie to jest *die volle Offenbarung des Anfangs*, pełne objawienie Początku. W objawieniu tym odsłania się pełna prawda o Bogu i o człowieku: Bóg jest podmiotem, duchem, podmiotem miłości i działania, a człowiek? Człowiek jest tym, kim Bóg go stworzył od początku: obrazem i podobieństwem Stwórcy i dlatego najwyższą w porządku stworzenia wartością.

Wartość ta i prawda, a zarazem jedyny i rzeczywisty sens historii, została objawiona dzięki Bożemu miłosierdziu jakim jest Odkupienie — oto najgłębsze znaczenie *Dives in misericordia*. Odkupienie to nie tylko przywrócenie na powrót utraconej przez grzech wartości człowieka; to również objawienie, że wartość człowieka, pomimo grzechu i wszelkich katastrof wciąż trwa i właśnie nie została do końca zagubiona, ponieważ jej korzenie tkwią w Stworzeniu i w nieustannym uczestnictwie w tym stworzeniu — Bóg jako Stwórca jest wierny podstawowej prawdzie o człowieku, jaką jest bycie obrazem Stwórcy. W ten sposób fundament dokonanego w historii Objawienia znajduje się poza historią i najgłębszym sensem dziejów jest ostatecznie objawienie owego pozahistorycznego korzenia człowieczeństwa. Zarazem jednak jest to objawienie wierności Boga sobie i człowiekowi poprzez dzieje: miłosierdzie Boże to nade wszystko doświadczenie tej wierności, która pomimo grzechu doprowadza do odsłonięcia na powrót zaciemnionej przez brak miłości „istoty początku”: człowieka jako obrazu Boga. Odkupienie to zatem odnalezienie człowieka, odnalezienie jego tożsamości.

Tak więc w perspektywie myśli Papieża cały sens Objawienia jest nakierowany na człowieka, na prawdę o nim. W świetle tego Objawienia każdy człowiek jest pełną realizacją człowieczeństwa, każdy jest jedyny i bezcenny. To pociąga za sobą pewne prymaty praktyczne i ostatecznie nową wizję cywilizacji: cywilizację, w której osoba jest ważniejsza niż rzeczy.

Nawiązaniem do tego bardzo interesującego odczytu było wystąpienie prof. Carlo Cafarra z Rzymu, poświęcone antropologii

teologicznej Papieża zawartej w tzw. audiencjach środowych. Prof. Cafarra postawił na wstępie trzy pytania pod adresem tej antropologii:

1) czy możliwa jest antropologia w świetle „Początku”, to znaczy budowanie wiedzy o człowieku w oparciu o wizję „idealną”, sprzed upadku, taką, jak zarysowana jest w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju?

2) skoro to co przynosi Chrystus jest nadprzyrodzone, a nie przyrodzone, to czy adresuje się to do wszystkich ludzi, czy tylko do chrześcijan?

3) czy możliwe jest wintegrowanie dziejowości, a więc pewnej „faktyczności” w to, co w człowieku niezmiennie, w *immutabile humane*?

W odpowiedzi na te pytania prelegent przypomniał doktrynę św. Tomasza o *revelabile* i *revelatum*. Doktryna ta mówi, jak wiadomo, *primo*: że to, co było *de facto* objawione, mogło być objawione, było potencjalnie „objawialne”, *secundo*: że istnieją prawdy, które są znane przez rozum, ale mogą być zinterpretowane i oświecone przez wiarę. Znaczy to, że w myśli tomistycznej wszystko jest *revelabile* i z tego powodu może stanowić przedmiot jednej nauki, *sacra doctrina*, w której to, co nadprzyrodzone i to, co przyrodzone nie stapiając się w jedno tworzą przecież harmonijną całość, ponieważ stanowią jakby rekonstrukcję jednej prostej wiedzy, którą Bóg ma o całokształcie rzeczywistości.

W audiencjach środowych Papież mówi o doświadczeniu w sposób istotny ludzkim, to znaczy należącym do istoty człowieka — jest to, inaczej mówiąc, doświadczenie, w którym odsłania się rozumowi ludzkiemu prawda o człowieku. Ale zarazem prawda ta, czy prawdy, może być oświecona przez objawienie początku, w świetle wiary, tak że prawda o człowieku staje się głębiej zrozumiała, pełniejsza. Tak więc Papież buduje swoistą metodologię integracji, analogiczną do tej, którą stosował św. Tomasz, ale zarazem różną, oryginalną. Owa „antropologia w świetle Początku” jest *primo*: prawdą o człowieku, *secundo*: prawdą, która może znać przez doświadczenie, a więc przeżycie człowieka, *tertio*: prawdą myślaną w świetle Początku. Jest to więc metoda unikająca zarówno „separatyzmu”, oddzielającego rozmyślnie i arbitralnie to, co filozoficzne i to, co teologiczne, jak i „immanentyzmu”, w którym to, co przyrodzone jest, by tak rzec, wessane przez to, co nadprzyrodzone i z niego z rzekomą koniecznością wyprowadzone.

Prof. Cafarra wyróżnił dwie zasadnicze cechy konstytutywne tej antropologii:

1) Jest to antropologia stworzenia. Mówi ona o tym, że człowiek nie może być rozumiany bez Początku, czyli bez faktu bycia stworzonym. Znaczy to, że być człowiekiem, to być sobie samemu już danym, a więc być *darem*. Jeszcze głębiej znaczy to odnaleźć siebie jako owoc stwórczej miłości. Miłość jest tu podstawą rzeczywistości.

2) Jest to antropologia dawania siebie innym. Z faktu, że jestem darem Boga wynika, że powinienem być darem dla innych, dawać siebie. Symbolem tej strony antropologii Papieża jest idea nagości, która oznacza otwartość, wolność, a zarazem intymną bliskość, miłość, bez której nie ma prawdziwego daru.

Jeżeli w antropologii Jana Pawła II człowiek może być darem dla drugiego, to dlatego, że jest w stanie rozpoznać Boga jako Boga i rozpoznać siebie jako dar — w tym rozpoznaniu dokonuje się akt podstawowej „sprawiedliwości wobec Boga”. Tak więc antropologia audiencji środowych jest ostatecznie „hermeneutyką daru”, w której to co ludzkie splata się z tym, co boskie w nierozdzielnej całość. Nie ulega wątpliwości, że antropologia ta adresuje się *de iure* do wszystkich ludzi, do wszystkich tych, którzy są otwarci na zawarte w Piśmie św. treści wzbogacające wiedzę o człowieku i byłiby gotowi go widzieć w perspektywie hermeneutyki daru. Inna rzecz — nasuwa się myśl — czy *de facto* nie jest do tego potrzebna jakaś fundamentalna, choć niekoniecznie *explicite* rozpoznana przez siebie wiara, która umożliwiałaby w ogóle zrozumienie człowieka jako daru; gdyż dar zakłada Tego, który daje, a więc nie tylko „Pierwszą Przyczynę”, ale Boga miłości.

Nie ulega wątpliwości, że ta głęboka teologia człowieka zakłada równie głęboką filozofię człowieka, którą prof. John Crosby z Dallas (USA) nazwał „Metafizyką osoby Karola Wojtyły”.

Punktem wyjścia myśli Papieża jest — stwierdził prelegent — działanie moralne. Rozpatruje je zarówno od strony obiektywnej, jak subiektywnej, czyli od strony przedmiotu i podmiotu tego działania.

1) Dla przedmiotowej strony działania moralnego istotne jest doświadczenie wartości jako źródła obligacji — swoiste „wołanie” wartości o ich realizację. Pod tym względem myśl Jana Pawła II jest bliższa Kanta niż Schelera. Dla tego ostatniego, jak wiadomo, obligacja, norma jest czymś zdecydowanie wtórnym w stosunku do samych wartości, które „wzywają” do realizacji przez samą swoją „materię”, treść i nie potrzebują w zasadzie niczego, co przypominałoby kantowski imperatyw — owo „powinieneś” bez względu na treść tego, co powinienem i jakiegokolwiek płynące od tej treści pobudzenia woli czy tym bardziej naszej emocjonalności.

Dla Papieża, przeciwnie, niezbędny jest i jeden i drugi moment: zarówno wartości, jak ów moment bezwzględnej obowiązywalności ich realizacji. Jest tak dlatego, że — jak podkreślił prof. Crosby — dla Wojtyły co najmniej równie ważna jak dobro jest prawda o dobru. Obowiązywalność wartości dla działania moralnego bierze się z tego, że chodzi w nim przede wszystkim o wartość w ogóle centralną, jaką jest osoba ludzka, która może być i bywała faktycznie zapoznawana np. przez niesprawiedliwe struktury społeczne, a której zapoznać w żadnym razie nie wolno. Ale uprzywilejowane miejsce osoby w hierarchii wartości może być odczytane dzięki temu, że odślania się ona dla człowieka w swojej prawdzie wpływającej wprost z prawdy o strukturze ontycznej człowieka, która jest dla Wojtyły absolutnie obiektywna i niezależna od jakiejkolwiek fluktuacji woli czy uczuciowości ani zmieniających się w historii poglądów na człowieka. Jest to ta prawda o ludzkim bycie osobowym, zarówno ontologiczna jak aksjologiczna, która prowadzi wprost do tego, co ks. Styczeń nazwał za Papieżem „normą personalistyczną” to znaczy bezwzględną powinnością „oddawania sprawiedliwości” osobie ludzkiej.

W tradycyjnym tomizmie, mówił prelegent, a ja dodałbym: szczególnie może w dziewiętnastowiecznym nurcie tomizmu będącym pod wpływem myśli Maurice’a Blondela, podkreślany jest dynamizm ludzkiego dążenia do szczęścia, który w sposób „quasi-deterministyczny” ukierunkowuje dążenie człowieka do wartości, w tym także do wartości moralnych: celem życia moralnego jest osiągane jedynie w Bogu szczęście. Dla Papieża natomiast cały ciężar egzystencji moralnej człowieka spoczywa na zdolności do wyboru moralnych wartości, czyli na wolności człowieka, który rozpoznaje obiektywne obligacje aksjologiczne dzięki temu, że może uzyskać dystans wobec dóbr i świadomie je preferować zgodnie z ich immanentną prawdą. Dla Jana Pawła II to, co istotne dla życia moralnego rozgrywa się na planie moralnej świadomości, a nie ukrytych impulsów wcielonego ducha ludzkiego.

2) O ile w sferze obiektywnej Wojtyła stoi raczej po stronie Kanta niż Schelera, to tam, gdzie chodzi o stronę podmiotową działań moralnych jest do pewnego stopnia odwrotnie: podkreśla on, że o ile imperatyw moralny ma być siłą napędową działań moralnych to musi być — jak chciał tego Scheler — ugruntowany w wartościach. Niemniej — raz jeszcze — człowiek internalizuje porządek moralny jedynie przez rozpoznanie ich prawdy.

Człowiek dla Wojtyły w sposób istotny przynależy do siebie, tak iż może siebie określać: charakteryzuje go autodeter-

minacja. Jest to możliwe dzięki podwójnemu jakby stosunkowi człowieka do siebie samego. Z jednej strony człowiek jest w szczególny sposób bliski wobec siebie samego: nie jest człowiek sam dla siebie przedmiotem intencjonalnym, ale raczej jest dla siebie bezpośrednio obecny. Z drugiej strony może przecież człowiek uzyskać dystans w stosunku do siebie samego, zobaczyć siebie w świetle prawdy. Istota procesu moralnego polega dla Wojtyły w gruncie rzeczy na czymś takim jak wychowywaniu wolności: na uniezależnianiu się od fałszywych dynamizmów, a uzależnianiu od prawdy o dobru. Prawda o dobru wyzwala człowieka i tylko dobro widziane w prawdzie, a więc dzięki wolności, respektuje wolność osoby. Szczególnie ważną prawdą jest tu prawda o własnej odpowiedzialności: człowiek buduje siebie poprzez rozpoznanie i czynne spełnianie tej odpowiedzialności, a przez to zwiększające się „samoposiadanie”, *selfpossession*. Człowiek u Wojtyły z istoty swej powołany jest do owej *selfpossession* — mówił prof. Crosby.

Obraz człowieka jaki wyłania się z tych rozważań jest głęboko twórczy, człowiek tworzy siebie i tworzy kulturę moralną i wszelką inną poprzez podporządkowywanie się i nieustanne próby realizacji najwyższych wartości rozpoznawanych w ich obiektywnej prawdzie: gdyż tylko prawda jest naprawdę twórcza i tylko ona wyzwala.

Zdecydowany obiektywizm etyczny Wojtyły może wywołać różne znaki zapytania, zwłaszcza tam, gdzie wchodzi w grę konkret moralny, życie moralnego podmiotu. Zastanawiał się nad tym prof. Rocco Buttiglione w referacie pt. *Problem dedukcji obowiązku moralnego z danego stanu rzeczy na podstawie dzieła „Osoba i czyn”*.

Punktem wyjścia referatu było stwierdzenie znanej trudności: przejścia od faktów do wartości. Na płaszczyźnie teoretycznej niemożliwe jest — dla współczesnej myśli — przejście od stwierdzenia prawdy o jakimś stanie rzeczy (np. prawdy o strukturze osobowej człowieka) do stwierdzenia, że ten stan rzeczy z racji swojej struktury stanowi zarazem wartość, która obowiązuje w płaszczyźnie moralnej. Jednakże to, czego nie może dokonać rozum teoretyczny może — jak u Kanta — dokonać rozum praktyczny: na płaszczyźnie woli przejście to nie jest niemożliwe. Na to jednak musimy, według Papieża, rozróżnić chcenie (*volition*) od woli (*will*): to pierwsze, to impuls, który popycha nas w kierunku jakichś wartości w sposób bezrefleksyjny; wola natomiast jest czynnikiem sprzęgniętym z rozumem i osądzającym chcenie. Dla woli konieczny jest związek z tym, co obiektywne, z obiektywną praw-

dą o wartościach, wartości zaś zobowiązują nie mając bynajmniej emocjonalnej oczywistości. Chcenie miewa też swoją „hierarchię”, swoją sferę wartości, która musi być jednak w życiu moralnym nieustannie konfrontowana z „ontyczną”, to znaczy prawdziwą skalą wartości i przez nią osądzana.

Może pojawić się w tym momencie klasyczny zarzut dotyczący trudności znalezienia obiektywnej hierarchii wartości — wiemy ile atramentu wylano na ten temat i jak, poza wąskim kręgiem uczniów Husserla z jego I okresu: Schelerem, Hildebrandem, Edytą Stein czy Ingardenem koncepcja obiektywnej skali wartości była i jest ostro krytykowana. Wojtyła należy zdecydowanie do „obiektywistów” uznających absolutną prawdę na temat miejsca niektórych przynajmniej wartości, w szczególności wartości osobowych. Wartości te zobowiązują bezwzględnie wolę — co wcale nie znaczy, że są zawsze przedmiotem chcenia! Nie wynika z tego jednak, że życie moralne polega na zdecydowanych wyborach lub „antywyborach” jasno uchwyconych wartości — tak wyglądałaby teoria woli *in abstracto*. W rzeczywistości nie może być takiej czystej fenomenologii woli: to, co obiektywne jest zawsze „przełamane” w konkrecie, w konkretnych, egzystencjalnych niepokojach świadomości. Rzecz w tym, że dobro jest nie tylko po prostu obiektywne, ale jest, jak mówił Scheler „dobrem dla mnie”, którego rozpoznanie zawsze jest otoczone marginesem niepewności i otoczki emocjonalnej.

W tym momencie w filozofię moralną może wkroczyć teologia moralna. Mówi ona, że tym, co przesłania nam jasne uchwycenie obiektywnego dobra i utrudnia pójście za nim, jest pożądliwość, *concupiscentia*. Czysty obiektywizm byłby możliwy tylko dla ludzi czystego serca — takim człowiekiem absolutnie czystego serca realizującym absolutnie obiektywne dobro był jedynie Chrystus. Dla nas, grzesznych, odczytanie obowiązku z danego stanu rzeczy jest zawsze połączone z wysiłkiem nie tylko intelektualnym, ale i moralnym i narażone na błąd. Dlatego właśnie potrzeba, by Objawienie — a dodajmy: całkiem konkretne działanie Ducha Świętego — oświeślało nieustannie nasze życie moralne.

Najciekawsze dla piszącego te słowa i najbardziej twórcze referaty dotyczyły wkładu filozofii Karola Wojtyły do metafizyki klasycznej. Pierwszym z nich był odczyt prof. Seiferta (z Dallas), który mówił o „człowieku jako substancji i więcej niż substancji”.

Dla metafizyki klasycznej człowiek jest przede wszystkim podmiotem świadomości — działanie nie jest w niej traktowane tematycznie, lecz raczej zawarte jest *implicite*. Dla metafizyki klasycznej człowiek jest przede wszystkim substancją, a substancja stanowi w zasadzie najwyższą doskonałość bytu. Wpraw-

dzie dla św. Tomasza doskonałość substancji wypływa nie tylko z jej substancjalności lecz także z jednej strony z bardziej podstawowego metafizycznie aktu istnienia, z drugiej z dopełniających substancję „aktów drugich”, realizujących różne przypadłości, różne konkretne doskonałości (np. cnoty intelektualne w człowieku). Niemniej substancjalność jest w tej myśli w zasadzie ontyczną miarą bytu. Jej podstawowymi właściwościami jest 1) podmiotowość w znaczeniu bycia podmiotem właściwości (tzw. „przypadłości”) oraz 2) samoistność, „stanie na własnych nogach”, swoiste posiadanie siebie.

Otóż w związku z myślą Wojtyły narzuca się pytanie: czy substancja jako taka wyczerpuje doskonałości bytu, czy jedynie substancja duchowa, która w pełni posiada siebie i dlatego jest w pełni samoistna? Odpowiedź jest taka, że tylko osoba naprawdę posiada siebie i dlatego tylko ona równocześnie realizuje w pełni substancjalność i stanowi szczyt królestwa bytów. Pełne posiadanie siebie dokonuje się mianowicie nie „automatycznie”, przez samą formalną strukturę substancji, lecz jedynie poprzez świadome posiadanie siebie w wolności i prawdzie.

Podstawowym faktem, od którego trzeba tu wyjść jest fakt, że osoba realizuje siebie jedynie przez poznanie prawdy o sobie w odniesieniu do tego, co ją przekracza: obiektywnych wartości. Jak mówił św. Augustyn, człowiek realizuje się w czasie tylko o ile poznaje swoją ponadczasową prawdę. Przez to obiektywne poznanie prawdy o sobie, o swojej sytuacji bytu skończonego, a zarazem przeznaczonego do nieskończonego rozwoju, człowiek jest w stanie wziąć na siebie odpowiedzialność i w ten sposób posiadać siebie, stawać się autonomicznym: tylko wolne określanie siebie w prawdzie jest prawdziwym posiadaniem siebie.

Ale na tym nie koniec. Gdyż to posiadanie siebie dokonuje się nie tylko przez rozpoznanie siebie w świetle wartości o prawdzie, ale także przez darowywanie siebie w miłości. To tutaj właśnie odsłania się dopiero w całej głębi wartość i autonomia osoby. Człowiek realizuje więc swoją ontyczną doskonałość jedynie przez czynną odpowiedź na odczytanie w prawdzie wartości, a więc przez dar z siebie, czyli przez akty, w których osoba *transcenduje*, przekracza siebie ku drugim osobom, a przede wszystkim ku Bogu.

Tak więc odpowiedź na pytanie o *ontos on*, o byt w najwłaściwszym sensie jest taka: jest nim osoba, ale tylko o tyle, o ile nie zamyka się w sobie, lecz przekracza siebie w darze drugim. Gdyż człowiek — to jego specyfika — bynajmniej nie musi realizo-

wać tego, kim jest; zależy to od użytku jego wolności. Metafizyka substancji jest w ten sposób dopełniona, a zarazem przekroczone.

Obiektywna metafizyka człowieka Wojtyły jest w dzisiejszych czasach szczególnie potrzebna — konkludował prelegent. Wnosi ona zwłaszcza dwa jakże cenne momenty: mówi o konieczności odnoszenia się osoby ludzkiej do prawdy ponadhistorycznej i posługiwania się sądami; mówi także o tym, że świat osobowy bynajmniej nie kończy się na człowieku, gdyż pełnię osoby realizuje się w Bogu, który jest Miłością. Przeciwstawia się to różnym pseudopersonalizmom, które z jednej strony kładą zbyt wielki nacisk na emocjonalność w człowieku, z drugiej to, co osobowe widzą tylko w człowieku, podczas gdy pełnia tego, dzięki czemu osoba przekracza nieskończenie nieosobowe substancje zawiera się w Bogu, a nie w człowieku.

Referat prof. Seiferta znakomicie uzupełnił, a zarazem, jak mi się wydaje, pod pewnym względem przekroczył odczyt doc. Andrzeja Półtawskiego pt. *Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły*. Opierał się on w znacznej mierze na mało znanym artykule Jana Pawła II ogłoszonym po angielsku pt. *Podmiotowość a to co nieredukowalne*.

Doc. Półtawski w nawiązaniu do artykułu o jakim mowa — wyróżnił dwa możliwe podejścia do człowieka: 1) kosmologiczne oraz 2) personalistyczne. W podejściu kosmologicznym człowiek jawi się jako *animal rationale*, jako „zwierzę rozumne” zatem, które różni się od zwierząt co prawda rozumem, ale mimo wszystko jest zwierzęciem, a przez to stanowi część świata, element kosmosu. Denificja człowieka jako *animal rationale* — to wyraz przekonania o redukowalności człowieka do świata.

Natomiast podejście personalistyczne wypływa z przekonania o pełnej oryginalności człowieka i niemożliwości definowania go w oparciu o najbliższy rodzaj. Według Wojtyły znana definicja Boecjusza osoby: „indywidualna substancja rozumnej natury” podkreśla raczej indywidualność człowieka niż jego specyfikę. Jest raczej wskazaniem na „metafizyczne miejsce” człowieka niż na to, kim on jest: wiedzę o tym, kim jest osoba ludzka trzeba dopiero zbudować.

Dla Wojtyły punktem wyjścia w opisie człowieka jest sfera przeżyć. Otóż scholastyczne, a więc i tomistyczne kategorie *agere* (działania) i *pati* (doznawania) nie wystarczają do zdania sprawy z tego, czym są przeżycia. Nie można opisać filozoficznie człowieka jedynie przy pomocy metafizyki tomistycznej: kategorie tej metafizyki — to jakby oka sieci zbyt duże, by można w opar-

ciu o nie budować precyzyjną filozofię człowieka; na przykład kategoria przeżycia, centralna dla antropologii i etyki, nie jest bynajmniej konieczna dla metafizyki. Z drugiej strony nasuwa się myśl — dodał prelegent — że nie wydaje się w pełni zadowalająca metafizyka, która nie potrafi zdać sprawy ze specyfiki człowieka, która nie jest w stosunku do tej specyfiki adekwatna.

Co ma zatem wspólnego filozofia Wojtyły z metafizyką tomistyczną? Przede wszystkim realizm i dynamizm. Ale równocześnie filozofia ta kładzie nacisk na specyfikę człowieka i zdecydowanie odrzuca kosmologiczne podejście do człowieka, właściwe mimo wszystko filozofii tomistycznej. Kładzie nacisk na konieczność rozróżnienia faktu i wolności: nie można traktować ludzkiej wolności tak, jakby była takim samym faktem metafizycznym jak każdy inny. Każde badać to co „nieredukowalne” w człowieku przy pomocy analiz fenomenologicznych, które muszą uzupełnić luki w metafizyce. Ale postulat badania tego co nieredukowalne może prowadzić do przebudowy metafizyki, do utworzenia nowych kategorii metafizycznych, które byłyby bardziej adekwatne w stosunku do rzeczywistości człowieka, w szczególności do jego wolności; metafizyka ta może lepiej wskazywać na tajemniczą, „noumenalną” stronę rzeczywistości, niż dawna.

W każdym razie trzeba dążyć do wiązania ze sobą filozofii bytu i filozofii świadomości. Nie można dzisiaj obejść się bez prób takiej syntezy, która nie może jednak starać się wciskać na siłę rzeczywistość człowieka w odziedziczone kategorie, lecz odwrotnie: musi wychodzić od tego, co w człowieku *nieredukowalne*, specyficzne i dopiero w oparciu o to starać się przebudowywać metafizykę. Nie musi to bynajmniej prowadzić ani do filozofii kartezjańskiego *cogito*, ani do transcendentalizmu.



Referatem najpełniej podsumowującym różne wątki myśli filozoficznej Jana Pawła II był odczyt doc. Władysława Stróżewskiego pt. *Doświadczenie i interpretacja*.

Prelegent wyszedł od różnych znaczeń zawartych w tytule referatu terminów, w stopniu w jakim odnoszą się one do myśli Wojtyły.

I. Doświadczenie może być:

1) empiryczne, rozumiane jako kontakt z rzeczywistością zmysłową. Wyłącznie postawienie na takie doświadczenie — to fenomenalizm, który Wojtyła odrzuca.

2) mistyczne — to doświadczenie np. św. Jana od Krzyża, którego myśl Wojtyła analizował.

3) fenomenologiczne; jest to rozumienie doświadczenia w rozszerzonym zakresie, obejmującym różne sfery rzeczywistości i różne, szczególne sposoby doświadczania. To właśnie rozumienie doświadczenia jest specyficzne dla Wojtyły, konstytuuje jego własną metodę filozoficzną.

Z kolei

II. interpretacja jest to zasadniczo rozumienie czegoś — odsłonięcie tego, co ukryte — z pewnego punktu widzenia. Może to jednak mieć dwojaką stylizację:

1) bardziej obiektywistyczną — raczej w oparciu o to, co interpretowane; lub też

2) bardziej subiektywistyczną, dowolną.

Jakże przedstawia się życie tych terminów w myśli Karola Wojtyły?

ad I. Doświadczenie człowieka (w *Osobie i czynie*) to doświadczenie specyficzne, którego nie da się zredukować do innych. Można tu wyróżnić następujące momenty:

1) przedmiot doświadczenia; jest to doświadczenie samego siebie, ale także drugiego człowieka.

2) kierunek doświadczenia, który może być bądź wewnętrzny, bądź zewnętrzny. Człowiek może doświadczać siebie zarówno od wewnątrz, jak od zewnątrz — i to zarówno ja sam siebie mogę tak doświadczać, jak i drugiego człowieka.

3) struktura doświadczenia. Można tu wyróżnić pary przeciwieństw: a) proste lub złożone, b) tożsame lub zróżnicowane. Przy tej ostatniej parze chodzi o to, że może być zachowana tożsamość struktury doświadczenia przy całej różnorodności doświadczeń — np. siebie samego i drugiego człowieka, którą ta struktura transcenduje.

4) Sposób przebiegu doświadczenia. Tutaj także pojawiają się pary przeciwieństw: doświadczenie może być a) wewnętrzne — zewnętrzne, b) bezpośrednie — pośrednie. W sposób doświadczenia wchodzi od razu rozumienie.

Zasadniczym przedmiotem badań Wojtyły jest fakt: „człowiek działa”. Fakt ten jest dany bezpośrednio, z pełną oczywistością, a zarazem nie jest nigdy dany w izolacji. Jest on dany osobowo, a zarazem w horyzoncie wartości, do których działający człowiek się odnosi. W fakcie tym mamy do czynienia ze swoistą jednością doświadczenia moralnego i ogólnoludzkiego. Istotne dla tego doświadczenia jest wzajemne warunkowanie się czynu i osoby. Wchodzi tu w grę świadomość zarówno dokonanego czynu, jak i działania, które doń prowadzi. Człowiek działający jest świadomy — oto zasadnicze przekonanie Wojtyły. Działaniu towarzyszy samowiedza, która jest aktem poznania refleksyjnego, nieinten-

cjonalnego — jest to rodzaj „obecności dla siebie”, którą określał Ingarden jako *Durchleben*. Człowiek działający jest zdolny do obiektywizacji: nie jest on jedynie podmiotem jakiegoś działania, które dokonywałoby się bez udziału jego świadomości i woli, lecz może także we właściwym sensie działać.

ad II. Jeśli chodzi o interpretację doświadczenia, to oczywiście powinna być ona adekwatna w stosunku do opisywanego doświadczenia. Tutaj otwierają się od razu dwie możliwości interpretacyjne:

1) filozofia świadomości, w której mamy rozwinięte badania strony podmiotowej doświadczenia, ale pojawia się za to groźba idealizmu.

2) filozofia bytu, w której mamy od początku zagwarantowane rozstrzygnięcie realistyczne, ale grozi natomiast spojrzenie zbyt zewnętrzne, nieadekwatne w stosunku do strony przeżyciowej doświadczenia.

Otóż Jan Paweł II próbuje scalić obie te orientacje filozoficzne, ponieważ sama treść doświadczenia domaga się tej dwojakiej interpretacji. W szczególności nie można wykluczyć, że doświadczenie człowieka działającego nie tylko dopuszcza, ale wręcz domaga się rozstrzygnięcia realistycznego, a więc i metafizyki realistycznej.

Autor referatu starał się pokazać nie tyle to, o co należałoby uzupełnić metafizykę tomistyczną, aby oddać sprawiedliwość człowiekowi, ile raczej odwrotnie: w jakiej mierze antropologia Wojtyły domaga się fundamentu metafizyki tomistycznej i ten fundament zawiera.

Terminem kluczowym dla Wojtyły jest termin „akt” jako *actus humanus*. Otóż termin ten jest bez wątpienia pochodzenia tomistycznego. Oznacza on u św. Tomasza

1) przede wszystkim fundamentalną „składową” bytu jaką jest „akt istnienia” *esse* — „doskonałość doskonałości”.

2) akt w przeciwstawieniu do możności, czyli potencji; w wypadku człowieka *potentia humana* — to moc, możność realizacji rozmaitych wartości. Jest to dynamizm analogiczny do dynamizmu bytu w ogóle. Przy czym przejście z możności do aktu — to *fieri*, stawanie się, natomiast bezpośrednim przedmiotem działania jest coś więcej niż *fieri*: to czyn, który jest nie tylko stawaniem się, lecz i pełnym bytem, *esse plus fieri*.

Zasadniczy wniosek tego porównania jest taki: dynamizm ludzkiego działania jest niemożliwy bez *esse*, czyli „aktu pierwszego”, metafizycznego, który powoduje zarazem, że człowiek, który działa, musi istnieć realnie, a nie idealnie. Stąd podmiot działania, który Wojtyła nazywa za tradycją scholastyczną *suppositum*, jest

od razu rozumiany jako byt, to jest podmiot nie tylko działania, ale i istnienia. Dlatego też opisowi doświadczeń u Wojtyły towarzyszy stale metafizyczna refleksja. Ale i odwrotnie: metafizyka jest stale uzupełniana o badanie konkretnego, którego — jak to pisał kiedyś Gilson — metafizyka realistyczna się bezwzględnie domaga.

Można by więc spytać za Stróżewskim całkiem ogólnie: co zyskują analizy metafizyczne na fenomenologicznych i odwrotnie — fenomenologiczne na metafizycznych? Z jednej strony interpretacja metafizyczna rozświetla samą możliwość „faktu” osoby, wskazuje na realizm jako na warunek *sine qua non* ludzkiego działania i człowieka jako działającego. Z drugiej strony dzięki analizom fenomenologicznym kategorie metafizyczne wypełniają się żywą, konkretną treścią, przestają funkcjonować trochę w próżni i zostają ustawione na właściwe miejsce. Próby łączenia tych dwu różnych a przecież komplementarnych interpretacji nie są zresztą właściwe tylko Wojtył: ma on sojuszników w myślicielach dzisiaj niemodnych, ale bardzo ważnych, do których wciąż warto nawracać: jak Edith Stein czy Roman Ingarden.



Jak napisałem, referatów ważnych i ciekawych było znacznie więcej, ale sądzę, że te, które omówiłem, ilustrują wystarczająco poziom sympozjum, a zarazem wagę zagadnień. Kluczowa wydaje mi się zwłaszcza konfrontacja w myśli Wojtyły filozofii bytu i filozofii wolności, która nie jest bynajmniej czymś przedawnionym. Pojawia się ona w myśli takich filozofów jak Heidegger czy Levinas, w Polsce u Tischnera czy Stróżewskiego. Jest to bowiem konfrontacja zasadnicza i aktualna póki istnieją fundamentalne kategorie myśli europejskiej. Inna jakże ważna problematyka, to problematyka wartości, ich obiektywności i subiektywności. Jeszcze inna dotyczy „obiektywnej prawdy”, jej związku z ludzkim działaniem. Dlatego dla każdego, komu droga jest nie tylko osoba Jana Pawła II, ale także jego myśl — a jeszcze bardziej sama prawda — było to sympozjum chwilami fascynujące.

Karol Tarnowski

PRÓBA SYNTEZY

KSIAŻKA GEORGE'A H. WILLIAMSA O MYŚLI KAROLA WOJTYŁY

Zrozumiałe dążenie do odsłonięcia pełnej, klarownej wizji świata tkwiącej w umyśle człowieka oraz próby jej zaklasyfikowania, natrafiają na przeszkody wtedy, gdy mamy do czynienia z myślicielami oryginalnymi, którzy wbrew ustalonym kanonom interpretacyjnym potrafią w sposób zaskakujący łączyć odległe zdawałoby się sposoby myślenia i obszary ludzkiej aktywności. Na taką trudność napotykają czytelnicy, którzy chcą w sposób integralny odczytać dzieło Karola Wojtyły. Trudność tę powiększa fakt, że Wojtyła nie przywiązywał zbyt wielkiej wagi do erudycyjnej, krytycznej strony swych prac. Stąd np. niewprawny czytelnik jego dzieł filozoficznych może nie dostrzec całych akapitów stanowiących dyskusję z poglądami Kanta, Marksa czy Schellera, nie mówiąc już o odwoływaniu się — nie zawsze wprost — do terminologii tomistycznej czy fenomenologicznej. George H. Williams w książce *The Mind of John Paul II* podejmuje się przedstawić proces kształtowania się myśli Karola Wojtyły aż po pierwsze dwa lata pontyfikatu (tj. do końca listopada 1980 r.)¹. Książka ta, jak zaznacza sam Autor w przedmowie, jest „prowizoryczną interpretacją” przedpapieskich pism Karola Wojtyły i ukazania ich znaczenia dla pontyfikatu Jana Pawła II.

George Huntston Williams, profesor wydziału teologicznego w Harvard, gdzie zajmuje się historią Kościoła, a zarazem duchowny Zjednoczonego Kościoła Chrystusa, z ramienia którego był obserwatorem na II Soborze Watykańskim, jest autorem wielu książek o radykalnych nurtach reformacji, m.in. o braciach polskich (*The Polish Brethren 1601—1685*).² Zainteresowanie Polską wykraczające czasowo i merytorycznie poza okres pontyfikatu Jana Pawła II, pogłębione kilkumiesięczną wizytą w naszym kraju na przełomie 1972 i 1973 roku, zaowocowało m.in. znajomością języka polskiego. Tytuł książki, niezręczny do tłumaczenia na język polski, najlepiej chyba oddać przez *Umysłowość Jana Pawła II*,

¹ George Huntston Williams, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, New York: Seabury 1981, ss. 415.

² Jest on autorem m.in. takich prac jak: *The Radical Reformation, American Universalism, Wilderness and Paradise in Christian Thought*, Anselm: *Communion and Atonement*. Inne informacje o G. H. Williamsie i jego poglądy, zwłaszcza ekumeniczne, może Czytelnik poznać z jego artykułu zamieszczonego w „Zeszytach Naukowych KUL” (R 17:1974 nr 3) oraz z wywiadu przeprowadzonego w „Tygodniku Powszechnym” (nr 40/1602 z 7 X 1979 r.).

a podtytuł: *Korzenie jego myśli i działania* rozjaśnia intencje Autora. Książka dzieli się na trzy części: część I *Papież z Dalekiego Kraju* — przybliży sylwetkę Papieża poprzez wydobywanie charakterystycznych momentów z dziejów polskiego narodu i Kościoła; część II *Formacja polskiego Papieża* — wskazuje, w miarę chronologicznie, źródła i motywy, które formowały myśl i postawę Karola Wojtyły i analizuje jego pisma z okresu przedpapieskiego; wreszcie część III *Papież Jan Paweł II Wojtyła* — rozwija poprzednio wydobyte wątki i pokazuje jak realizują się one w nauczaniu i działaniu Jana Pawła II. Spróbujmy podążyć za Autorem i odsłonić — oczywiście w sposób skrótowy — przynajmniej niektóre istotne momenty kształtowania się umysłowości Jana Pawła II.



W pierwszej części książki Williams kieruje swoją uwagę na ojczyznę obecnego papieża, dając krótki zarys historii Polski (na czterech stronach!), omawia stosunki polskiego Kościoła z Papieżem, podkreślając lojalność tego Kościoła i zasługi wybitnych jego przedstawicieli w dziele budowania jedności Kościoła Powszechnego (Mikołaj Trąba, Paweł Włodkowic, Andrzej Laskary, Stanisław Hozjusz), i wreszcie wydobywa z doświadczenia historycznego Kościoła i narodu sześć momentów istotnych jego zdaniem dla zrozumienia współczesnego stanu świadomości indywidualnej i społecznej. Są to: 1) trwała więź między Kościołem i narodem, 2) obrona wolności, tolerancja w wielonarodowym i wielowyznaniowym społeczeństwie, 3) świadomość bliskiej obecności prawosławia, 4) pobożność maryjna, 5) zrodzenie się polskiego mesjanizmu i wreszcie 6) związek religii z naturą określający ludowy charakter obyczajowości religijnej. Po tym wrywkowo i raczej pobieżnie naszkicowanym tle rozważań, Autor przechodzi do części II — tj. omówienia rozwoju duchowego Karola Wojtyły, sięgając do jego biografii i tekstów jego dzieł.

Pierwszy ważny etap w życiu Wojtyły nazwany przez Williamsa „Nadanie wagi słowom” rozpoczyna się na studiach i w teatrze Mieczysława Kotlarczyka. Okres ten to spotkanie z wielką literaturą romantyczną, a równocześnie zdobywanie wewnętrznej dyscypliny chroniącej — jak pisze Wojtyła — przed „destrukcyjnym rozwojem indywidualizmu”. Drugi etap, bardzo istotny w rozwoju duchowym Wojtyły, ujmując Williams w trzy określenia: mistyk, tajny seminarzysta i tomista. Nie są to jednak tylko trzy okresy w biografii Wojtyły, lecz raczej trzy trwałe wymiary jego osobowości: kontemplatywny i aktywny charakter misji duchowej.

wej oraz powołanie uczonego. Pierwsze dwa okresy utrwalają się dzięki znaczącym spotkaniom z Janem Tyranowskim i kardynałem Sapiehą, trzeci zaś — to spotkanie z fenomenologią i tomizmem w bardzo różnych jego odmianach.

Postać Jana Tyranowskiego i jego wpływ na życie Wojtyły okryte są pewną tajemnicą. Ten 42-letni urzędnik rachunkowy z wykształcenia, krawiec z zawodu, a mistyk z powołania, wywarł zapewne znaczny wpływ na rozwój duchowy młodego Wojtyły, także na obudzenie się jego powołania kapłańskiego (jeszcze kilka lat wcześniej w gimnazjum wadowickim odrzuca on tę możliwość, decydując się na wybór świeckiej drogi życia). Poprzez spotkanie z Janem Tyranowskim („Apostolem” — jak nazywa go w swych wspomnieniach Wojtyła) i uczestnictwo w inspirowanych przez niego „kołach żywego różańca” otrzymuje podstawy duchowości karmelitańskiej i pogłębia się jego pobożność maryjna. Druga znacząca w tym okresie postać to budzący szacunek i respekt arcybiskup Adam Sapieha, przedstawiony przez Williama jako człowiek o silnej osobowości i ustalonych poglądach. Kleryk tajnego seminarium obserwował, jak w trudnych warunkach czasu okupacji, arcybiskup Sapieha potrafił łączyć pryncypialność człowieka wiary z elastycznością dyplomaty. Znana zapewne Czytelnikowi z innych źródeł ofiarna służba Arcybiskupa dla ocalenia biologicznego i duchowego życia ludzkiego najlepszy swój wyraz znajduje w wielkiej trosce o wychowanie młodych księży i zorganizowaniu tajnego seminarium oraz akcji pomocy dla Żydów (Williams wspomina i o udziale Wojtyły w tej akcji, s. 85). Autor sugeruje, że wiele rysów postaci arcybiskupa Sapiehy utrwaliło się w modelu kapłana, jaki będzie nosił w sobie Wojtyła.

Trzeci okres to spotkanie z filozofią: na Angelicum w Rzymie zetknięcie się z tomizmem tradycyjnym (R. Garrigou-Lagrange), na KUL-u z trzema nurtami tomizmu, tradycyjnym (S. Adamczyk), lowańskim (K. Klósak) i egzystencjalnym (S. Swieżawski, M. A. Krąpiec), wreszcie z fenomenologią Maxa Schelera. (O tym ostatnim spotkaniu napisze później Wojtyła: „Otworzył się przede mną nowy świat, świat wartości...”³). Williams analizuje w tej części najważniejsze dzieła Wojtyły, a więc: *Problem wiary u św. Jana od Krzyża*, pracę habilitacyjną *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, *Miłość i odpowiedzialność*, *Osobę i czyn* oraz posoborowe refleksje *U podstaw odnowy*. Omawia również aktywność Wojtyły jako biskupa, a zwłaszcza jego zaangażowanie w pracach So-

* M. Maliński, *Pope John Paul II: The Life of Karol Wojtyła*, New York: Seabury 1979, s. 109 (cyt. za Autorem).

boru. Zatrzymajmy się na chwilę przy analizie dzieł filozoficznych.

Autor zdaje się nie doceniać inspiracji tomistycznych u Wojtyły. Tymczasem młody seminarzysta pierwsze swe zetknięcie z filozofią tomistyczną przeżywa jako „rewolucję”. Píše on: „świat, którym żyłem dotąd w sposób intuicyjny, a także emocjonalny, został od tego czasu potwierdzony i uzasadniony na gruncie racji najgłębszych i zarazem najprostszych”⁴. To rozumienie tomizmu jako uniwersalnej filozofii pozostanie trwałym elementem umysłowości Wojtyły. Autor nigdzie jednak wyraźnie nie wskazuje na jednoczącą dzieła Wojtyły wizję rzeczywistości i wizję człowieka, która — chociaż wzbogacona osiągnięciami myśli współczesnej — tkwi swymi korzeniami w filozofii klasycznej. Stamtąd też autor *Osoby i czynu* czerpie swą terminologię. Stanowi to zresztą jedno ze źródeł trudności w lekturze dzieł Wojtyły dla czytelników nie pamiętających o tych odniesieniach (potwierdza to zresztą i Williams, nie znajdując jednak przyczyny tych trudności, s. 201). I tak na przykład krytyczne w stosunku do Schelera uwagi Wojtyły z jego pracy habilitacyjnej znajdują swoje uzasadnienie w realistycznej, substancjalistycznej filozofii św. Tomasza. Inaczej bowiem trudno zrozumieć gorący sprzeciw Wojtyły wobec aktualistycznej koncepcji osoby, przeżywaniowej koncepcji miłości czy abstrakcyjnego pojmowania ideału etycznego, jakie znajdujemy u Schelera. Kontrowersyjne jest także potraktowanie *Osoby i czynu* i *The Acting Person* tj. angielskiej wersji tej książki powstałej przy znacznym udziale Anny Teresy Tymienieckiej. Autor traktuje je jako odrębne dzieła, poświęcając zresztą znacznie więcej miejsca *The Acting Person*. Dziwny wydaje się fakt, że Williams pomija tu dyskusję, jaka powstała po ogłoszeniu tego tłumaczenia, tym bardziej, że powtarzając opinię Tymienieckiej — a wbrew innym interpretatorom — klasyfikuje on to dzieło jako fenomenologiczne i przyjmuje, że stanowi ono udoskonaloną i ostateczną wersję *Osoby i czynu*⁵. Trudno także przejść obojętnie obok stwierdzenia Williamsa, który w pracy na temat Schelera, w *Miłości i odpowiedzialności* i w *The Acting Person* dopatruje się ukrytych założeń mających swe źródło w objawieniu chrześcijańskim (por. ss. 134—5, 154, 204). Są to uwagi dyskredytujące, gdyż sugerują konfesyjny a nie naukowy charakter tych prac (wprawdzie *Miłość i odpowiedzialność*

⁴ A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 1983, s. 19.

⁵ W artykule J. Seiferta *Karol Cardinal Wojtyła as Philosopher...* zamieszczonym w czasopiśmie „*Aletheia*” (vol. II Epistemology, 1981) ss. 130—199 znajduje Czytelnik omówienie *The Acting Person* i krótkie uwagi na temat wspomnianej dyskusji (s. 195 przypis 1).

nie ma ściśle naukowego charakteru, inny jest cel tej książki — wychowanie do dojrzałego przeżywania miłości — lecz i w niej zasadnicze tezy oparte są na poznaniu naturalnym). Uwagi Williamsa nie są jednak dostatecznie w książce uzasadnione. To, co w rzeczywistości powiązane jest ze sobą: postawa chrześcijańska motywująca działanie i naturalne dążenie do poznania prawdy, zostaje przez Williamsa pomieszane. Prawda nauki i filozofii stanowi pole naturalnego dialogu w świecie i posiada swą autonomię, choć przecież przybliża treści wiary (właśnie jako dążenie do prawdy!).

Williams trafnie wskazuje w kilku miejscach na niedostatecznie wyprecyzowany i ogólny charakter niektórych twierdzeń Wojtyły. Z wielką zwłaszcza pasją przeciwstawia się interpretacji takich terminów jak „indywidualizm”, „purytanizm” czy „utilitaryzm” wykazując na historycznych przykładach, jakie wartości zostały zrealizowane przez prądy religijne i społeczne oparte na tych ideach. Interesujące jest również spostrzeżenie Williamsa, że w późniejszych artykułach Wojtyły unika terminu „indywidualizm” używając częściej terminu „utilitaryzm” i wprowadzając nowy — „społeczny egoizm” (216).

Wprawdzie z przedstawionej przez Williamsa analizy dzieł nie wyłania się klarowna sylwetka filozoficzna Wojtyły, to jednak jego poglądy filozoficzne pozwalają lepiej rozumieć działalność biskupa i kardynała Wojtyły. Na przykład jego zaangażowanie w obronie encykliki *Humanae vitae* staje się naturalną konsekwencją jego metafizyki człowieka, dramatu natury i osoby jaki się w człowieku rozgrywa. Autor książki nie dostrzega jednak tego związku. Kontrowersyjna jest także uwaga Williamsa na temat ewolucji poglądów zwolenników odnowy soborowej takich jak Jean Daniélou, Henri de Lubac, Hans Urs von Bathasar, G. Soulaiges (nazwany przez Guittona „Amosem XX wieku” — kolejna niezwykła postać świeckiego w życiorysie Wojtyły) i wreszcie samego Wojtyły. W obliczu „kryzysu wiary” dotyczącego w głównej mierze świat Zachodu, stają się oni — według Williamsa — zwolennikami osłabienia tempa przemian wewnętrznych w Kościele przechodząc na pozycje bardziej konserwatywne.

Trzecia część książki stanowi próbę syntezy nauczania papieskiego. Nie sposób omówić wszystkich tematów, które są tam poruszane. Wspomnimy tylko te, które odznaczają się oryginalnością ujęcia i mogą być szczególnie interesujące dla polskiego czytelnika.

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA ODKUPIONEGO

Niewątpliwie zasadniczym motywem obecnym w myśleniu Karola Wojtyły i nauczaniu Jana Pawła II jest godność osoby. „Kościół... jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby” — te słowa zaczerpnięte z *Gaudium es spes* umieścił Wojtyła jako motto swego głównego dzieła *Osoby i czynu*. Wskazują one nie tylko na to, że piszący te słowa człowiek pozostając filozofem nie przestaje być zarazem pasterzem Kościoła, lecz także mówią o zaangażowaniu w obronę człowieka przed innymi ludźmi i przed nim samym. *Osoba i czyn* jest właśnie próbą odkrycia prawdy o człowieku, jego wielkości i odnalezienia w antropologii filozoficznej (oraz w metafizyce) podstaw dla etyki. Wojtyła przewidywał bowiem, że wielki spór o człowieka prędzej czy później przeniesie się z dziedziny spraw społecznych, gospodarczych czy polityki i rozgrywać się będzie na polu etyki. Kościół powinien przygotować się do tej walki i podjąć ją zarówno przeciw totalitaryzmowi, utylitaryzmowi, hedonizmowi jak i innym nurtom redukującym w jakiś sposób człowieka. Williams dostrzega ten rys w działalności obecnego papieża. Podkreśla on osobiste doświadczenie Wojtyły przyniesione z kraju, [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 6 (Dz. U. nr 20 poz. 99. zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)] Prawda chrześcijańska o tym, że Chrystus odkupił każdego człowieka podkreślona w pierwszej encyklice Papieża znajduje swój wyraz nieraz w bardzo dramatycznych apelach o respektowanie praw jednostki. Jednostki, która staje się ofiarą gwałtów, aktów terroru czy całych systemów przemocy. Człowiek — konkretny człowiek, a nie „człowiek w ogóle” czy ludzkość — nie stanowi wartości wymiennej. Ta rewelacyjna prawda Ewangelii jest w sposób niezwykle bolesny nieobecna we współczesnym świecie. Stanowi ona zarazem jednoczący motyw w wizji człowieka Jana Pawła II. Obawiam się jednak, że jej centralna rola nie została w sposób dostateczny pokazana w książce. Wszystkie inne tematy takie jak etyka seksualna, problemy pracy i inne zagadnienia społeczne rozpatrywane z tego punktu widzenia nabierają innego wymiaru, tracą charakter szczegółowych zagadnień rozwiązywanych w mniej czy bardziej udany (postępowy!) sposób według zasad moralności katolickiej, a prześwieca przez nie jedna wizja rzeczywistości, w której człowiek jest jakby kimś więcej niż tylko samym człowiekiem. Pełny sens swej egzystencji odnajduje on bowiem dopiero w Tajemnicy Odkupienia. Taka wizja człowieka zmienia podejście do dramatycznych problemów indywidualnych i społecznych zamieniając przy-

gnębienie czy gorycz porażki w płynącą z poczucia odpowiedzialności (a w głębi — z jakiegoś przyłgnięcia, umiłowania tego co jest, a więc jest dobre!) pasję przemiany rzeczywistości. Przemiany, która dokonuje się nie własną mocą, lecz mocą Chrystusa-Zwycięzcy. Przez Niego bowiem zwycięstwo już się dokonało. I może właśnie dlatego Jan Paweł II miał odwagę mówić o zwycięstwie milczącemu tłumowi w dniu 17 czerwca 1983 roku. Takiego pojmowania godności człowieka nie znajdziemy w książce Williamsa, a zdawałoby się, że daje ono klucz do rozumienia nauczania papieskiego. Tylko że wtedy nie byłby to tylko jeden z wielu tematów jakie porusza Ojciec Święty. Powróćmy jednak do książki Williamsa.

OBECNOŚĆ CHRYSTUSA W ŚWIECIE

Ma ona charakter dynamiczny, a świadomość, że „Chrystus stanowi centrum świata i historii” przejawia się u Papieża na sposób profetyczny w krytyce istniejących ideologii, systemów politycznych i wezwaniach do tworzenia nowej kultury, nowego społeczeństwa. Przytoczony przez Williamsa zestaw konkretnych problemów społecznych poruszanych przez Ojca Św., znacznie zresztą poszerzony w późniejszym okresie pontyfikatu pokazuje, jak Papieżowi bliski jest model chrześcijaństwa zaangażowanego w problemy świata. Człowiek we wszystkim co robi ma świadczyć o tej żywej obecności Chrystusa. Papież wskazuje na konieczność realizowania powołania chrześcijańskiego na każdej drodze życia. Wskazuje ten model życia małżonkom, rodzicom, ale mówi o tym także na spotkaniach z naukowcami, dziennikarzami, sportowcami. Pole naturalnej działalności człowieka jest także polem ewangelizacji.

DOKTRYNA MARYJNA

Autor pokazując oddanie Ojca Św. dla Maryi zrodzone z osobistych doświadczeń w klimacie polskiej religijności (Bogurodzica „jest równocześnie wyznaniem wiary, polskim symbolem, polskim credo” — powie Papież w Gnieźnie), sięga zarazem do teologicznego uzasadnienia roli Maryi w misji Kościoła. Już Sobór Efeski potwierdził Jej znaczenie w życiu Kościoła nadając Maryi tytuł Matki Boga. W czasach nam współczesnych, Paweł VI na zakończenie III sesji Soboru Watykańskiego ogłasza Ją Matką Kościoła, nie bez znacznego zresztą udziału biskupów polskich, zwłaszcza kardynała Wyszyńskiego. Jan Paweł II podkreśla także, że Maryja jest Matką Jedności, Matką wszystkich ludzi i dlatego pełni waż-

nią rolę w procesie ekumenicznego zjednoczenia. Przełomowym momentem są tu skierowane z Krzyża do św. Jana Apostoła słowa Chrystusa: „Oto Matka twoja”. Ojciec św. mówi: „Zawsze w słowach tych znajdowałem miejsce każdego człowieka i moje własne miejsce” (Jasna Góra 4.06.1979). Szczególną rolę w tej uniwersalnej misji Maryi wobec całej ludzkości i Kościoła Powszechnego pełni — zdaniem Williamsa — sanktuarium jasnogórskie (316). Autor przytacza tę interpretację ekumenicznego znaczenia Maryi jak się wydaje nie bez pewnej sympatii. Takie stanowisko wyrażone przez niekatolickiego zwolennika dialogu ekumenicznego ma swoją wymowę.

ETYKA SEKSUALNA, MAŁŻEŃSTWO, RODZINA

Ojciec Św. dużo uwagi poświęca zagadnieniom życia małżeńskiego, rodzinnego i etyce seksualnej. Dzieje się tak z jednej strony dlatego, że jest to dziedzina, którą kryzys wartości uznawanych przez człowieka dotyka bardzo boleśnie, z drugiej zaś strony pozostaje ona nadal bardzo czułym miejscem kształtowania się postaw ludzkich w ich najbardziej wewnętrznym, intymnym wymiarze. „Powiedz mi jaka jest Twoja miłość — a powiem Ci, kim jesteś” — mówił Jan Paweł II na spotkaniu z młodzieżą w Częstochowie. Williams zwraca uwagę, że już w *Miłości i odpowiedzialności* wiele problemów z tej dziedziny (zwłaszcza dotyczących etyki seksualnej) zostało zarysowanych bardzo ogólnie, a wiele szczegółowych w ogóle pominięto. Przytaczając uwagę Williamsa trzeba jednak powiedzieć, że zarówno w *Miłości i odpowiedzialności* jak i w nauczaniu papieskim (*Teologia ciała*) problemy te zostały sprowadzone do rozumienia miłości jako międzyosobowej relacji, w szczególności między mężczyzną i kobietą, relacji, w której realizuje się nie tylko ich naturalna dążność jako osób płci przeciwnej, lecz także wymiar duchowy — zjednoczenie osób. Nieustanne „czuwanie” aby tak właśnie realizować miłość, choć nie zawsze wyzwala w nas konkretne decyzje, to przecież pozwala zrozumieć i ocenić wysunięte przez Williamsa szczegółowe problemy takie jak: antykoncepcja, stosunki przedmałżeńskie, autoerotyzm, homoseksualizm itp. Zmienia to także ocenę dyskusji wokół *Humanae vitae*, w której stanowisko Wojtyły Williams zaklasyfikował jako konserwatywne. Pomijając trafność tego określenia, trzeba powiedzieć, że Williams nie rozpatruje tych zagadnień w świetle całościowej koncepcji Wojtyły, który dokonuje przecież nowej interpretacji seksualności człowieka. Bez tego kontekstu trudno w pełni rozumieć znaczenie takich pojęć jak „akt

małżeński", „rodzicielstwo", „czystość" — a są to przecież terminy, które we wspomnianej dyskusji mają zasadnicze znaczenie.

TRANSFORMACJA POLSKIEGO MESJANIZMU

Dotykamy tu jednego z ciekawszych momentów uchwyconych przez Williamsa. Termin „mesjanizm" domaga się pewnych wyjaśnień, choć sam Williams tego nie czyni. Nie jest to mesjanizm polskich filozofów i myślicieli XIX wieku. Jest to mesjanizm rozumiany jako pewien sposób przeżywania doświadczenia historycznego danego poprzez dzieje narodu. To indywidualne i społeczne poczucie misji wyrasta z przewyciężenia poczucia klęski i niemocy, wprowadza w głębszy wymiar przeżywanych wydarzeń, rodzi poczucie odpowiedzialności i wyznacza zadania do wypełnienia. Autor wskazuje na bliskie obcowanie Papieża z kulturą, w którą ten sposób przeżywania tradycji jest bardzo głęboko wrośnięty. Po wstąpieniu na tron papieski w myśli Wojtyły pojawiły się motywy, które nie tłumaczą się dostatecznie uniwersalnym posłannictwem Pasterza Kościoła. Chodzi tu głównie o dwa motywy. Pierwszy z nich wiąże się ze zrodzonym w dramatycznych dziejach narodu polskiego świadectwem wiary i potrzebą potwierdzenia tego świadectwa w czasach nam współczesnych („Czyż ...Polska nie stała się w naszych czasach ziemią szczególnie odpowiedzialnego świadectwa?", Warszawa 2.06.1979). Drugi motyw odnosi się do misji narodów słowiańskich i Papieża-Słowianina w dziejach Kościoła Powszechnego. (np. Gniezno 3.06.1979).

Williams uznaje, że takie cechy jak: dostrzeganie obecności Chrystusa w ludzkim cierpieniu, uznanie odkupieńczej i jednoczącej całą ludzkość misji Maryi, uwrażliwienie na godność człowieka (doświadczenie jej w obliczu systemów przemocy) czy oczekiwanie nadejścia czasów odnowionej ludzkości — stanowią charakterystyczne rysy polskiego chrześcijaństwa i umacniają takie przeżywanie wiary. Autor podkreśla także wierność Kościoła polskiego wobec Rzymu, wydobywając tym samym jedną z najcenniejszych wartości polskiej kultury — jej uniwersalizm. W trudnych doświadczeniach zniewolenia narodu rodziło się także głębsze rozumienie wolności, której fundamenty widzi Wojtyła za Norwidem w budowaniu wewnętrznej, niepodległej żadnym manipulacjom suwerenności, w „walce o prawdę w sobie samym". Wzbo-gaca się także rozumienie cierpienia. Williams pisze o Wojtyłę: „Interesujące jest w jakim stopniu cierpienie, którego doświadczył, cierpienie jego narodu, narodu polskiego, ukształtowały tego człowieka. Dzięki swemu wspaniałemu umysłowi wyklarował,

uzasadnił, nadał wartość katolicką, uczynił ortodoksyjną koncepcję cierpienia jednostki, klasy społecznej, grupy etnicznej i narodu”⁶.

EKUMENIZM

Nie sposób pominąć w tym miejscu zagadnienia ekumenizmu, choćby z uwagi na to, że sama ta książka jest faktem ekumenicznym.

Jej Autor bowiem więcej niż z życzliwością, gdyż z wnikliwością i powagą podjął się tego syntetyzującego dzieła, które jest także próbą dialogu z doktryną Kościoła katolickiego. Przede wszystkim jednak jest to dialog z myślą człowieka, którego wybór — jak stwierdza sam Autor — dokonał się z inspiracji Ducha Świętego i który stanowi wielką nadzieję dla świata i dla Kościoła⁷.

Williams zwraca uwagę, że Jan Paweł II realizuje dialog ekumeniczny korzystając z doświadczeń poprzednich papieży, to znaczy zarówno poprzez dyskusje teologiczne jak i bezpośrednie spotkania z przedstawicielami różnych Kościołów i wyznań. Dostrzega on zarazem u Wojtyły „coś z ducha kontrreformacji” na wzór kardynała Hozjusza czy Piotra Skargi. Kościół katolicki, pisze Williams, może być katolicki i uniwersalny bądź stając się jak gdyby „wszystkim dla wszystkich” (1 Kor 9, 12), bądź przyjmując wyzwanie świata i pozostając czymś wyróżniającym się przez jednego Pana, jeden chrzest, jedną wiarę i kodeks moralny (Ef 5, 4). Wprawdzie, jak twierdzi Autor, bogactwo wydarzenia Chrystusowego zawiera się w różnych wyznaniach, to jednak Kościół katolicki ma do spełnienia szczególną misję: „Kościół katolicki poprzez swą uniwersalną organizację i misję we wszystkich społeczeństwach razem i w każdej warstwie z osobna powołany jest obecnie, bardziej niż kiedykolwiek dotąd do ochrony dla nas wszystkich świadomości tego co nadprzyrodzone”⁸. Wspólne działanie ludzi różnych wyznań jak też niewierzących w obronie godności człowieka i jego praw przed wszelkimi formami wyzysku i tyranii jest realizowaniem prawdziwego dzieła pojednania między ludźmi.



Jaki obraz pozostawia w naszych oczach ta książka? Bogaty wybór faktów, analiz, interpretacji podany z rzetelnością i obiekty-

⁶ „Tygodnik Powszechny” z 7 X 1979 r.

⁷ Tamże.

⁸ „Zeszyty Naukowe KUL”, R. 17:1974 nr 3, s. 19.

wizmem zmusza do samodzielnego przemyślenia, pozostawia jednak niekiedy niedosyt ujęć syntetyzujących. Williams porównuje swoją książkę do drzewa z wieloma gałęziami i mnóstwem igieł. Niekiedy jednak sam pień drzewa jest zbyt mało widoczny spośród tych gałęzi i igieł. Tak jest np. gdy Autor omawia poglądy filozoficzne Wojtyły. Trudno mieć żal o daleko mniej wyrazisty i precyzyjny wizerunek osobowości Papieża od tego, jaki daje nam André Frossard w swych *Rozmowach z Janem Pawłem II*, zważywszy nieporównywalny charakter tych prac. Zadaniem bowiem książki Williamsa jest przygotowanie gruntu dla dalszych studiów nad myślą Papieża (tytuł książki wykracza więc poza to zamierzenie). Jest to próba zebrania i powiązania różnorodnych wątków życia i działalności Wojtyły. Szerokość ujęcia tematu, obszerne i szczegółowe przypisy, indeks — stanowią o wartości tej książki jako wprowadzenia w klimat myśli Karola Wojtyły — Jana Pawła II. Część III omawiająca nauczanie papieskie fragmentarycznie, „na gorąco”, bez dostatecznego dystansu czasowego, z natury rzeczy ma charakter wstępnego zebrania materiału i „prowizorycznej interpretacji” — jak to określa sam Autor. Najwięcej oporów u polskiego czytelnika może budzić skrótowe i wybiórczo potraktowane tło historyczne: pominięcie specyfiki działania Kościoła w krajach komunistycznych, nieobecność najnowszej historii Kościoła polskiego oraz postaci kardynała Stefana Wyszyńskiego. Pewne wątpliwości budzą się też w związku z interpretacją dzieła filozoficznego Wojtyły.

Trzeba jednak powiedzieć, że lektura tej książki odkrywa niejednokrotnie przed polskim czytelnikiem bogactwa, których nie był on świadom. I w tej mierze stanowi również pewne wyzwanie. Prowadzi nas ona ku tym źródłom w polskiej kulturze, które uformowały myśl i postawę Karola Wojtyły, i zarazem wyznacza zadania wytrącające nas z trwania w mniej czy bardziej uzasadnionym poczuciu dumy. Jednym z nich jest na pewno skierowanie uwagi na tradycję narodową: tradycję wielkich czynów i tradycję myśli — w poszukiwaniu własnej tożsamości i żywych źródeł własnej kultury. Nie jest to pielęgnowanie partykularyzmu narodowego, lecz odnajdywanie bogactwa, które wnieść możemy i powinniśmy do kultury innych narodów. Jest to pytanie o kształt kultury religijnej i samoświadomość religijną współczesnego społeczeństwa. Mieści się w tym też postulat przemyślenia i odnalezienia właściwego, współczesnego znaczenia takich rysów polskiego katolicyzmu jak: wierność uniwersalnej wspólnoty Kościoła Powszechnego, tolerancja i długoletnie współistnienie z innymi wyznaniem, kult maryjny, nurt pobożności ludowej czy model patriotyzmu.

Przemyślenie tego, co w katolicyzmie polskim jest żywe, lecz i tego co występowało obok niego czy wbrew niemu, a więc prądów innowierczych i reformatorskich, podjęcie dorobku nie zawsze przecież ortodoksyjnych myślicieli religijnych (dokonanie reinterpretacji religijnego nurtu polskiego romantyzmu) — jest konieczne, jeśli chcemy poznać korzenie własnej kultury religijnej. Wszystkie te zamierzenia zawierają się w programie indywidualnego i społecznego dojrzewania w wierze i dlatego stanowią właściwą odpowiedź na posłanie Ojca Św. Na koniec, trzeba wyrazić nadzieję, że wszystkie te wysiłki pomogą — także polskim autorom — podjąć dzieło syntetycznego ukazania „rozumnego wnętrza” Jana Pawła II i otrzymamy, napisane z pasją acz obiektywnie, prace wypełniające tę dotkliwą — choć przecież nie usprawiedliwioną brakiem kompetencji — lukę w polskiej literaturze.

Witold Starnawski

BERGSON W POLSCE

W ostatnich latach zaobserwować można wśród polskich badaczy wzrost zainteresowania myślą Henri Bergsona. Po wnikliwej monografii Barbary Skargi (*Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982) ukazującej tę filozofię w nowym świetle, wydana została niedawno w serii „Myśli i Ludzie” książka Ireny Wojnar: *Bergson* (Warszawa 1985). Oprócz życiorysu oraz syntetycznej prezentacji poglądów francuskiego filozofa zawiera ona także fragmenty jego ważniejszych prac. Nieco inny charakter ma wydana w roku ubiegłym książka Stanisława Borzyma o recepcji myśli Bergsona w Polsce¹. Wypełnia ona dotkliwą lukę w badaniach nad dziejami polskiej filozofii i literatury, bez przesady można powiedzieć, że jest to praca, na którą od dawna oczekiwano. Historykom literatury i filozofii znany był wpływ bergsonizmu na myśl i literaturę polską dwudziestego wieku, poruszali oni tę kwestię przy okazji badań nad przemianami światopoglądowymi w okresie Młodej Polski czy w związku z twórczością Bolesława Leśmiana. Dopiero jednak Borzym podjął wysiłek pełnego ukazania zjawiska oddziaływania koncepcji wielkiego myśliciela na dzieła polskich filozofów i pisarzy, korzystając ze wspomnianych

¹ S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Wrocław 1984.

opracowań szczegółowych, przede wszystkim jednak w oparciu o własne badania.

W dziejach filozofii z osobą Bergsona związane jest trwale pojęcie intuicji. Jest ono wieloznaczne i trudne do uchwycenia. Jak pisał Bergson we *Wstępie do metafizyki*: „Intuicją zwiemy ten rodzaj współczucia albo sympatii intelektualnej, za pomocą której przenosimy się do wnętrza jakiegoś przedmiotu, aby zejść się z tym, co ma on w sobie jedyne, a więc niewyraźnego.” Intuicja jest więc narzędziem poznania mistycznego, umożliwia dotarcie do tego, co niewyraźne. Intelpekt, przeciwnie, chociaż przydatny w praktyce życia, okazuje się mało wartościowy w poznaniu; analizując przedmiot rozbija go na części, ujmuje od zewnątrz, schematycznie. Intuicja natomiast ujmuje rzeczy bezpośrednio, indywidualnie, jakościowo. Dzięki niej jedynie uzyskać można prawdziwy obraz rzeczywistości.

Ten właśnie popularny sposób rozumienia myśli Bergsona jako koncepcji akcentującej antynomię intuicji i intelektu podważa w swej książce Borzym. Jego zdaniem intuicja bergsonowska jest rodzajem refleksji odmiennym od intelektualnego operowania pojęciami. Nie sprowadza się ona także do łatwego doświadczenia bezpośredniego, lecz polega na wysiłku uwagi, koncentracji, w której osiąga się dopasowanie do badanego przedmiotu. W istocie „...intuicja bergsonowska prezentuje się jako podjęcie kontaktu z rzeczywistością, o której wcześniej analizy naukowe dały wiele rozmaitych, abstrakcyjnych informacji” (s. 22). Rewidując ów stereotyp pojmowania bergsonizmu jako antyintelektualizmu i irracjonalizmu Borzym podważa także, w oparciu o badania Barbary Skargi, obiegową opinię o Bergsonie jako „wrogu nauki”. Jest ona niesłuszna, ponieważ filozof krytykował jedynie dziewiętnastowieczny model nauki, doktrynę i metody scjentyzmu, nie potępiając nauki jako zespołu dyscyplin badających zjawiska świata materialnego.

Wspomniane stereotypy ukształtowały się w okresie największej popularności myśli Bergsona w Polsce, w latach 1907—1913, kiedy to ukazały się przekłady: *Wstępu do metafizyki* (Kazimierza Bleszyńskiego), *Ewolucji twórczej* (Floriana Znanieckiego) i *O bezpośrednich danych świadomości* (Karoliny Bobrowskiej). Wcześniej, przed rokiem 1900, pojawiły się sporadyczne wzmianki o tej filozofii, w pierwszych zaś latach naszego stulecia wystąpiły dyskusje związane z ukazaniem się polskiego przekładu *Śmiechu* (1902). Początkowo zresztą, jak zauważa Borzym, Bergson był uważany za przedstawiciela intelektualizmu w filozofii. Zwrot nastąpił po ukazaniu się *Wstępu do metafizyki* i od tego momentu „zaczął się utrzymywać obraz Bergsona intuicjonisty i irracjonalisty,

odmawiającego wartości intelektowi" (s. 75). Myśl tę określano też mianem pragmatyzmu czy mistycyzmu, wskazywano na obecne w niej elementy filozofii życia, filozofii wolności. Borzym w swej książce omawia wiele interpretacji koncepcji Bergsona z tego okresu, szczególnie jednak wyróżnia niektóre z nich. Osobno więc przedstawia twórczość Abramowskiego i Znanieckiego, którzy zainspirowani bergsonizmem budowali swe koncepcje nawiązując do tej filozofii w sposób krytyczny, dyskutując z podejmowanymi tezami.

O wiele bardziej złożony problem stanowi stosunek Brzozowskiego do Bergsona, a właściwie wzajemne relacje między poglądami Brzozowskiego, Sorela i Bergsona. Zdaniem Borzyna już samo zainteresowanie bergsonizmem myślicieli takich jak Brzozowski czy Sorel, zajmujących się filozofią społeczną, jest zagadką, bowiem skrajny indywidualizm tej koncepcji zdawał się wykluczać jakiekolwiek związki z problematyką społeczną. Po wnikliwym badaniu okazuje się jednak, iż prace Bergsona zawierały wątki bliskie teoretykom społeczeństwa. Bergson poświęcił tym kwestiom dzieło: *Dwa źródła moralności i religii* (1932), które ukazało się już po śmierci Brzozowskiego i Sorela, wcześniej jednak także podejmował problematykę społeczną. I tak w *Śmiechu* uwypuklił kontrast między spontanicznym życiem społecznym a zautomatyzowanym, skonwencjonalizowanym symbolizmem zachowań zbiorowych. W *Dwóch źródłach* myśl ta wyraziła się w postaci ostrej krytyki społeczeństwa zamkniętego, opartego na presji, przyzwyczajeniu, skostniałej tradycji. Jak pisze Borzym: „dla Bergsona życie społeczne to ciągle dążenie zbiorowe, zbiorowa aktywność twórcza” (s. 147).

Szczególnie wiele zawdzięczał autorowi *Ewolucji twórczej* Georges Sorel, który zastosował biologiczne tezy Bergsona do problemów cywilizacji i kultury. Z bergsonizmu wywodziły się znane kategorie mitu i utopii, gdyż mit był u Sorela ekspresją woli zbiorowej, zaś utopia — intelektualistycznym przekładem marzeń socjalnych. Brzozowski czytał Bergsona pod silnym wpływem Sorela, syntetyzując w swych pracach koncepcje obu filozofów. Oddziaływanie bergsonizmu na myśl Sorela i Brzozowskiego stanowi, zdaniem Borzyna, graniczny przypadek recepcji, nie ma tu bowiem mowy o ortodoksji wobec doktryny; obaj myśliciele interpretowali tę filozofię znacznie modyfikując wymowę pierwotnego wzoru. Ponadto tego rodzaju interpretacje wyprzedzały rozwój koncepcji Bergsona, uświadamiały rozległe konsekwencje tej myśli, jak gdyby zmuszając wielkiego filozofa do rozstrzygania problemów, których on sam wtedy jeszcze nie stawiał.

Wpływ Bergsona na literaturę i sztukę początków dwudziestego

stulecia jest zjawiskiem częściowo już opisanym przez badaczy literatury. Filozofią tą zachwycił się Marcel Proust, nawiązywało do niej wielu pisarzy i artystów. W Polsce na autorytet Bergsona powoływali się twórcy rozmaitych teorii estetycznych i koncepcji sztuki; zazwyczaj bywał odczytywany przez pryzmat estetyki romantycznej, choć i zwolennicy klasycyzmu wzorowali się na nim. Wśród pisarzy wpływ Bergsona najsilniej zaznaczył się w twórczości Bolesława Leśmiana, chociaż wielu innych także powoływało się na francuskiego filozofa. Borzym śledzi szczegółowo te nawiązania, nie uwzględnia jednak całej grupy twórców, którzy co prawda nie wymieniali nazwiska Bergsona, ale ulegali inspiracji jego myślą, jak Lemański, Górski czy Żuławski. Kwestia ta wymaga przeprowadzenia dalszych badań historyczno-literackich, do których książka Borzima daje znakomite przygotowanie.

Zarówno w filozofii jak i w literaturze polskiej wpływ Bergsona osiągnął swe apogeum w okresie bezpośrednio poprzedzającym pierwszą wojnę światową, co wyraziło się w dynamicznej wizji rzeczywistości, w aktywistycznej koncepcji człowieka, w nasileniu witalizmu. Po wojnie nastąpił pewien spadek popularności tej myśli, osłabienie jej oddziaływania. Złożyło się na to kilka przyczyn, jedną z ważniejszych była z pewnością krytyczna ocena koncepcji Bergsona przez Kościół, ze względu na inspirację jaką z niej czerpał modernizm katolicki. Kwestia stosunku samego Bergsona do katolicyzmu jest trudna do jednoznacznego ujęcia; wiadomo, że pod koniec życia filozof zbliżył się do katolicyzmu, chociaż jego prace spotkały się wcześniej z potępieniem Kościoła. Najistotniejsze zarzuty przeciw tej myśli z neotomistycznego punktu widzenia wysunął Maritain. Pod jego wpływem odsunęła się od Bergsona część filozofów katolickich w Polsce. Nie wszyscy jednak podzielali to stanowisko, Borzym wspomina bowiem także o życzliwym stosunku do bergsonizmu, któremu w swych pracach dał wyraz ks. Józef Pastuszka.

Oslabienie oddziaływania myśli Bergsona w Polsce w okresie międzywojennym związane było też, zdaniem Borzima, z dominacją w ówczesnym życiu intelektualnym orientacji logistycznej i analitycznej, upowszechnionej przez filozofów z kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej. Sprzymierzeńcem bergsonizmu zdawała się być fenomenologia ze względu na postulowany przez nią empiryzm oraz oparcie się na intuicji. Były to jednak zbieżności pozorne. Roman Ingarden, który wiele uwagi poświęcił analizie koncepcji Bergsona, doceniając jej wagę i inspirujący charakter, dokonał w gruncie rzeczy krytyki bergsonizmu, wskazał na istotne różnice, jakie dzieliły teorie Bergsona i Husserla.

Zdominowaniu międzywojennej humanistyki przez szkołę lwow-

sko-warszawską należy przypisać fakt, iż wśród socjologów i etyków polskich zainteresowanie filozofią Bergsona zmalało do tego stopnia, że jego wybitne dzieło poświęcone problematyce społecznej, wydane w 1932 r. — *Dwa źródła moralności i religii* — przeszło prawie niezauważone (mimo dokładnego streszczenia tej pracy przez Ludwika Chmaja w „Przeglądzie Współczesnym”). Co ciekawe, w pismach wybitnego filozofa i socjologa, Stanisława Ossowskiego, prace Bergsona znalazły mniejszy odzew, niż w dziełach Twardowskiego czy Łukasiewicza przed pierwszą wojną światową. Świadczy to, że czasem dzieła wybitne bywają niezauważone, roz mijają się bowiem z oczekiwaniami odbiorców, z panującym aktualnie stylem myślenia.

Praca Borzyma jest nie tylko rejestrem wpływów, oddziaływań, nawiązań do filozofii Bergsona w pismach polskich filozofów i pisarzy. Stawia sobie cel bardziej ambitny. Oprócz wpływu Bergsona na światopogląd polskich twórców autor stara się też uchwycić drugą stronę tej relacji, określić w jaki sposób przemiany światopoglądowe w Polsce zaważyły na przyjęciu tej filozofii. Przy tak szerokim pojęciu recepcji jako oddziaływania dwustronnego między dziełem a środowiskiem, które je odbiera, ważne są nie tylko fakty przychylnego, bądź negatywnego ustosunkowania się do tej koncepcji, istotne okazują się także okresy jej przemilczania, niezauważania czy lekceważenia.

Podejmując tę kwestię Borzym stwierdza, iż często trzeba długiego okresu recepcji, by filozofia odsłoniła swoje prawdziwe oblicze, doczekała się sprawiedliwej oceny, bowiem w pierwszym przyjęciu może zostać zniekształcona poprzez horyzont oczekiwań odbiorców. Zniekształcenie to przybiera czasem postać niewłaściwej oceny przeceniającej lub niedoceniającej dzieło, czasem ma charakter merytoryczny. Problemy, jakie dzieło stawia, rozwiązania, które proponuje, mogą zostać przeoczone przez pierwszych czytelników, a dopiero później znaleźć zrozumienie. Dlatego prace z dziejów recepcji są nie tylko pracami o odbiorze, opisują nie tylko światopogląd odbiorców, lecz mówią wiele o samym dziele. Pozwalają odkryć jego wielostronność oraz ujawniające się w długim procesie odbioru jego nowe, dotąd niezauważone, aspekty. Tak więc praca o oddziaływaniu bergsonizmu, o jego recepcji, jest zarazem książką pozwalającą lepiej zrozumieć myśl Bergsona. Włącza się tym samym w szereg niekończącego się, historycznego procesu rozumienia.

Justyna Miklaszewska

JAKI MIŁOSZ?

Niemal dokładnie w piątą rocznicę wręczenia Czesławowi Miłoszowi Nagrody Nobla ukazała się nakładem Wydawnictwa Literackiego pierwsza, długo oczekiwana monografia noblisty.¹ Jest to monografia szczególnego rodzaju, jest bowiem antologią tekstów różnych autorów. Wyboru dokonał profesor Jerzy Kwiatkowski, autor wielu rozpraw o twórczości Miłosza, zasłużony w jej propagowaniu, w czasach kiedy tego wymagała.

Poznanie Miłosza składa się z siedmiu części; zwięzła nota redakcyjna informuje, że pierwsza część, zawierająca szkice z lat 1930—1957, poddana jest układowi chronologicznemu. Pozostałe części złożono wedle klucza systematycznego. I tak, kolejne zawierają artykuły syntetyczne, rozprawy dotyczące problemów centralnych w twórczości Miłosza, omawiają poszczególne okresy lub książki, są analizami wierszy, wreszcie zajmują się poetyką i esejystyką Miłosza. Część publikowanych prac jest owocem sesji Instytutu Badań Literackich PAN z 1980 roku.

Poznanie Miłosza, będąc antologią skłania czytającego do refleksji dwukierunkowej. Po pierwsze próbuje on zrekonstruować obraz pisarstwa Miłosza, wyłaniający się z prezentowanych tekstów, po wtóre zaś kryteria doboru publikowanego materiału. W przypadku tego tomu ocena jest uwarunkowana dodatkowo latami milczenia o Miłoszu i wstrzemięźliwością wydawców zaostregającą apetyty. Jest przecież Miłosz jedynym noblistą wśród współ-

¹ *Poznanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*. Pod redakcją naukową Jerzego Kwiatkowskiego. Kraków 1985, Wydawnictwo Literackie. Z prac Instytutu Badań Literackich PAN. Zawartość tomu: Kazimierz Wyka, *Płomień i marmur*; Kazimierz Wyka: *Ogrody lunatyczne i ogrody pasterskie*; Jerzy Kwiatkowski, *Poemat o czasie zastygłym*; Irena Sławińska, „*To jest daleki kraj...*”; Jan Błoński, *Dolina Issy*; Jerzy Kwiatkowski, *Miejsce Miłosza w poezji polskiej*; Irena Sławińska, *Obraz poety i jego gospodarstwo*; Ryszard Matyszewski, *Czesława Miłosza dążenie do formy pojemnej*; Andrzej Kijowski, *Tematy Miłosza*; Aleksander Fiut, *W obliczu końca świata*; Krzysztof Dybelak, *Poezja pełni istnienia*; Jan Błoński, *Epifanie Miłosza*; Jan Prokop, *Antynomie Miłosza*; Aleksander Fiut, *Poezja w kręgu hermeneutyki*; Tomasz Burek, *Dialog Wolności i Konieczności albo historyczne wtajemniczenie*; Janusz Kryszak, *Próba czasu*; Aleksander Fiut, *Wygnanie z raju*; Marek Zaleski, *O Traktacie poetyckim Czesława Miłosza*; Jan Błoński, *Wzruszenie, dialog i mądrość*; Wiesław Paweł Szymański, *Bramy Arsenatu*; Anna Łebkowska, *Walc*; Marian Stala, *Brzegi Lemanu*; Stanisław Barańczak, *Język poetycki Czesława Miłosza*; Zdzisław Łapiński, *Oda i inne gatunki oświecone*; Stanisław Balbus, „*Pierwszy ruch jest śpiwanie*” (*O wierszu Miłosza — rozpoznawanie wstępne*); Andrzej Werner, *Świadomość kryzysu a kryzys świadomości (O esejach Czesława Miłosza)*; Marta Wyka, *Miłosz i Brzozowski*. Podanie pełnego spisu zawartości książki jest o tyle uzasadnione, że jej nakład wynosi zaledwie 5 tysięcy egzemplarzy.

czesnych pisarzy polskich! Toteż być może oczekuje się zbyt wiele... Dotyczy to zwłaszcza pierwszej części, gdzie chciałoby się widzieć więcej artykułów starszych, sprzed roku pięćdziesiątego. Pomieszczone w niej dwa teksty Wyki, jeden Jerzego Kwiatkowskiego, wsparte dwiema recenzjami *Doliny Issy* (Sławińskiej i Błońskiego) dają jedynie przedsmak polemik toczonych wokół twórczości Miłosza. Wyobrażenie ich temperatury daje na przykład Stanisław Barańczak pisząc we wstępie do międzynarodowej bibliografii Miłosza: „W dziejach recepcji twórczości Miłosza przegląda się nie tylko jego jednostkowa biografia, lecz również dwudziestowieczna historia ze wszystkimi swoimi katastrofami, wynaturzeniami i niespodziankami. Dzieje każdej niemal z książek poety mogłyby posłużyć za ośnowę sensacyjnej powieści albo za materiał do studium przemian świadomości społecznej.”²

Materiałem do studium przemian świadomości są również prace z drugiej części *Poznawania Miłosza*. Z trzech artykułów w tym dziale ryzyko syntetycznego ujęcia podjęły — z dużym powodzeniem — dwa: Jerzego Kwiatkowskiego *Miejsce Miłosza w poezji polskiej* i Ireny Sławińskiej *Obraz poety i jego gospodarstwo*. Trzeci, Ryszarda Matuszewskiego, jest raczej historycznoliterackim opisem ewolucji twórczości Miłosza.

Trudno w krótkiej recenzji omawiać szczegółowo wszystkie artykuły antologii, nie sposób jednak nie wspomnieć choćby o wspaniałym eseju Andrzeja Kijowskiego *Tematy Miłosza*. Znalazł on swe miejsce w części poświęconej głównym zagadnieniom filozoficznym twórczości pisarza. W tej samej części znalazł się także referat Tomasza Burka zatytułowany *Dialog Wolności i Konieczności albo historyczne wtajemniczenie*. Omawia on odejście Miłosza od heglizmu i uświadomienie sobie „terroru historii”. Wśród analiz poszczególnych wierszy zaleca się wnikliwa interpretacja *Notatnika: Bon nad Lemanem* pióra Mariana Stali. W części zawierającej prace dotyczące poetyki na szczególną uwagę zasługuje, jak sądzę, tekst Stanisława Barańczaka *Język poetycki Czesława Miłosza*, tym bardziej, że nie ogranicza się jedynie do problemów formalnych. Omówienia eseistyki Miłosza reprezentowane są w tym tomie przez dwa szkice: Andrzeja Wernera i Marty Wyki, która pisze o Miłoszowskiej lekturze Brzozowskiego.

Ten przydługi już opis zawartości tomu ciągle jednak niewiele o nim mówi, nie dociera do sedna powodów, dla których książka ta jest jednym z ciekawszych wydarzeń wydawniczych ostatnich lat.

² Rimma Volynska-Bogert & Wojciech Zalewski, *Czesław Miłosz. An international bibliography 1930—1980*, Ann Arbor 1983.

Jest być może częściowym wyjaśnieniem wyjątkowości tej książki wpisanie jej w losy „miłoszologii” na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci. Od momentu wyjazdu Miłosza na emigrację, czyli od roku 1950, datuje się rozdzielenie „miłoszoznawstwa” [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 6 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)] Polskojęzyczne omówienia kolejnych, wydawanych na Zachodzie książek, ukazują się w prasie emigracyjnej. W kraju pisarstwo Miłosza jest komentowane jedynie w pracach historyków literatury, które w latach siedemdziesiątych zaczynają się ukazywać w małonakładowych publikacjach fachowych. W omawianej antologii znalazły się trzy, dość charakterystyczne dla tej postaci „miłoszologii”, artykuły: Janusza Kryszaka, Marka Zalesskiego, Wiesława P. Szymańskiego. Przedmiotem ich uwagi jest ta skromna część dorobku Miłosza, która była publikowana w Polsce przed rokiem 80. W latach 1980—81 sytuacja ulega radykalnej zmianie. Ukazuje się drukiem znaczna część wierszy Miłosza, *Dolina Issy*, i dwie z jego książek eseistycznych: *Człowiek wśród skorpionów* i *Ziemia Ulro*. Przede wszystkim zaś rusza lawina recenzji, not, szkiców, artykułów i rozpraw „miłoszologicznych” i „miłoszoznawczych”.

Przed kilku laty Wydawnictwo Literackie wydało książkę *Gombrowicz i krytycy*, pod wieloma względami podobną do omawianej. Znalazł się w niej również artykuł Czesława Miłosza zatytułowany *Kim jest Gombrowicz?* Oto jego fragment: „Za życia błazen, po śmierci król-duch, jako że ogromne na królów-duchów zapotrzebowanie. Za życia wariat, pyszałek, snob, arogant, po śmierci natomiast rozlega się głos profesora Pimko, przewodnika chóru: »Dlaczego powinniśmy kochać Witolda Gombrowicza?« i pada chóralna odpowiedź: »Bo wieszczem był.«” Słowa te mogą z powodzeniem zastąpić komentarz do reakcji części krytyków na wyróżnienie Noblem Miłosza. Co zrobić z laureatem? Czy wpełzną na pomnik, okrzyknąć wieszczem, czy przeciwnie, zachowywać się jak gdyby nigdy nic? Czym zatrzeć niemiłe wrażenie pozostałe po latach milczenia? Tekstów naznaczonych „kompleksem noblowskim” w antologii Jerzego Kwiatkowskiego oczywiście nie ma, choć jest wiele powstałych na okoliczność tej światowej nobilitacji pisarstwa Miłosza. Aby ocenić sprawiedliwie widoczne w niektórych pracach trudności z wartościowaniem (czasem zbyt jednoznacznie pozytywnym), trzeba pamiętać o tych, które wieniec laurowy zamieniały na „gębę”. W negatywnym kontekście problem — tak z konieczności istotny dla „miłoszologii” — znalezienia kryteriów oceny — estetycznych, etycznych czy ideologicznych — nabiera właściwej wagi.

Jak więc poznajemy Miłosza? Niespodziewanie okazuje się, że *Poznanie...* jest zwierciadłem postawionym przed polskim życiem literackim. Dla każdego czytającego jest zwierciadłem pozwalającym zobaczyć, w jakim punkcie przecina się nasz los i los poety — emigranta.

Pozostaje jeszcze odpowiedź na pytanie, jaki obraz dzieła Miłosza wyłania się z antologii Jerzego Kwiatkowskiego. Odpowiedź na takie pytanie jest bardzo subiektywna; sądzę, że do takiego właśnie osobistego ustosunkowania się skłania prezentowana książka. W moim odczuciu mozaika artykułów układa się w wizerunek może niepełny, ale niosący w swoim kształcie prawdę. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 6 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]. Jaki jest Miłosz — to pytanie ciągle otwarte. Słusznie więc, i z godną szacunku skromnością tytuł książki określa wysiłki piszących jako „poznawanie”. Myślę, że nikt bardziej niż profesor Kwiatkowski nie zdaje sobie sprawy z tego, ile jeszcze hermeneutycznych kręgów przyjdzie nam zatoczyć, nim obejmiemy rozumieniem dzieło Miłosza.

Joanna Gromek

POCHWAŁA ZDROWEGO ROZSĄDKU

Historia doktryn politycznych jest ostatnio w Polsce nauką modną, odnosi się to zwłaszcza do historii doktryn liberalnych. Ostatnie lata przyniosły pewną liczbę opracowań syntetyzujących niektóre okresy w rozwoju anglosaskiej gałęzi liberalizmu¹. Mam tu na myśli pracę Barbary Sobolewskiej poświęconą doktrynie politycznej liberalizmu arystokratycznego we Francji w latach 1814—1848 oraz książkę M. Zmierzak dotyczącą losów liberalizmu francuskiego w okresie II Cesarstwa². W roku 1984 do tych dwu monografii doszła nam trzecia. Jest nią bardzo cenne opracowanie Wacława Szyszkowskiego, oparte na bogatej bazie źródłowej i równie bogatej wielojęzycznej literaturze przedmiotu, zajmujące

¹ Rozróżnienie między gallikańską a anglosaską koncepcją liberalizmu czyni F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960. W Polsce ostatnio przypomniał o tym odróżnieniu P. Śpiewak, *Dwa liberalizmy*, „Więź”, 1982 nr 10.

² B. Sobolewska, *Doktryna polityczna liberalizmu arystokratycznego we Francji w latach 1814—1848*, Kraków 1977 oraz M. Zmierzak, *Ideologia liberalna w II Cesarstwie francuskim*, Poznań 1978.

się osobą i dziełem Beniamina Constanta³. Praca ta składa się z sześciu rozdziałów, przy czym dwa pierwsze omawiają życie i działalność oraz rodowód ideowy bohatera, trzy następne prezentują elementy doktryny ustrojowej Constanta i wreszcie ostatni przedstawia oddziaływanie jego dzieła na potomnych.

Spośród olbrzymiej i ciągle żywej problematyki, którą zajmował się Constant, Szyszkowski stara się przede wszystkim wydobyc dwie sprawy. Po pierwsze, ukazuje Constanta koncepcję wolności oraz rozwinięte przez niego odróżnienie nowożytnej idei wolności od starożytnej. Po drugie zaś, rekonstruuje stworzony przez Constanta mechanizm współzależności poszczególnych ogniw władzy, który miał umożliwiać prawidłowe działanie rządu reprezentacyjnego. Kolejność taka wydaje się słuszna, ponieważ Constanta rzeczywiście należy zaliczyć do tych nielicznych myślicieli, którzy bardziej ukochali wolność niż władzę.

W moim przekonaniu punktem wyjścia rozważań Constanta o wolności — jak i zresztą całego liberalizmu — jest określone rozwiązanie problemu przygodności ludzkiego istnienia. Problem ten jest jednym z fundamentalnych zagadnień refleksji filozoficznej. Nie chodzi tu bowiem o tę widoczną, namacalną ułomność ludzką, z którą spotykamy się na co dzień, ale o ułomność fundamentalną, dotyczącą istnienia człowieka jako takiego. Tę fundamentalną ułomność filozofia chrześcijańskiego średniowiecza nazywa właśnie przygodnością ludzkiego istnienia. Czy przygodność ta jest usuwalna? W europejskiej tradycji filozoficznej są dwie przeciwstawne odpowiedzi na to pytanie. Jedna — udzielił jej Arystoteles — mówi, że nie; druga — sformułował ją Platon — głosi że pod pewnymi warunkami tak.

Constant jest niewątpliwie spadkobiercą i kontynuatorem Arystotelesowskiego rozwiązania problemu przygodności ludzkiego istnienia. Stąd też charakterystyczny duch umiarkowania i niechęć do radykalnych rozwiązań w stosunkach społecznych i politycznych. Nie można się więc u Constanta doszukać jakiegokolwiek nadziei zbawienia doczesnego, ostatecznej sprawiedliwości i ładu, który niechybnie ziści triumf ideału. Na równi jednostkom i zbiorowościom każe on dźwigać brzemień indywidualnego lub zbiorowego wyboru oraz ciężar odpowiedzialności za uczyniony wybór. Zapewne dzięki temu Constant, chociaż skłonny do rozlicznych ideowych i taktycznych kompromisów (co często i słusznie podkreśla Wacław Szyszkowski), nie uległ pokusie dogmatyzmu. Nigdy nie dał się zniewolić ideologicznym mistyfikacjom niezależnie od

³ W. Szyszkowski, *Beniamin Constant. Doktryna polityczno-prawna na tle epoki*, PWN, Warszawa—Poznań—Toruń 1984, ss. 203.

tego, czy występowały pod hasłem równości czy tradycji, Kościoła czy państwa, narodu czy ludu. Ale może dlatego właśnie liberalizm nie zaspokaja dostatecznie wymagań zbiorowej wyobraźni, powszechnej tęsknoty do świata prostego i jednoznacznego, potrzeby politycznego mesjanizmu, złudzeń świeckiej religii.

Wydaje się, że dopiero rozstrzygnięcie w sensie negatywnym problemu możliwości usunięcia przygodności ludzkiego istnienia, umożliwi Constantowi — w słynnym wykładzie w Ateneum paryskim na początku 1819 r. — dokonanie rozróżnienia wolności w sensie starożytnym i nowożytnym. W myśl tego rozróżnienia — dość powszechnie dziś akceptowanego — wolność dla starożytnych polegała przede wszystkim na udziale w sprawowaniu władzy; człowiek nowożytny zaś mniej cieszy się udziałem w życiu politycznym, bardziej swą niezależnością od państwa, z której nie jest skłonny rezygnować nawet za cenę intensywniejszego korzystania z przysługujących mu praw politycznych. Zatem wolność dla Constanta — jak podkreśla Szyszkowski (s. 120) — to prawo do zależności tylko od ustawy, prawo do obrony przed niesłusznym aresztowaniem, prawo do wypowiedzania swej opinii, wyboru zawodu i rozporządzania swą własnością, to prawo do przenoszenia się z miejsca na miejsce, bez konieczności tłumaczenia się z motywów swych podróży, prawo do zbierania się obywateli dla omówienia swych spraw lub dla wykonywania kultu religijnego. Tak więc należałoby raczej mówić tu o wolnościach nowoczesnych niż o jednej koncepcji wolności nowożytnej⁴.

Rozróżnienie Constanta między wolnością antyczną a nowożytną zawiera jako przesłankę przeświadczenie, że człowiek jest osobą, mającą niezbywalne prawo do życia w atmosferze wolności i prawdy. W antycznym sensie wolność utożsamiana była z władzą ludu. Natomiast Constant stoi na stanowisku Monteskiusza, że czym innym jest władza ludu, a czym innym jego wolność. 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 od arbitralnego przymusu. Jest to tzw. negatywne pojęcie wolności, wypracowane przez tradycję liberalną (do której należy Constant). Wolność jest tu rozumiana jako brak przymusu i traktowana jest jako wartość najwyższa, niezależnie od swych faktycznych konsekwencji, bo wolność uznana tylko wtedy, gdy się z góry wie, że jej efekty

⁴ Tak m.in. R. Aron, *Essai sur les libertés*, Paris 1965.

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.

Można więc uznać Constanta za pierwszego pisarza — tak przynajmniej sądzi G. Burdeau⁵ — który określił cele działalności ludów naszego czasu i który wyjaśnił, co jest rzeczywistym przedmiotem polityki. Przedmiotem tym jest obrona wolności przed zakusami każdej władzy. Skoro celem działalności nowożytnych społeczeństw obywatelskich jest ochrona wolności, to miarą wartości konkretnej formy rządu jest stopień, w jakim przyczynia się on do zrealizowania wolności człowieka, nie zaś stopień jego zgodności z jakimś absolutnie obowiązującym modelem ustrojowym. Model taki w rozumieniu Constanta — podobnie jak i innych liberalów — nie posiada żadnej praktycznej wartości, gdyż wolność może istnieć pod różnymi rządami, przy różnych ich formach, stosownie do okoliczności miejsca i czasu.

Swoich rozważań ustrojowych Constant nie prowadzi oczywiście w próżni, opiera się na ustaleniach poczynionych przez Monteskiusza w znanej konstrukcji podziału władz. Teorię tę zrealizowano najpierw w konstytucji Stanów Zjednoczonych (1787), a następnie w monarchicznej konstytucji Francji z 1791 r. Jednakże wprowadzenie zasady podziału władz natrafiło w Europie na spore trudności w wielu dziedzinach, m.in. w usytuowaniu głowy państwa, której nie można było przypisać żadnej funkcji wymienionej przez Monteskiusza. Dla przezwyciężenia tych trudności Constant uznał za konieczne uzupełnić teorię Monteskiusza o czwartą władzę, regulatywną, *pouvoir neutre*. Konieczność takiej władzy nie jest wymogiem teoretycznym, ale wynikiem dążenia do określonego celu. Celem tym była próba wbudowania w strukturę władzy publicznej organu zdolnego do rozwiązywania sytuacji kryzysowych, powstających w procesie funkcjonowania państwa. Constant doświadczył bowiem w swojej karierze politycznej siły zasady monarchicznej i monarchii jako takiej, a jednocześnie snując własne koncepcje prawa konstytucyjnego stwierdzał, że trudno jest — nawet w przypadku obalenia monarchii — rządzić w europejskiej praktyce politycznej bez reprezentacyjnej głowy państwa. I tu chyba należy szukać genezy *pouvoir neutre*.

W literaturze przedmiotu dyskutowany jest problem wpływu koncepcji władzy neutralnej Constanta na ideę prezydenta-arbitra z konstytucji V Republiki francuskiej (1958). Nie wnikając zbyt głęboko w to zagadnienie, trzeba powiedzieć, że *pouvoir neutre*

⁵ G. Burdeau, *Traité de science politique*, t. VI, cz. 1, Paris, 1971, s. 142.

u Constanta jest bezstronna, neutralna i ma jedynie za zadanie — poza uprawnieniami w zakresie wojny i traktatów, które mają charakter uprawnień aktywnych — wprowadzenie ładu w działalność innych władz, czuwanie nad wypełnianiem przez nie swych obowiązków. Ideą przyświecającą Constantowi było ograniczenie uprawnień własnych monarchy i przekazanie uprawnień wykonawczych ministrom. Arbitraż prezydenta w V Republice nie taki ma charakter i nie ten cel przyświeca samej koncepcji. Słusznie zwraca na to uwagę Wacław Szyszkowski (s. 183—185).

Prezentowana praca to niewątpliwie bardzo wartościowa monografia; jej autor nie ustrzegł się jednak przed kilkoma nieznacznymi potknięciami. Mam tu na myśli jego uwagi dotyczące niektórych aspektów dzieła Monteskiusza. Przede wszystkim trudno doszukać się u autora *Ducha praw* idei „prymatu ludu” (s. 128), ponieważ jednym z celów teorii podziału władz jest dekoncentracja władzy sprawowanej przez każdorazowego suwerena. Niezrozumiałe jest również stwierdzenie, że Constantowi „trudno było zostać demokratą w stylu Monteskiusza, który wynosił na szczyty »cnotę polityczną«, wymagającą wyrzeczenia się samego siebie” (s. 129). Myśl Monteskiusza wymierzona jest w despotyzm w każdej postaci — ustrój przeczący istocie człowieczeństwa i celowi organizacji społecznej — a więc również i w demokratyczny despotyzm, którego usprawiedliwieniem była częstokroć realizacja cnoty politycznej rozumianej na sposób antyczny.

Dzięki trudowi i dużej erudycji Wacława Szyszkowskiego otrzymaliśmy pracę o teorii i praktyce prawnej obrony indywidualnej wolności poprzez konstytucyjne państwo. Autor, na tle dziejów swego bohatera, opowiada nam historię kształtowania się myśli liberalnej wyrosłej ze sprzeciwu wobec napoleońskiego cezaryzmu i okrzepłej w walce z odrestaurowaną monarchią Burbonów. Podstawowe cechy tego myślenia, a więc skłonność do umiaru, zrozumienie dla politycznego kompromisu, równowaga, wreszcie sceptycyzm teoretyczno-poznawczy pozwalają mi — zgodnie chyba z intencją samego autora omawianej monografii — określić drobek Constanta jako filozofię zdrowego rozsądku, czyli po prostu filozofię. Filozofia bowiem w klasycznym rozumieniu niczym innym nie była, jak intelektualnym ujęciem życiowej mądrości.

Lech Mażewski

WARTOŚĆ PLURALIZMU

Zanurzeni w rzeczywistość, nie szczędząc nam ostatnio najrozmaitszych przykrości, zadajemy pytania o sposoby „czynienia jej sobie poddaną”. Z praktyki historycznej wiadomo, że kształt życia społecznego, gospodarczego czy kulturalnego może wynikać z naginania świata do jednego wzorca, ustalanego w sposób arbitralny przez grupy sprawujące władzę, bądź stanowić wypadkową różnych tendencji — wynik rzetelnego dialogu. Po przejrzeniu książki Michaela Novaka *Przebudzenie etnicznej Ameryki*¹, skonstatować można, że problem ten jest aktualny pod bardzo różnymi szerokościami geograficznymi. Pytanie zadane przez Novaka — jak zachować narodową tożsamość w warunkach indoktrynacji-superkultury? — stawia nas przed zagadnieniem granic władzy. Zazwyczaj rządzący uzurpują sobie prawo kształtowania losów społeczeństwa m.in. w dziedzinie kultury. Podstawą jest przeświadczenie, że są reprezentantami kultury wyższej lub bardziej postępowej. W Stanach Zjednoczonych tendencja ta znalazła wyraz w przekonaniach elity intelektualnej, tzw. WASP-ów (od White, Anglo-Saxon, Protestants), zajmującej uprzywilejowaną pozycję w strukturze społecznej. Wbrew lansowanej koncepcji tygla, w którego wnętrzu fale imigracyjne ze wszystkich stron świata wypalać się miały w jednolity naród amerykański, lecz zgodnie z logiką władzy, to właśnie kultura anglosaskich protestantów została narzucona innym i stała się wzorem amerykanizmu.

Zjawisko to jest typowe dla wielu państw z kręgu cywilizacji przemysłowej, w których nominalnie panują określone grupy, a w rzeczywistości coraz większą rolę odgrywają ludzie dysponujący wiedzą niezbędną do kierowania skomplikowanymi systemami społeczno-gospodarczymi doby obecnej. Nasuwa się jednak pytanie, czy grupa ta rzeczywiście stwarza największą szansę postępu społecznego i kulturalnego? Teoretycznie jest do tego predestynowana. Wszak wiedza ma być najważniejszym czynnikiem w społeczeństwie przyszłości². Postulaty władzy dla filozofów wysuwane były przecież już przez Platona. Jednak w praktyce rządy profesjonalistów, chociaż doprowadziły niewątpliwie do wielu spektakularnych osiągnięć, zwłaszcza na polu techniki, nie są wolne od pomyłek, ba, nawet wielkich błędów, pociągających za sobą krzywdę milionów ludzi. To właśnie intelektualiści są twórcami

¹ M. Novak, *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, Warszawa 1985, przeł. H. Pawlikowska.

² Por. np. J. K. Galbraith, *Spółczesność dobrobytu. Państwo przemysłowe*, Warszawa 1973, przeł. J. Prokopuk i Z. Zinserling.

nieprzemyślanych inwestycji, poronionych teorii i ideologii, którymi karmione są masy, i w imię których dopuszcza się największych zbrodni. Gdzie tkwią przyczyny tej ambiwalencji?

Trudno odpowiedzieć wyczerpująco na to pytanie w paru słowach, jednak niektóre fakty są oczywiste. Intelktualiści w okowach władzy dzielają los wszystkich innych grup ubezwłasnowolnionych magią sprawowanych rządów. Nie ulega także wątpliwości, że warstwy wykształcone w podobnym stopniu, co każda inna grupa, skłonne są do sprawowania rządów mniejszości i do głoszenia określonych ideologii. W pierwszym rządzie reprezentują swój własny interes, a jest to grzech, za który nie tak łatwo uzyskać rozgrzeszenie od pozostałych członków społeczeństwa. Fałsz o skuteczności rządów profesjonalistów jest w dużym stopniu prawdą, gdy rzecz ma miejsce w systemie demokratycznym. Istnieje bowiem gwarancja wyboru najlepszych i kontroli „produkcji” intelektualnej. Jest natomiast iluzją w warunkach niedemokratycznych. Brak dialogu prowadzi do różnych odmian autorytaryzmu (ten zaś głównego przeciwnika upatruje we własnym społeczeństwie), do intelektualnej pychy, skąd już tylko krok do przeświadczenia o posiadaniu prawdy absolutnej. Nic więc dziwnego, że pewne podstawowe, choć proste, prawdy umykają uwadze intelektualistów. Na przykład, że dla rozwoju kultury niezbędna jest jej otwartość. Zamiast korzystać z dobrodziejstw pluralizmu społeczeństwa, wszelkimi sposobami usiłują ujednolicić kulturę według lansowanych przez siebie wzorów. Antyintelektualizm jest więc reakcją na grupę pozostającą przy władzy, która nie potrafiła pojąć potrzeb i pragnień dużych odłamów danej zbiorowości. Jak stwierdzi Novak, „(...) jedną z przeszkód w jakimkolwiek zbliżeniu między intelektualistami i klasami niezadowolonymi jest fakt, że wielu intelektualistów pochodzi z niższej klasy średniej i nienawidzi wartości, które udało im się pozostawić poza sobą (...) Przejęli oni snobizm szczytów, przez co interesy średnio wykształconych są im całkowicie obce, bardziej obce niż interes klasy niższej”. Wysoka pozycja społeczna jest jedną z przesłanek rzutuujących na stosunek do ludności napływowej, drugą — uprzedzenia etniczne. W USA mieszka siedemdziesiąt milionów potomków imigrantów z Irlandii, Włoch, Hiszpanii, Grecji, Armenii i krajów słowiańskich. Większość z nich, ze względu na wysokość dochodów, należy do rodzin niższej warstwy klasy średniej. Rasa i religia (katolicy to przeważnie potomkowie imigrantów) oraz zajmowanie najmniej prestiżowych stanowisk w pracy są źródłem uprzedzeń ludności anglosaskiej wobec przybyszów. Określą rolę odgrywają również obawy przed utratą uprzywilejowanych pozycji. Problem ten rozwiązywany jest wszędzie w podobny sposób.

Rozbroić ewentualnych rywali, a więc rozbić wspólnoty, zintegrować w ramach kontrolowanych struktur, narzucić swój system wartości. „(...) Ideologia tygla mogła być uzasadnieniem pozabawienia imigrantów własnych wartości kulturalnych i zmniejszenia w ten sposób ich politycznej i ekonomicznej siły. Jeśli pozbawia się ludzi więzów uczuciowych z rodziną, kulturą i systemem wartości, to można zrekonstruować ich od nowa. Dopóki nie mają jasnego poglądu na świat i pozbawieni są tożsamości, można nimi swobodnie manipulować i mówić im, jacy powinni być. Zabiera się im duszę, dając w zamian chleb i igrzyska. Przez jakiś czas — póki się nie przebudzą — są za to wdzięczni”.

Rozwój świadomości etnicznej w USA, jak pisze Novak, jest częścią bardziej ogólnej rewolucji kulturalnej. Ludzie nie chcą być masami, a więc zbiorowościami, których emocjonalne, zwyczajowe związki zostały zerwane. Domagają się poszanowania swoich tradycji i zagwarantowania nieskrępowanej realizacji uznawanych wartości. Novak zwraca uwagę, że w psychice imigrantów z południowej i wschodniej Europy najgłębiej zakorzenioną wartością jest instynkt rodziny i wspólnoty. Funkcjonariusze państwowi kojarzyli im się zawsze z jakimś rodzajem zagrożenia. Nic dziwnego, że i w Nowej Ojczyźnie stawiają opór upolitycznianiu ich życia. Niezależność od państwa to według Novaka ważny element świadomości etnicznej. A więc można traktować to jako wartość pozytywną, a nie upatrywać w niej diabolicznych skłonności, dając za ideał tożsamość państwa i jednostki. Nie należy bowiem zapominać o roli struktur pośredniczących. „Oprócz jednostki istnieją również rodziny, społeczności sąsiedzkie, kościoły, szkoły, stowarzyszenia i inne organizmy społeczne (...) Oprócz państwa istnieje wiele innych organizmów społecznych godnych uwagi, wsparcia i umacniania. Ruch etniczny twierdzi, że ideały polityczne nie powinny wywodzić się wyłącznie z kręgu twórców wyobrażeń i opinii, którzy określają tendencje dla grup najbardziej wykształconych. Na ideały polityczne powinny także mieć wpływ kościoły lokalne, związki zawodowe, organizacje społeczne oraz zwykli obywatele”³.

Rewolucja świadomości, potrzebna nie tylko w Ameryce, zależy od rozbicia monokultury lansowanej przez władze i narzucanej innym odłomom społeczeństwa. Trzeba wyzwolić się z mitu, jako-

³ Znaczenie struktur pośredniczących między państwem a jednostką akcentują także inni, np. P. Rybicki, *Struktura społecznego świata*, Warszawa 1979, s. 223—235; por. również dyskusję o tej książce — „Struktura społecznego świata” a polska rzeczywistość”, „Znak” nr 344, 1983.

by religia, rodzina, tradycje przodków były nienowoczesne. Granice nowoczesności przebiegają zupełnie gdzie indziej, a mianowicie tam, gdzie ludzie krępowani są zasiekami wznoszonymi przez egoistyczne interesy niewielkich grup. Monokultura to właśnie symbol zacofania. Trudno wyobrazić sobie inaczej nowoczesność niż w postaci pluralistycznego modelu życia. Nie chodzi jednak o walkę, o przeforsowanie własnego ideału i narzucenie go innym, choćby w warunkach demokratycznych. Novak doskonale zdaje sobie z tego sprawę: „Po prostu nieprawdziwe jest twierdzenie, że rozpowszechnione stosowanie procedur demokratycznych — wzrost demokracji uczestniczącej — przyniesie ludziom godność, zadowolenie, dumę moralną czy siłę polityczną. Źródła takich wartości są znacznie głębsze niż wprowadzenie jakiegoś mechanicznego procesu. Nietrudno jest wyobrazić sobie zastosowanie demokratycznych procedur do wyboru Adolfa Hitlera, odrzucenia Deklaracji Praw, potwierdzenia wszelkiego zła, do jakiego zdolny jest człowiek”. Konsekwentne stosowanie zasad demokratycznych prowadzić może również do totalitaryzmu. Jeśli zakładamy pluralistyczny model życia, to bądźmy konsekwentni. Nie może w nim zabraknąć miejsca dla nikogo. Antyintelektualizm etników w Stanach Zjednoczonych i wrogość do anglosaskich protestantów stwarzać mogą pewne niebezpieczeństwa. Łatwo wołać o prawa dla siebie, gdy się jest uciskany, trudniej, już przy władzy, pamiętać o prawach dla opozycji. Polacy mogą coś o tym powiedzieć z własnej historii. Spadkobiercy idei jagiellońskiej konsekwentnie nie dopuszczali do głosu mniejszości ukraińskiej. Dyskryminacja jakiejś grupy jest zaprzeczeniem modelu pluralizmu, jakkolwiek mieści się w regułach demokracji. Dlatego też doskonalenie instytucji demokratycznych przy jednoczesnym przestrzeganiu podstawowych praw człowieka — jak bowiem pisze Leszek Kołakowski „(...) są obszary życia osobowego i decyzji, w których żadna większość nie jest upoważniona do interwencji” — stanowi gwarancję wydobywania rzeczywistych wartości pluralizmu w życiu społecznym, gospodarczym i kulturalnym nie tylko Ameryki. Słowem chodzi o uspołecznienie władzy, o rozszerzenie również o mniejszości kręgu ludzi mających wpływ na podejmowanie zasadniczych decyzji.

Krytyka instytucji demokratycznych przeprowadzona przez Novaka wydaje się być zbyt daleko posunięta. W końcu to właśnie on, pisząc o sukcesach ruchu etnicznego, powinien wiedzieć najlepiej o zaletach demokracji zachodniej.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowsk art. 2 pkt 6 (Dz. U. nr 20 poz. 99 zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Konkretne rozwiązania polityczne proponowane przez autora budzą mieszane uczucia. O ile zrozumiałe są hasła polityki małej skali (niewielkie miasta, decentralizacja i humanizacja przemysłu) czy sojusz etników i Murzynów, o tyle w swoim antyintelektualizmie posuwa się za daleko. Egalitaryzacja w wynagrodzeniach, którą proponuje, jest nieprzemyślaną utopią.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 6 (Dz. U. nr 20 poz. 99 zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Jerzy Gaul

Szanowna Redakcjo,

Z ogromnym zainteresowaniem przeczytałam prawie wszystkie artykuły, składające się na szósty numer (czerwiec 1985) Waszego miesięcznika. Z uznaniem powitałam szereg artykułów o wybitnych twórcach literatury ukraińskiej na przestrzeni wieków.

Mam jednak poważne zastrzeżenia co do interpretacji przez autora artykułu *Dramaty Larysy Kosacz* idei i głównej postaci dramatycznego poematu *Adwokat Marcjan*. Ze zdumieniem przeczytałam uwagi Zdzisława Niedzieli, interpretujące utwór wielkiej poetki i dramatopisarki ukraińskiej. Nie zgadzam się również ze zdaniem Wacława Kubackiego, który w swoim wstępie do książki *Kasandra i inne dramaty* scharakteryzował Marcjana jako człowieka pełnego wprawdzie szlachetnych intencji, ale rozdwojonego w sobie, pragnącego służyć dwom panom: „Idea okazuje się dobrem najwyższym i wymaga bezwzględnego oddania. Nie można być lojalnym obywatelem pogańskiego państwa i prawym chrześcijaninem.” Zdzisław Niedziela w potępieniu bohatera dramatu (i nie tylko!) poszedł jeszcze dalej: „Dla dobra sprawy biskup zezwala, czy wręcz nakazuje adwokatowi ukrywanie swej przynależności do gminy chrześcijańskiej. Jesteśmy u początków narodzin złowrogiej dla człowieka i szkodliwej dla Kościoła doktryny, że cel uświęca środki.” Trudno o większe nieporozumienie! Chyba pośpiech i nieuważne przeczytanie przekładu (chyba to nie вина przekładu?) mogło doprowadzić autora wymienionego artykułu do takiej oceny.

Dzięki Bogu, że pewne interpretacje znanych utworów literackich są przez krytykę literacką od dawna przyjęte i ustalone. Wiadomo, że każdy znakomity utwór — zwłaszcza dramat — może i winien być otwarty na różne odcienie interpretacyjne, ale istnieje granica tych możliwości. Nie może pozytywny bohater być oceniany negatywnie i na odwrót. Na pewno i autor ma tu coś do powiedzenia. Na rok przed śmiercią pisała z Gruzji Łesia Ukrainka (ten pseudonim jest w powszechnym użyciu) do jednego ze swych przyjaciół, że napisała sztukę „o rzymsko-chrześcijańskim kolorystyce (3 w.).”

Trzeci wiek!... Okres najokrutniejszych, oficjalnych, systematycznych prześladowań chrześcijan za panowania cesarzy: Septymiusza Sewera, Maksymina, Decjusza, Waleriana, Dioklecjana. Krew chrześcijan lała się strumieniami. Papieże, biskupi, diakoni, przedstawiciele wszystkich warstw społeczeństwa na obszarze im-

perium rzymskiego oddawali za swą wiarę życie wśród najstraszniejszych nieraz męczarni. W takim to czasie umieściła Lesia Ukrainka akcję swego *Adwokata Marcjana*. Marcjan, wytrawny adwokat, broni w sądzie swoich współwyznawców, oskarżonych o przynależność do chrześcijaństwa. Z powodu tej sprawy, tak ważnej dla istnienia Kościoła, musi on ukrywać się ze swoim chrześcijaństwem; jest chrześcijaninem w głębi swego domu i serca. Niezlomna wierność Marcjana dla raz przyjętej ideologii i linii postępowania jest wystawiona na najcięższe próby. Jego własne dzieci nie wytrzymują tego nieciekawego, więziennego bytowania i odchodzą: córka do matki i jej pogańskich uciech, syn — do armii cesarza. W pewnym momencie Marcjan musi zamknąć drzwi swego domostwa przed człowiekiem, który działał niezgodnie z nakazami Kościoła i przez swoje szaleństwo ściągnął na siebie zemstę rozwścieczonego tłumu. Marcjan nie może dać schronienia nieszczęsnemu człowiekowi (nie na wiele by się to zdało), bo musi nadal bronić skutecznie wielu ludzi. Z powodu tylu bolesnych i strasznych przeżyć Marcjan siwieje, ale nie cofa się przed pełnieniem swej misji, przed wykonywaniem obowiązku. Scena końcowa, zawsze przecież bardzo ważna w utworze dramatycznym, tutaj decyduje o ocenie życia i postępowania bohatera, a także o ideowym obliczu samego utworu: pisarz i pomocnik Marcjana w następstwie tragicznych wydarzeń tego dnia czuje się niezdolny do pracy. Marcjan mówi:

„Daj. Sam dokończę.

(Bierze od niego tabliczkę i rylec i pisze powoli, ale pewną ręką)”

Pisze na jutrzejszy dzień mowę obronną dla oskarżonego biskupa.

Musiałam o tym napisać w obronie intencji Lesi Ukrainki, która w wielu swoich utworach-wierszach, poematach i dramatach wysławia wierność jako cnotę naczelną pośród heroicznych. Jest w tym względzie bezkompromisowa, jak i w potępieniu wszelkiej zdrady i słabości.

Oлга Petyk

SOMMAIRE

THEOLOGIE: Hans Urs von Balthasar, *Considérations sur l'histoire du salut. A propos de la théologie de libération*. Texte publié dans „La Nouvelle Revue Théologique” (7—8 1977) et traduit par Jan Grosfeld.

PHILOSOPHIE: Jerzy Perzanowski, *La voix de la vérité*. Hommage à Izydora Dąmbska, ancienne résistante de l'Armée nationale

et professeur à l'Université Yaguélonnienne (†1983), dont l'oeuvre, l'ascendance morale et les qualités pédagogiques font de plus en plus autorité.

— Izydora Dąmbska, *Le problème de la mort dans la culture chrétienne*. Hellénisme et conception chrétienne de la mort. La mort dans le Moyen Age.

— Karol Tarnowski, *Métaphysique de la personne et des valeurs*. Compte rendu de la session d'étude consacrée à la pensée de Jean-Paul II qui s'est déroulée à l'Université Yaguélonnienne en 1984.

— Witold Starnawski, *Essai de synthèse*. Recension du livre de George H. Williams, *The Mind of John Paul II*.

— Justyna Miklaszewska, *Bergson en Pologne*. L'auteur relève la parution — en quelques années — de trois livres sur le philosophe: *Le temps et la durée. Etudes sur Bergson*, de Barbara Skarga, *Bergson*, d'Irena Wojnar, *Bergson et les changements intervenus en Pologne dans les Weltanschauung*, de Stanisław Borzym. Ce dernier montre le mieux, selon Miklaszewska, l'audience de Bergson dans les cercles littéraires et philosophiques polonais.

— Stanisław Cichowicz, *Du déterminisme et de l'indéterminisme*.

DOCTRINES POLITIQUES: Lech Mażewski, *Eloge du bon sens*. Recension du livre de Waław Szyszkowski, *Benjamin Constant. Doctrine politicojuridique à la lumière de son époque* (ed. Warszawa—Poznań—Toruń 1984).

— Jerzy Gaul, *Valeur du pluralisme*. Réflexions en marge du livre de Michael Novak, *The Rise of the Unmeltable Ethnics* (Warszawa 1985).

LETTRES: Joanna Kulmowa, *Supplément à „moi”*. Poème sur la foi et la mort.

— Andrzej Sulikowski, *Trois auteurs en quête d'une „Bible” comme fondements de la culture: Irzykowski, Schulz et Flaszen*.

— Joanna Gromek, *Quel Miłosz?* Recension des études faites sur Czesław Miłosz et regroupées dans: *A la découverte de Miłosz. Esquisses sur l'oeuvre du poète* (Krakow 1985).

L'EGLISE de près et de loin: interview avec le père François Créac'h sur le mouvement „Pour un monde meilleur” réalisé par Anna Witalis.

REVUE DE LA PRESSE: extraits et commentaires des articles abordant les problèmes du mal, de la souffrance et du pessimisme.

ŻYKI NADESŁANE

DAWNICTWO POLSKIEJ PROWINCJI DOMINIKANÓW DRODZE"

- a Kamieńska; *Na progu słowa*. Poznań 1985, s. 114. Nakł. 20 tys. Cena 150 zł.
- e-Humbert Vicaire OP: *Dominik i jego Bracia Kaznodzieje*. Przedmowa Marie-Dominique Chenu OP. Tłumaczenie i opracowanie Andrzej Graboń, Jan Andrzej Spież OP, Tadeusz Skutnik, Wojciech Unolt. Poznań 1985, s. 368. Nakł. 15 tys. Cena 450 zł.
- es A. Weishepl OP: *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieła*. Tłumaczenie Czesław Wesółowski. Poznań 1985, s. 520. Nakł. 10 tys. Cena 650 zł.

AKCJA WYDAWNICTWA KUL

- rs A. Uspieński: *Kult św. Mikołaja na Rusi*. Przekład Elżbieta Janus, Maria Renata Mayenowa, Zofia Kozłowska. Lublin 1985, s. 376 + ilustr. Nakł. 2 tys. Cena 500 zł.

ISTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

- ri Peyre: *Co to jest klasycyzm?* Przełożył i posłowiem opatrzył Maciej Zurowski. Warszawa 1985, s. 392. Nakł. 10 tys. Cena 280 zł.
- udo-Platon: *Zimorodek i inne dialogi*. Przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzami opatrzył Leopold Regner. Warszawa 1985, s. X + 148. Nakł. 20 tys. Cena 160 zł. *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa 1985, s. 348. Nakł. 10 tys. Cena 420 zł.
- dyśław Tatarkiewicz: *O szczęściu*. Wyd. VIII. Warszawa 1985, s. 576. Nakł. 50 tys. Cena 500 zł.
- han Korab-Żebryk: *Operacja wileńska AK*. Warszawa 1985, s. 534. Nakł. 30 tys. Cena 620 zł.
- anna Ugniewska: *Historia literatury włoskiej XX wieku*. Warszawa 1985, s. 280. Nakł. 15 tys. Cena 250 zł.

ISTWOWY INSTYTUT WYDAWNICZY

- esław Leśmian: *Skrzypek Opętany*. Opracowała i wstępem poprzedziła Rochelle H. Stone. Warszawa 1985, s. 256. Nakł. 10 tys. Cena 220 zł.
- stanty M. Górski, Józef Weyssenhoff: *Z młodych lat. Listy i wspomnienia*. Opracowała Irena Szypowska. Warszawa 1985, s. 448. Nakł. 8 tys. Cena 300 zł.
- a Pogonowska: *Albo i albo*. Warszawa 1985, s. 96. Nakł. 1500 egz. Cena 60 zł.
- E. Cummings: *Wybór wierszy*. Wybrał i wstępem opatrzył Artur Międzyrzeczki. Przełożyli Stanisław Barańczak, Julia Hartwig, Artur Międzyrzeczki, Czesław Miłosz, Jarosław Marek Rymkiewicz. Warszawa 1985, s. 184. Nakł. 5 tys. Cena 100 zł. *Biblioteka Poetów*.

Ponad ekonomią. Wybrał i przełożył Jan Grosfeld. Przedmową opatrzył Aleksander Łukasiewicz. Warszawa 1985, s. 368. Nakł. 10 tys. Cena 220 zł. Biblioteka Myśli Współczesnej.

SPÓŁDZIELNIA WYDAWNICZA „CZYTELNIK”

Katherine Mansfield: *Dziennik*. Tłumaczyła Teresa Tatarkiewiczowa. Wyd. II. Warszawa 1985, s. 292. Nakł. 20 320 egz. Cena 230 zł. Seria „Nike”.

Aleksy Riemizow: *Siostry krzyżowe*. Przełożył i posłowiem opatrzył Adam Pomorski. Warszawa 1985, s. 204. Nakł. 20 320 egz. Cena 180 zł. Seria „Nike”.

Tadeusz Konwicki: *Kronika wypadków miłosnych*. Wyd. IV. Warszawa 1985, s. 244. Nakł. 40 320 egz. Cena 140 zł.

Julian Kornhauser: *Za nas, z nami*. Warszawa 1985, s. 44. Nakł. 5320 egz. Cena 80 zł. Seria „Z pegazem”.

Aleksander Ziemny: *Nowe wiersze i przekłady*. Warszawa 1985, s. 116. Nakł. 3320 egz. Cena 80 zł. Seria „Z pegazem”.

Jerzy Tomaszewski: *Rzeczpospolita wielu narodów*. Warszawa 1985, s. 288. Nakł. 30 320 egz. Cena 200 zł.

John Ronald Reuel Tolkien: *Silmarillion*. Tłumaczyła Maria Skibniewska. [Przedmowa Christopher Tolkien]. Warszawa 1985, s. 432. Nakł. 40 320 egz. Cena 500 zł.

Marcjałlis: *Epigramy*. Wybór. Tłumaczył Stanisław Kołodziejczyk. Wyd. II. Warszawa 1985, s. 196. Nakł. 20 320 egz. Cena 150 zł.

Jules Janin: *Martwy osioł i zgilotynowana kobieta*. Przełożył Piotr Kamiński. Wstępem opatrzył Maciej Żurowski. Warszawa 1985, s. 230. Nakł. 30 320 egz. Cena 170 zł.

WYDAWNICTWO LITERACKIE

George Orwell: *Wiwat aspidistra*. Przełożyła Jadwiga Piątkowska. Kraków—Wrocław 1985, s. 280. Nakł. 20 tys. Cena 350 zł.

Wilhelm Feldman: *Współczesna literatura polska 1864—1918 t. I—II*. Wstęp napisała Teresa Walas. Opracowanie tekstu Maria Rydłowa. Wyd. I [powojenne]. Kraków—Wrocław 1985, s. 272 + 498. Nakł. 20 tys. Cena t. I—II 650 zł. Biblioteka Studiów Literackich pod red. Henryka Markiewicza.

Jerzy Szaniawski: *Profesor Tutka*. Wyd. V. Kraków—Wrocław 1985, s. 200. Nakł. 150 tys. Cena 160 zł.

Antoni Gołubiew: *W żółtej poczekalni dworcowej pod zegarem. Opowieść polemiczna*. Kraków—Wrocław 1985, s. 220. Nakł. 10 tys. Cena 160 zł.

Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares: *Kroniki Bustosa Domecqa*. Przełożyli: Jerzy Kühn, Andrzej Sobol-Jurczykowski. Posłowiem opatrzył Andrzej Nowak. Kraków—Wrocław 1985, s. 88. Nakł. 30 tys. Cena 100 zł. Proza iberoamerykańska.

Julien Green: *Tysiąc dróg stoi otworem*. Przełożył Ireneusz Kania. Kraków—Wrocław 1985, s. 212. Nakł. 30 tys. Cena 170 zł.

OSSOLINEUM

Pisarz na obczyźnie. Praca zbiorowa pod redakcją Tadeusza Bujnickiego i Wojciecha Wyskiela. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk

—Łódź 1985, s. 208. Nakł. 1600 egz. Cena 300 zł. Komitet Bada-
nia Polonii PAN. Biblioteka Polonijna 14. Pod red. Hieronima
Kubiaka.

Marek Czapliński: *Biurokracja niemieckiego imperium kolonialnego. Charakterystyka urzędników kolonialnych*. Wrocław—Warszawa—
Kraków—Gdańsk—Łódź 1985, s. 304. Nakł. 700 egz. Cena 250 zł.
Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego Seria A Nr 234.

Wacław Felczak, Tadeusz Wasilewski: *Historia Jugosławii*. Wrocław—
Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1985, s. 572. Nakł. 30 tys. Cena
520 zł.

WYDAWNICTWO POJEZIERZE

Oskar Miłosz: *Baśnie i legendy litewskie*. Tłumaczył Krzysztof Wakar.
Olsztyn 1985, s. 208. Nakł. 60 tys. Cena 300 zł.

WYDAWNICTWO OO. KARMELITÓW BOSYCH

Anastasio Ballestrero OCD: *Słowa ludzi do Chrystusa*. Tłumaczył
o. Emil Hebda OCD. Kraków 1985, s. 128. Nakł. 20 tys.

Louis Guillet: *Teresa w moim życiu*. Tłumaczył z francuskiego Alfred
Bocian. Kraków 1985, s. 264. Nakł. 10 tys.

O. Stefan Józef Piat OFM: *Rodzina Martin. Szkoła świętości, z której
wyszła św. Teresa od Dzieciątka Jezus*. Opracowano na podsta-
wie oryginału francuskiego *L'histoire d'une famille*. Przedmowa
do wydania polskiego o. Otto Filek OCD. Kraków 1983, s. 224.
Nakł. 10 tys.

Ks. Franciszek Grudniok: *Kochać kapłaństwo. Rozważania ascetyczno-
-duszpasterskie na tle przykładu i wypowiedzi Jana Pawła II*.
Kraków 1984, s. 404. Nakł. 15 tys.

WYDAWNICTWO OJCÓW FRANCISZKANÓW

Wilhelm Hünermann: *Wezuwiusz i jego wółczędzy*. Ks. Mario Bonelli,
współczesny don Bosco. Z niemieckiego przełożyła Anna Kopytko.
Niepokalanów 1985, s. 144. Nakł. 20 tys.

Herman Martens: *Na zawsze z Panem*. Książka o niebie. Przełożył
z oryginału flamandzkiego o. Kajetan Ambrożkiewicz OFMCap.
Niepokalanów 1985, s. 128. Nakł. 25 tys.

Wiesław Jan Wysocki: *Zbudź człowieka gdziekolwiek na ziemi... Syl-
wetki religijne*. Niepokalanów 1984, s. 160. Nakł. 5 tys.

WYDAWNICTWO POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO

Jacek Kolbuszewski: *Wiersze z cmentarza. O współczesnej epigrafice
wierszowanej*. Wrocław 1985, s. 258. Nakł. 10 tys. Cena 230 zł.
Biblioteka Popularnonaukowa PTL tom IX. Pod redakcją nauko-
wą Leszka Dziegla.

WYDAWNICTWO „PUSTY OBŁOK”

Philip Kapleau: *Zen: świt na zachodzie*. Przekład Jacek Dobrowolski.
Warszawa 1985, s. 280. Nakł. 10 tys. Cena 450 zł.

„VERBINUM”. WYDAWNICTWO KSIĘŻY WERBISTÓW

Ernst Stürmer: *Dotrzeć do tronu smoka. Misjonarze, którzy tworzyli historię: Matteo Ricci (Chiny)*. Przekład Grażyna Kawecka. Warszawa 1984, s. 128. Nakł. 8 tys.

Modlitwy różnych narodów. Warszawa 1985, s. 64. Nakł. 5 tys.

MISJONARZE OBLACI MARYI NIEPOKALANEJ

Roger Buliard OMI: *Inuk. Misje na krańcu świata*. Przełożyła Beata Hłasko. Wyd. II. Poznań 1985, s. 312 + ilustr. Nakł. 30 tys.

WYDAWNICTWO AKADEMII TEOLOGII KATOLICKIEJ

Misterium verbi. Dzieło zbiorowe pod redakcją ks. Henryka Muszyńskiego i ks. Alfonsa Skowronka. Warszawa 1985, s. 240. Nakł. 5300 egz. Cena 260 zł.

Stanisław Siek: *Autopsychoterapia*. Warszawa 1985, s. 360. Nakł. 20 300 egz. Cena 400 zł.

WYDAWNICTWO WROCŁAWSKIEJ KSIĘGARNI ARCHIDIECEZJALNEJ

Ks. Roman E. Rogowski: *Mistyka gór*. Wyd. II. Wrocław 1985, s. 320. Nakł. 30 tys. Cena 150 zł.

Ks. Mieczysław Maliński: *Modlitwa na każdy dzień*. Wyd. II. Wrocław 1985, s. 544. Nakł. 25 tys. Cena 300 zł.

INSTYTUT WYDAWNICZY PAX

Ksiądz Piotr Skarga: *Kazania sejmowe i Wzywanie do pokuty obywateli Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*. Wstęp, opracowanie tekstu i przypisy Mirosław Korolko. Warszawa 1985, s. 124. Nakł. 10 tys. Cena 240 zł.

Marian Gawalewicz: *Królowa Niebios. Legendy o Matce Boskiej*. Wyd. I [powojenne krajowe]. Warszawa 1985, s. 160. Nakł. 30 tys. Cena 180 zł.

LUDOWA SPÓŁDZIELNIA WYDAWNICZA

Jerzy Kuncewicz: *Wyspy pamięci*. Warszawa 1985, s. 224. Nakł. 10 tys. Cena 150 zł.

WYDAWNICTWO MUZEUM GÓRNOŚLĄSKIEGO W BYTOMIU

Marek Meschnik: *Katalog zaginionych obrazów ze zbiorów Muzeum Śląskiego w Katowicach*. Bytom 1985, s. 56 + ilustr. Nakł. 2 tys.

ZESPÓŁ ● **STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI**

REDAKCJA ● **FRANCISZEK BLAJDA, TOMASZ FIAŁKOWSKI** (sekretarz redakcji), **STEFAN WILKANOWICZ** (redaktor naczelny), **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: półroczna 600.—, roczna 1200.—.** Termin składania zamówień i wpłat: do 25 listopada na I kwartał, I półrocze i cały następny rok, w innych terminach do 10 każdego miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty. Prenumeratę przyjmują: administracja miesięcznika „Znak”, ul. Wiślna 12, 31-007 Kraków, konto PKO I/OM 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 900.—, roczna 1800.—. Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, NBP XV O/Warszawa Nr 1153-201045-139-11

Poprzednie numery „Znaku” nabywać można w Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna 12 oraz w następujących księgarniach: **Katowice:** Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzyża 13, Księgarnia „Veritas”, ul. Sławkowska 20; **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 + 450. Zam. nr 1773/85. A-3

MASZYNOPIS OTRZYMANO W GRUDNIU 1985 R.

DRUK UKOŃCZONO W LIPCU 1986 R.

INDEKS 38371

ISSN-0044-448-X

Cena zł 100.—

W POPRZEDNICH NUMERACH:

IZYDORA DĄBBSKA: Kilka uwag w sprawie wartości poznawczych 130 • „Próba kontaktu” z myślą filozoficzną Henryka Elzenberga (1887—1967) 159 • Kazimierz Twardowski 181—182 • Eugeniusz Minkowski 271 • Czym jest filozofia, którą uprawiam? 281—282 • Gdy myślę o słowie „wolność” 325 • Głos w dyskusji „Prawda i etos w życiu filozofa” 350

Władysław Stróżewski: O metodzie analogii — rozprawa Izydory Dąbbskiej 103 • Hanna Rosnerowa: Sztuka filozofowania. O „Znakach i myślach” Izydory Dąbbskiej 263 • Stanisław Cichowicz: „Semejon”, starożytny przodek współczesnego „znaku” 370

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Krystyna Czerni: Kryzys sztuki zaangażowanej? Notatki na marginesie kilku wystaw ■ Jacek Woźniakowski: Konteksty ■ Mieczysław Porębski: *** ■ Andrzej Osęka: Trochę cierpliwości ■ Janusz Bogucki: Dystans ■ Andrzej Kosiłowski: Strzałki ■ Jacek Waltoś: Rodzaj dystansu ■ Stanisław Rodziński: Być normalnym ■ Anda Rottenberg: O stereotypach i wzlotach ■ Elżbieta Wołicka: Sztuka świadectwa i wierność sztuce ■ Nawojka Cieślińska: Ziarno i plewy ■ Stanisław Pospieszalski, Anna Baranowa: Zofia Baudouin de Courtenay a kryzys sztuki sakralnej ■ Wiesław Juszcak: Sztuka a „kryzys” ■ Joanna Pollakówna: Świat ocalony. O malarstwie Jankiela Adlera ■ Włodzimierz Maciąg: Literatura polska naszych lat (próba bilansu) ■ Damian Kalbarczyk: Dylematy polskiej prowincji ■ Lesław Sadowski: Pamięć o unii. Kwestia litewska i jej odbicie w prasie prowincjonalnej przełomu wieków ■ Krzysztof Gurba: Douglas R. Hofstadter — filozof sztucznej inteligencji ■ Douglas R. Hofstadter: Kto kim kręci wewnątrz bilardownicy? albo Jakie jest znaczenie słowa „ja”? (fragmenty) ■ Józef Życiński: Escher, Bach i anty-Gödel? ■ Jan Grosfeld: Kościół koreański wczoraj i dziś ■ J. M. Bosc: Narodziny Kościoła w Korei ■ Ewa Wipszycka: Kościół pierwszych wieków oczami pozytywisty ■ Jacek Rakowiecki: „Jesteśmy lepsi od tej farsy...” ■ Piotr Szewc: Ogniwo mitu

ZNIAK

PIESIECZNIK