

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LVIII
Kraków
CZERWIEC
(6) 2006
613

Posługa myślenia

60-lecie miesięcznika „Znak”

Janusz Poniewierski

Krótką historią pierwszych
dekad „Znaku”

Testament duchowy
ks. Józefa Tischnera

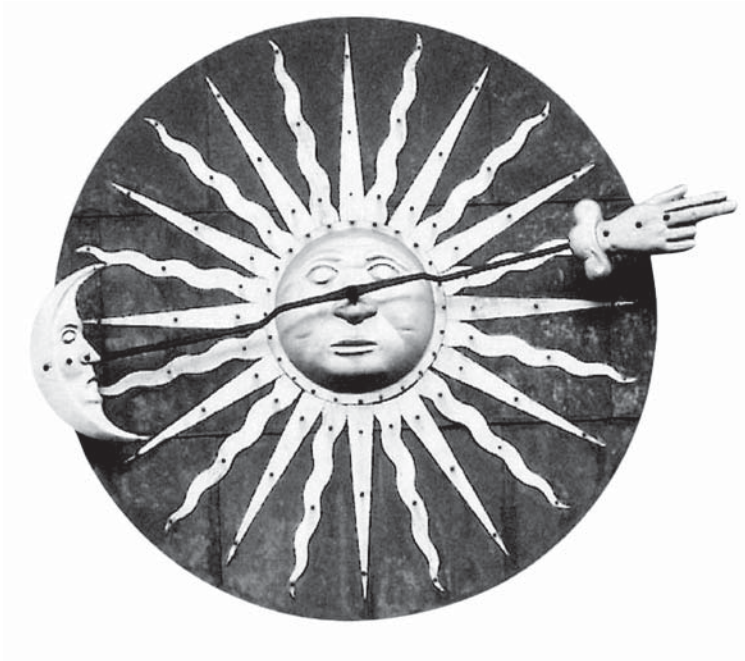
Dialog czy radykalizm?
Oblicza mediów



ISSN 0044-488X
INDEKS 383716

Cena 18 zł
(VAT 0%)

www.miesiecznik.znak.com.pl



Fragment tarczy zegara katedry wawelskiej

(fot. Tomasz Zaucha, Światosław Lenartowicz)

Posługa myślenia

60-lecie miesięcznika „Znak”

MAJ 2006 (612)

4. Od redakcji

60-LECIE MIESIĘCZNIKA „ZNAK”

5. *Janusz Poniewierski*

„W tym znaku zwyciężysz”. Krótka historia miesięcznika „Znak” (część I)

TEMAT MIESIĄCA

23. *Karol Tarnowski*

I coś po intelektualistach w czasie marnym?

27. *Ks. Józef Tischner*

Materiały do spotkania z ludźmi nauki. Toruń 1999

38. *Piotr Graczyk*

Przed użyciem wstrząsnąć

53. *Stanisław Judycki*

Rozum i iluminacja

71. *Jan Andrzej Kłoczowski OP*

Teologia negatywna – między dialektyką a mistyką

96. *Anna Głęb*

Ostryga i łaska. Rzecz o Hannie Malewskiej

117. **Biada, jeśli zamilknie...**

Ankieta

131. *Paweł Taranczewski*

Sztuka jako pomost do doświadczenia religijnego

136. **Inspiracje**

TEMATY I REFLEKSJE

137. *Jean d'Ormesson*

Monolog bytu

tłum. Maria Deskur

145. *Marcin Cielecki*

„Wszystkie nasze klęski są klęskami miłości”.

Czerwona nić Iris Murdoch (część I)

O RÓŻNYCH GODZINACH

164. *Halina Bortnowska*

* * *

WOŁANIE O SENS

173. *Jerzy Surdykowski*

Zdrada

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

182. *Arkadiusz Żychliński*

Eros i logos

191. *Rafał Rutkowski*

Czytajcie Elzenberga

SPOŁECZEŃSTWO NIEOBOJĘTNYCH

198. *Jacek Maj*

Uzdrowianie pamięci

200. **List do redakcji**

201. **ROK 1984**

Od redakcji

W 1997 roku Jan Paweł II mówił do intelektualistów zgromadzonych w kolegiacie Świętej Anny w Krakowie:

Niewiele jest rzeczy równie ważnych w życiu człowieka i społeczeństwa, jak posługa myślenia. „Posługa myślenia”, o której mówię, to w swej istocie nic innego jak służba prawdzie w wymiarze społecznym. Każdy intelektualista, bez względu na przekonania, jest powołany do tego, by kierując się tym wzniosłym i trudnym ideałem, spełniał funkcję sumienia krytycznego wobec tego wszystkiego, co człowieczeństwu zagraża lub co go pomniejsza.

Słowa Jana Pawła II są drogowskazem także dla naszego miesięcznika, który od sześćdziesięciu lat próbuje prowadzić swych Czytelników po zawiłych ścieżkach współczesnego świata nauki, filozofii, teologii, literatury, polityki. Zgodnie ze wskazaniem naszych Ojców Założycieli – Hanny Malewskiej, Stanisława Stommy, Stefana Swieżawskiego, Jerzego Turowicza (wymieniając tylko niezjącycych) – piórem naszych autorów stawiamy wnikliwe pytania, szczerze i z odwagą szukając na nie odpowiedzi. Staramy się nie zapominać o tym, że dociekliwość musi łączyć się ze szczególną wrażliwością etyczną i troską o człowieka. W odpowiedzi na pytanie o etos współczesnego intelektualisty niech pomoże nam niepublikowany wcześniej niezwykle tekst Księdza Józefa Tischnera, który traktujemy jako jego ostatnie przesłanie do polskiej inteligencji. Kierując się jego mądrością, uważamy, że prawdzie – za którą powinniśmy się czuć najgłębiej odpowiedzialni – należy przywrócić należne miejsce w życiu indywidualnym i społecznym. Nie mamy wątpliwości, że – jak pisze Karol Tarnowski – „bezinteresowny stosunek do prawdy, lecz nie jako do zaspokajającej po prostu ciekawość, która wszystko usprawiedliwia, lecz jako do niezbędnego warunku wspólnego dobra – oto, co powinno nade wszystko charakteryzować intelektualistę jako klerka”. Wierności zarysowanemu w ten sposób etosowi chcielibyśmy sobie życzyć na kolejne sześćdziesiąt lat aktywności naszego pisma.

Janusz Poniewierski

„W tym znaku zwyciężysz”

Krótką historia miesięcznika „Znak” (cz. I)

Dekada pierwsza (do roku 1956): Spotkanie z Goliatem

Miesięcznik „Znak” powstał z inicjatywy „niedużej, nieformalnej grupy osób związanych z »Tygodnikiem Powszechnym«” – wspominał Stanisław Stomma. Oprócz niego w skład tej grupy wchodził: Hanna Malewska, Stefania Skwarczyńska, Jerzy Turowicz, Stefan Swieżawski, Józef Feldman oraz najmłodszy z nich Jerzy Hubert Radkowski. Rzecz ciekawa, profesor Feldman, wybitny historyk, nie znalazł się w końcu w zespole nowego pisma (nigdy też nie opublikował tu żadnego artykułu!). Stomma zapamiętał dyskusję, w trakcie której doszło do istotnej kontrowersji programowej: państwo Feldmanowie (w pracy nad założeniem „Znaku” brała bowiem udział także pani profesorowa) „chcieli mieć miesięcznik społeczno-literacki, my upieraliśmy się przy treści filozoficzno-religijnej. Ostatecznie Feldmanowie wycofali się, nieco urażeni. Bardzo z tego powodu rozgniewał się na nas ks. Konstanty Michalski. Merytorycznie zgadzał się z nami, ale uważał, że wykazaliśmy nietolerancję, »klikowość«, i bardzo na nas gderał”. Z kolei, zdaniem Stefana Swieżawskiego, rzeczywiście był między nimi spór, ale jego przedmiot wyglądał nieco inaczej: chodziło o to, czy „Znak” będzie pismem „profesorskim”, w którym „publikowaliby swoje artykuły jedynie



luminarze naszego życia umysłowego”, czy też powinien on być otwarty dla wszystkich, zwłaszcza dla młodych. Większość opowiedziała się wówczas za poszukiwaniem prawdy bez względu na wiek i wykształcenie autorów. Swieżawski wspominał, że w trakcie jednego z zebrań „wypowiedział tę myśl w sposób dość radykalny, narażając się nawet obecnemu na tym spotkaniu księdzu rektorowi Michalskiemu, który uczestniczył w nim wraz z prof. Feldmanem...”.

Pierwszy numer „Znaku” ukazał w czerwcu 1946 roku. Jego wydawcą była powołana specjalnie w tym celu Spółdzielnia Wydawnicza „Znak”, a zatem – inaczej niż w przypadku „Tygodnika Powszechnego” – miesięcznik zachowywał formalną niezależność od Kościoła, choć jego narodzinom towarzyszyło błogosławieństwo księcia metropolity Adama Sapiehy. Redaktorem naczelnym (a także redaktorem technicznym i w ogóle jedynym płatnym pracownikiem pisma) został Radkowski, który nie miał, jak się zdaje, żadnego innego źródła utrzymania – i w związku z tym mógł się tej pracy całkowicie poświęcić. Niemniej był jeszcze jeden powód takiej decyzji personalnej: według Jacka Woźniakowskiego to właśnie „Jerzyk” Radkowski namówił ekipę „Tygodnika” do założenia poważnego i elitarnego miesięcznika, a potem załatwił zgodę wysokiego działacza partyjnego Stefana Żółkiewskiego na jego wydawanie (tyle razy do niego jeździł – opowiada Woźniakowski – „wiercił mu dziurę w brzuchu”, zasypywał argumentami, że w końcu Żółkiewski dał się przekonać). Poza grupą inicjatywną w zespole pisma znaleźli się także: prawnik Leon Halban i Jerzy Zawieyski (w numerze 25. ze stopki zniknie prof. Halban, a na jego miejsce pojawi się Antoni Gołubiew i – trochę później – Maria Morstin-Górska). Redakcja mieściła się (tymczasowo, jak zaznaczano) przy ul. Piłsudskiego 6, w lewej oficynie, na III piętrze, żeby już wkrótce przenieść się na ul. Sobieskiego 3 m. 8 (III piętro).

W artykule wstępnym deklarowano: „Podejmujemy wydawanie »Znaku« z wolą czynnego współuczestnictwa w tworzeniu nowej rzeczywistości z jasno nakreśloną linią programową. Z podłoża najautentyczniejszego i najpełniejszego katolicyzmu chcemy wywieść człowieka zdolnego dzisiejszej rzeczywistości poddać, napór jej wytrzymać i zwycięsko poddać ją sobie”. I dalej: „Do ważnych zadań naszego



pisma zaliczamy pogłębienie życia religijnego w szerokich warstwach polskiej inteligencji. (...) Droga ku lepszej Polsce i lepszemu światu wiedzy (...) przede wszystkim przez przebudowę dusz ludzkich i przepełnienie ich światłem wiary Chrystusowej”.

Wiele tekstów zamieszczonych w tym numerze „Znaku” ma charakter programowy. Takie właśnie są artykuły: Stefani Skwarczyńskiej (*Człowiek zagubiony w świecie*), Jerzego Turowicza (*W stronę społeczeństwa*) czy ks. Konstantego Michalskiego (*Dokąd idziemy*). Redaktorzy wyraźnie czuli powagę chwili, jej dramatyczność (w owym dramacie – pisał Turowicz – „k a ż d a osoba ludzka ma swoją r o l ę, i do odegrania tej roli została p o w o ł a n a”). I odpowiedzialność wobec historii (bo to, kim jest człowiek, „kształtuje historię”).

Wyjaśnienie tytułu nowego pisma przynosiła czwarta strona okładki – umieszczono na niej monogram Chrystusa i napis: „*In hoc signo vinces*” („W tym z n a k u zwyciężysz”)¹.

Jerzy Radkowski niedługo pełnił funkcję naczelnego. Zakochany w Angèle Fumet, córce francuskiego intelektualisty Stanisława Fumeta, wyjechał za nią do Francji i tam już pozostał. Po nim – już od trzeciego numeru – redakcję „Znaku” objęli wspólnie: Hanna Malewska i Stanisław Stomma, który jednocześnie pracował jako adiunkt (był doktorem habilitowanym) przy katedrze Prawa Karnego UJ. Do czasu. Komunistyczni rządcy uniwersytetu nie wyobrażali sobie bowiem, żeby redaktor katolickiego pisma mógł być jednocześnie nauczycielem akademickim. Postawili Stommie ultimatum – a kiedy ten próbował mimo wszystko godzić ogień z wodą, został z uniwersytetu zwolniony (1949).

Praca w miesięczniku była „radosna, ale znojna, bo »Znak« nie miał pieniędzy” – opowiadał później Stanisław Stomma. – „Pismo nie było samowystarczalne, dotacje z Kurii nieregularne i skromne (...), pensje redaktorów arcyśkromne i, co gorsza, nie mogły być regularnie pobierane”. W tej sytuacji przysły poseł i kawaler Orderu Orła Białego musiał jeździć po Polsce i kwestować na pokrycie kosztów każdego numeru. Sytuacja finansowa odbijała się na miesięczni-

¹ Wedle tradycji taki właśnie napis – oraz krzyż – ujrzał we śnie cesarz Konstantyn. Było to tuż przed ważną bitwą – nazajutrz Konstantyn pokonał swoich przeciwników.



ku, który stawał się z tego powodu coraz bardziej nieregularny (numer trzeci na przykład nosił datę: wrzesień – grudzień 1946). Po latach redaktorzy przyznawali, że popełnili błąd, nie wiążąc się ściśle z „Tygodnikiem”, wydawanym wówczas przez krakowską Kurię. Owszem, Kuria pomagała i im, ale to nie pokrywało nigdy całego deficytu. Raz dostali pieniądze tylko dlatego, że sekretarka „Znaku” (to mogła być Maria Michałowska) rozpląkała się w trakcie rozmowy z księdzem kanclerzem. Stomma wspominał to jako „epizod zabawny, acz smutny”. Bywały jednak – dodawał – momenty bardziej dramatyczne: „Kiedyś urząd finansowy unieważnił nam księgi i zastosował taki domiar podatkowy, że zapłacenie go było zupełnie niemożliwe. Spłacaliśmy po trosze, ratami, z tych zaległości nigdy się nie wykopaliśmy, aż do zamknięcia »Znaku«” w roku 1953.

Pod kierunkiem Malewskiej i Stommy wyraźnie zarysowała się linia programowa pisma. Żartobliwie mówiono o niej, że wyznaczają ją trzy terminy: tomizm, atomizm i stommizm.

Pod kierunkiem Malewskiej i Stommy wyraźnie zarysowała się linia programowa pisma. Żartobliwie mówiono o niej, że wyznaczają ją trzy terminy: tomizm, atomizm i stommizm.

Tomizm to było „meblowanie głów”. Dbał o to głównie profesor Swieżawski (który już w drugim numerze zamieścił artykuł: *Dlaczego tomizm?*), a w pewnym stopniu również Turowicz, zafascynowany myślą Maritaina. W ramach tego nurtu ukazał się w „Znaku” głośny artykuł o Innocentego Bocheńskiego *ABC tomizmu*, traktowany przez czytelników jako odtrutka na wszechobecny wówczas materializm dialektyczny. A ponieważ nakład miesięcznika był ograniczony, a zainteresowanie tym tekstem ogromne – redakcja zdecydowała się na powtórny (!) jego publikację.

„Atomizm” stanowił domenę Hanny Malewskiej. Zdaniem Stommy, Malewska – z wykształcenia historyk – dobrze rozumiała dziejowe znaczenie zrzucenia bomby atomowej na Hiroszimę i Nagasaki. Uważała je za „groźny, okrutny sygnał początku nowej epoki”. Może chciała w ten sposób naprawić błąd „Tygodnika”, który... wybuchu tej bomby niemalże nie zauważył? Czterdzieści lat później Jerzy Turowicz wspominał, iż redakcji „TP” „wydawało się wówczas, że jest



to (...) tylko jedno z wydarzeń toczącej się wojny. Jakoś nie widzieliśmy specjalnego powodu, żeby ten fakt komentować”.

Hanna Malewska taki powód widziała. I to chyba dzięki niej „Znak” (o ile, oczywiście, pozwalała mu na to cenzura) starał się reagować na bieżące wydarzenia. Na przykład na antysemicki pogrom w Kielcach – i jego przyczyny („W społeczeństwie polskim, w jego masie... tkwi niebezpieczna psychoza... Psychoza ta wyraża się sporadycznie w czynach, ale częściej w aprobacie tych czynów, a jeszcze częściej w milczącej zgodzie na nie (...) trzeba, by każdy inteligent przepracował zagadnienie żydowskie na nowo w sobie, w swoim sumieniu katolickim i polskim”). Ową aktualność miesięcznik zachowywał dzięki redagowanej osobiście przez Malewską rubryce „Zdarzenia – Książki – Ludzie”. Stefan Wilkanowicz, który był wtedy studentem KUL-u i czytał „Znak” od deski do deski, mówi, że po przejrzeniu „Zdarzeń” z kilku kolejnych numerów „miało się jakiś obraz tego, co się dzieje na świecie w kulturze, i to w kulturze szeroko rozumianej”.

Z kolei „stommizm” oznaczał próbę pokazania katolikom miejsca, jakie powinni zająć w nowej polskiej rzeczywistości. Nazwa odwoływała się do artykułu Stommy *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików* (nr 3, 1946). Autor, przewidując, że życie polityczne i gospodarcze zostanie już niedługo całkowicie zdominowane przez komunistów, postulował wycofanie się katolików w dziedzinę kultury i życia religijnego. Kościół – pisał – to „stary dąb, z którego wiekowych konarów tryskają młode pędy”; prawdziwe dlań niebezpieczeństwo polega na „usychaniu gałęzi z powodu braku krążenia żywego nurtu w duszach” (a nie na nieobecności Kościoła w życiu społecznym!). I dalej: „Nie wiemy, czy, kiedy i jak rozegra się w Polsce konflikt obozu katolickiego z obozem wojującego socjalizmu. Być może rezultatem konfliktu będzie dalsza utrata pozycji społecznych przez katolicyzm u nas posiadanych. Istotną jest pewność, że ze starego dębu tryskać będą nowe pędy. Katolicyzm polski znajdzie nowe tereny i nowe formy dla wielkiej ekspansji duchowej”.

To był tekst kontrowersyjny. I wywołał gorącą dyskusję. Stanisława Stommę oskarżono o defetyzm i kapitulancstwo, oddawanie komunistom pola (czytaj: dziedziny życia społecznego) bez walki.



Głównym adwersarzem był publicysta o poglądach zdecydowanie chadeckich Jerzy Braun („Tygodnik Warszawski”). Z inicjatywy ks. Jana Piwowarczyka doszło nawet do publicznej debaty na ten temat. Świadkowie tamtego spotkania zapamiętali, że Stomma i Braun byli nastroszeni niezwykle ugodowo, a na zakończenie „podali sobie ręce i ucałowali się”. No cóż, jako ludzie obdarzeni temperamentem politycznym, obaj musieli zdawać sobie sprawę, że tak naprawdę są sojusznikami w starciu z prawdziwym przeciwnikiem. Przy okazji warto pamiętać, że już w roku 1948 władze zlikwidowały „maksymalistyczny” „Tygodnik Warszawski” i aresztowały jego redaktorów, w tym Jerzego Brauna. „Minimalistyczny” „Tygodnik Powszechny” i „Znak” miały nieco więcej szczęścia...

Oba pisma, borykając się z coraz bardziej dotkliwą cenzurą, przetrwały do wiosny 1953 roku. Jak wiadomo, po śmierci Stalina „Tygodnik” odmówił publikacji peanu na jego cześć. W ten sposób wydał na siebie wyrok: został zamknięty i przekazany Stowarzyszeniu PAX, zrzeszającemu katolików bardziej uległych wobec komunistycznej władzy. Zlikwidowano wówczas również bratni miesięcznik.

Dla redaktorów nadeszły czasy bardzo trudne. Na początku bardzo realna wydawała im się groźba uwięzienia. „Ustały skromne źródła dochodu i trzeba się było jakoś urządzić” – wspominał Stanisław Stomma. Łapano więc każdą okazję zarobienia pieniędzy. I tak: Malewska zaczęła się jako archiwistka w Bibliotece Kórnickiej, Stomma opracowywał fiszki w Instytucie Łaciny Średniowiecznej, Gołubiew robił zabawki na choinkę, Turowicz dorabiał tłumaczeniami i – jak w swoim dzienniku zapisał Leopold Tyrmand – „szlifował bruki”.

Trzeba przyznać, że pomagali im wówczas ludzie Kościoła. Na przykład proboszcz parafii Mariackiej ksiądz Ferdynand Machay: „Wziął kilku redaktorów [„Tygodnika”], którzy mieli małe dzieci, na pensje i wypłacał je regularnie co miesiąc” – wspominał ks. Andrzej Bardecki. Wśród darczyńców był również młody współpracownik „Tygodnika” i „Znaku”, ks. Karol Wojtyła.

W wolnych chwilach kwitło życie towarzyskie. „Niemał co wieczór – pisze Jacek Żakowski w książce o „Tygodniku” (*Pół wieku pod włos*) – Gołubiewowie spotykali się z mieszkającymi opodal Stom-



mami, żeby do późnej nocy grać z nimi w nogę, przypominającą kierki karcianą grę, której nauczył ich Kisiel”. Miejszem szczególnie ważnym był dla nich salon pani Zofii Starowieyskiej-Morstinowej, gdzie bez końca toczyły się ważne rozmowy, czytano teksty wyjęte z szuflad itp. Ktoś wymyślił dla tych debat nazwę: KA-KA-DU (czyli Katolicki Klub Dyskusyjny), a Kisiel ułożył nawet kuplet:

KA-KA-DU pa-
 puga
 bardzo mądry ptak
 lewym okiem mruga
 przyśpiewując tak:
 KA-KA-DU pa-
 puga... itd.

Tak mijały im kolejne miesiące i lata. Aż przyszedł rok 1956.

*

Twórcy „Znaku” wyraźnie wzorowali się na przedwojennym kwartalniku „Verbum”. Punkt odniesienia stanowił dla nich również francuski miesięcznik „Esprit”, założony przez Emmanuela Mouniera. Zresztą Mounier był w roku 1946 w Krakowie i rozmawiał ze Swieżawskim, Malewską, Turowiczem. Ten ostatni – próbując kilka lat później nakreślić cele przyświecające założycielom krakowskiego pisma – pisał o „wypracowywaniu kształtu współczesnego humanizmu integralnego, opartego o pełną, a więc także religijną koncepcję człowieka”. Tak rozumiano wówczas „znaki czasu” – i tak odpowiadano na głębokie „społeczne zapotrzebowanie”. Co ciekawe, kiedy w roku 1966 (na dwudziestolecie pisma) ogłoszono wśród czytelników ankietę, niektórzy respondenci wspominali ważne dla nich, „formacyjne” artykuły z przeszłości. Teksty przy tej okazji najczęściej wymieniane to: *ABC tomizmu* Bocheńskiego (1950) oraz artykuł Antoniego Gołubiewa *Dlaczego jestem katolikiem?* (1951).

„Znak” był wówczas, bez wątpienia, katolickim „oknem na świat”. Zamieszczano tu teksty: Chestertona, Claudela, Gilsona, Guardiniego, Lewisa, Maritaina czy kard. Suharda (listy pasterskie: *Rozkwit czy zmierzch Kościoła?* oraz *Zmysł Boży*). Tutaj też, począwszy od



numeru 1/1952, zaczął się ukazywać *Posiew kontemplacji* Thomasa Mertona. W roku 1951 artykułem *O humanizmie św. Jana od Krzyża* zadebiutował na tych łamach ksiądz Karol Wojtyła.

Ale „Znak” już wtedy otwierał się na dialog z innymi światopoglądami, innymi „punktami widzenia”. Tekstem z tego względu programowym był zamówiony przez redakcję esej Gołubiewa: *Katolickość Conrada*. Jak wyjaśniał Stanisław Stomma, „chodziło o ukazanie chrześcijańskiego fundamentu u ludzi pozornie niewierzących”. W tym „pierwszym” „Znaku” można też znaleźć artykuły: Henryka Elzenberga o Gandhim, ks. Franciszka Tokarza o Upaniszadach czy króciutki tekścik (sygnowany literkami AW): *U Dalajlamy i Panczenlamy*.

Krakowski miesięcznik był „oknem” także i w tym sensie, że ofiarowywał czytelnikom łyk „świeżego powietrza”. „Znak” nie kłamał, a to, co mówił – mówił inaczej, zupełnie innym językiem. Z ówczesnej prasy państwowej wylewał się przecież nieprzerwany strumień nowomowy – a w „Znaku” publikowano: Tatarkiewiczza i Konińskiego, Borowego i Parandowskiego, Zawieyskiego i Malewską... Nawiasem mówiąc, to właśnie Hanna Malewska jest autorką opowiadania, które uważam za najważniejszy tekst ogłoszony w tej dekadzie na łamach miesięcznika: *Sir Tomasz More odmawia* – ubranej w XVI-wieczny kostium opowieści o świadectwie, do którego wciąż na nowo wzywani są uczniowie Chrystusa.

Dekada druga (do roku 1966): Na soborowych drogach Kościoła

Rok 1957 to dla miesięcznika data nowych narodzin. Doszło do nich na fali październikowej odwilży. Decyzję o zwrocie „Tygodnika Powszechnego” jego prawowitym właścicielom oraz – przy okazji – reaktywacji „Znaku” podjął ponoć sam Władysław Gomułka. Co więcej, pierwszy sekretarz PZPR namawiał środowisko „Tygodnika” do... zajęcia kilku foteli poselskich. Zdecydowali się na to między innymi Stanisław Stomma i Jerzy Zawieyski (który został nawet członkiem Rady Państwa). Po wyborach nowi parlamentarzyści, popierani przez Kluby Inteligencji Katolickiej, utworzyli w Sejmie odrębne koło po-



selskie i przyjęli dlań nazwę „Znak” „dla podkreślenia organicznego związku ze środowiskiem krakowskim” – wspominał Stomma, wybrany przez kolegów przewodniczącym owego koła. (Później „Znakiem” zaczęto nazywać również ruch społeczny, do którego – poza kręgiem „Tygodnika” – należały zarejestrowane w pięciu miastach KIK-i oraz nowo powstały miesięcznik „Więź”).

Pierwszy po czteroletniej przerwie, odnowiony numer „Znaku” ukazał się w czerwcu 1957 roku. Zielona okładka miała być, jak sądzię, znakiem nadziei. „Mamy nadzieję – głosił artykuł wstępny – że nasze pismo (...) dawać będzie wyraz wartościom, jakim chcemy służyć”. Chcemy „dawną linię »Znaku« nie tylko kontynuować, ale też rozwijać, aby pismo coraz pełniej odzwierciedlało i zaspokajało potrzeby i dążenia ludzi myślących w Polsce, zwłaszcza katolików”.

Nowym redaktorem naczelnym został Jacek Woźniakowski, który przeszedł do „Znaku” z „Tygodnika” i był już wtedy jednym z filarów krakowskiego środowiska. Funkcję sekretarza redakcji objął Stefan Wilkanowicz, inżynier i filozof, ściągnięty tu przez nowego naczelnego, który znał go z KUL-u. Z zespołu zniknęli natomiast: Skwarczyńska i Gołubiew.

Redakcja miała też nowy adres: Sławkowska 32, I piętro. Oraz swojego przedstawiciela w Warszawie (w połowie lat 60. był nim młody historyk Bohdan Cywiński). „Znak”, pod wpływem wcześniejszych doświadczeń, ściślej (nie tylko ideowo, ale i administracyjnie i finansowo) związał się teraz z „Tygodnikiem Powszechnym”. Wkrótce zresztą władze zgodziły się na założenie wydawnictwa książkowego: w 1959 roku powstał Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, który wziął na siebie ciężar wydawania i „Tygodnika”, i „Znaku”.

O kierowanie wydawnictwem koledzy poprosili Jacka Woźniakowskiego. Ten przez kilkanaście miesięcy – do października 1960 roku – próbował łączyć nowe zadania z redagowaniem miesięcznika (i pracą dydaktyczną na KUL-u). W końcu jednak okazało się, że musi z czegoś zrezygnować. I tak redaktorem naczelnym „Znaku” została ponownie Hanna Malewska (która zresztą od pewnego czasu faktycznie kierowała pismem).

Tzw. drugi „Znak” – pisał przy okazji wydania 75. numeru Jerzy Turowicz – „obróśł w piórka”: „numery dość pokaźnej objętości i na-



ładowane treścią wychodzą regularnie co miesiąc, a nakład 7 tys. egzemplarzy, a więc jak na pismo tego rodzaju wysoki (miesięczniki polskie przedwojenne rzadko przekraczały nakład tysiąca egzemplarzy), rozchodzi się praktycznie bez reszty”. Faktycznie, zmieniła się objętość „Znaku”, bez zmian pozostała natomiast jego szata graficzna: logo i zgrzebna okładka, której faktura i kolorystyka jednemu z najmłodszych czytelników – 14-letniemu Józefowi Życińskiemu – kojarzyły się z... tekturką z opakowań na buty.

Za rządów Malewskiej odmłodziła redakcyjna stopka. Oczywiście, nadal istniał „zespół”, pełen „ojców (i matek) założycieli”, ale stało się oczywiste, że ma on charakter honorowy, a pełną odpowiedzialność za pismo ponoszą osoby na co dzień je redagujące. W latach 60. w stopce pojawili się zatem: sekretarz redakcji Halina Bortnowska, absolwentka filozofii KUL (zajęła ona miejsce Stefana Wilkanowicza, który zaczął wtedy pracę w „Tygodniku”), wspierający ją filozofowie – Stanisław Grygiel i Władysław Stróżewski, oraz redaktor techniczny, odpowiedzialny również za kontakty z cenzurą, Franciszek Blajda. To właśnie ci ludzie – razem z sekretarką Marią Michałowską – zostali uwiecznieni na zdjęciu zrobionym przez Adama Bujaka w sali portretowej KIK-u, przy ul. Siennej 5, gdzie na początku lat 60. przeniosła się redakcja miesięcznika.

„Znak” Hanny Malewskiej zasługuje, moim zdaniem, na odrębną monografię. Bortnowska, która zaczęła tu pracować w roku 1961, „od początku miała wrażenie, że staje się częścią jakiegoś organizmu”. Bo Malewska „robiła to pismo całkowicie – jednak nie poprzez własne pisanie, lecz przez redagowanie. W ówczesnym »Znaku« prawie nie było jej tekstów, za to ona była wszechobecna w każdym artykule”. Przy okazji jakiegoś jubileuszu pytana przez „Tygodnik” o tę pisarską ascezę, odpowiadała, że kiedy redaguje miesięcznik, „ma inne pasje” aniżeli publikowanie własnych tekstów.

Wiedziała, czego chce: pismo, którym kierowała, miało budować „wewnętrzznego człowieka”. I starała się to robić w sposób perfekcyjny. Bo – powiada Bortnowska – przeznaczony do druku materiał „musiał naprawdę być wysokiej klasy. I wokół tych bardzo dobrych materiałów coś się układało: skomplikowane, delikatnie wyważone całości, wiele mówiące zestawy tekstów”.



Nie zawsze to wychodziło (zwłaszcza że działała cenzura, konfiskująca nieraz całe artykuły). Czytelnicy skarżyli się potem, że „Znak” bywa za trudny, a niekiedy nawet... „chałowaty”. Rzeczywiście był trudny, czasem może nawet oderwany od rzeczywistości. „Za mało chodzimy po ziemi, i to w Polsce, teraz” – przyznawała na łamach „Tygodnika” Hanna Malewska. – „Bronimy się, nie zawsze może skutecznie, przed taką elitarnością, która polegałaby tylko na doborze ważnych, aktualnych tekstów, bez brania pod uwagę, kto i jak zdolny jest je odebrać”. Naczelna całkiem serio zastanawiała się nad uruchomieniem rocznika pod nazwą „Zeszyty Naukowe »Znaku«”, gdzie znalazłyby swoje miejsce artykuły najtrudniejsze, zwłaszcza te z dziedziny filozofii.

Ogromnym wsparciem była dla Malewskiej Anna Morawska, początkowo publikująca w miesięczniku pod pseudonimem „Maria Garnysz”. Morawska formalnie nie należała do redakcji, ale przez pewien czas współ-myślała o „Znaku” i go współtworzyła (w jednym tylko roku 1959 ukazało się tu 38 jej tekstów!). Ważny był też krąg przyjaciół pisma. Należał do nich między innymi profesor Henryk Elzenberg. Jego każdorazowa wizyta była dla „Znaku” wydarzeniem – bardzo liczono się tu z jego zdaniem.

Halina Bortnowska opowiadała kiedyś, jak wyglądało wspólne z Malewską redagowanie miesięcznika: „Spędzaliśmy ze sobą codziennie około trzech godzin. Siedzieliśmy wokół dwóch ściśniętych ze sobą biurek, ona na swoim miejscu, reszta – tam, gdzie akurat się dało, i rozmawialiśmy o tekstach. Potem było wielkie planowanie. Na biurku leżał ogromny arkusz bristolu, zwany przez nas »brudasem«, na którym wpisywało się plany poszczególnych numerów”, ale też pomysły na przyszłość. Po zakończeniu pracy, około 15–15.30, „brudasa” i wszelkie papiery skrzętnie chowano. To było konieczne, bo w tym samym pomieszczeniu po południu urzędował Klub Inteligencji Katolickiej. Niewykluczone, że kiedyś nastąpiła między nimi jakaś kolizja – na przykład wylano kawę na „brudasa” albo opowiedziano na mięście o planach miesięcznika. W każdym razie od pewnego momentu mówiło się w „Znaku” o „niedyskretnych niszczycielach” z KIK-u.

Te trzy godziny w redakcji to było budowanie relacji – i czas formacji zespołu. Konkretną pracę trzeba było natomiast zabierać do



domu. Młodzi czasem coś zawalali, nie zrobili czegoś na czas, o czymś zapomnieli – Malewska nigdy. „Wiedzieliśmy – wspomina Bortnowska – że cokolwiek przeoczymy przez nieuwagę czy lenistwo, i tak zostanie przez nią poprawione. Staraliśmy się jednak to, co robimy, robić porządnie; przy niej nie wypadało uprawiać fuszerki”.

Naczelną znała się na ludziach i umiała pracować z autorami. Według Haliny Bortnowskiej „była mistrzem krytyki wewnętrznej. Nawet w tekstach, których problematyka była dla niej nowa, wręcz egzotyczna, umiała nieomylnie, choć nieśmiało, wskazywać miejsca słabe, te, w których autor próbował (...) przeskoczyć jakąś trudność, zatrzeć brak w rozumieniu, chwiejność interpretacji”. Znany jest przypadek odrzucenia przez miesięcznik artykułu młodego wikarego z Chrzanowa, Józefa Tischnera. Tę decyzję podjęła, zdaje się, Malewska. W liście od redakcji Tischner przeczytał, że jego tekst „napisany jest zawile i językiem niezwykle trudnym, tak że nawet bardzo uważny czytelnik trafiałby na ustępy mało zrozumiałe...”. Wojciech Bonowicz, biograf ks. Tischnera, twierdzi, że kiedy jego bohater poznał panią Malewską, „zorientował się, iż czeka go ciernista droga do wypracowania własnego stylu. Ale też – że nie będzie na tej drodze sam”. Władysławowi Stróżewskiemu Malewska powiedziała na przykład, że „nie popuści mu tak długo, dopóki nie zacznie pisać równie dobrze jak Tatarkiewicz”. Bohdan Cywiński dobrze pamięta, że „pani Hania odrzucała teksty po trzy i cztery razy... I stawiała na swoim: większość autorów zabierała swoje trzecie czy czwarte wersje tekstu, a po tygodniu, dwóch, przynosiła tę piątą, która wreszcie okazywała się dobra”.

Miesięcznik „Znak” to chyba jedyne pismo katolickie w PRL, które nie miało nigdy asystenta kościelnego.

Wciąż jednak czuła pewien niedosyt. Wydawało jej się, że można jeszcze bardziej wymagać – od siebie i od innych. W wywiadzie dla „Tygodnika” stwierdzała samokrytycznie: „Nie dosyć dociskamy autorów, za mało też systematycznie szukamy nowych. A ci, którzy piszą, nie zawsze umieją zdobyć się na zwięzłość i komunikatywność”.

Miesięcznik „Znak” to chyba jedyne pismo katolickie w PRL, które nie miało nigdy asystenta kościelnego, to znaczy księdza,



czuwającego nad ortodoksją, a jednocześnie będącego znakiem więzi z Episkopatem, z Kościołem (asystenta nie miały tzw. pisma katolików świeckich, wydawane przez organizacje wspierające komunistyczny reżim – np. PAX). „Malewska to prawie biskup” – powtarzano ponoć w kurialnych poczekalniach i gabinetach i tolerowano tę jej formalną niezależność. Rzecz stała się dużo prostsza po tym, jak papież Paweł VI mianował współpracownika i przyjaciela „Znaku”, biskupa Karola Wojtyłę, metropolitą krakowskim.

Nowy arcybiskup dobrze rozumiał specyfikę „Znaku” i jego wartość dla Kościoła. Widział w nim wyraz zaangażowania świeckich w zastrzeżoną wcześniej dla hierarchii dziedzinę apostołstwa. W liście do Hanny Malewskiej przyszły papież pisał, że „apostołstwo świeckich opiera się na świadomości wspólnego posłannictwa wszystkich w Kościele oraz na gotowości posługiwania wedle różnych uzdolnień i potrzeb. Wasze posługiwanie – dodawał – jest od początku związane z potrzebami inteligencji katolickiej w Polsce”.

Dla katolickich redaktorów najważniejszym wydarzeniem tej dekady był, rzecz jasna, sobór. „Znak” z entuzjazmem powitał zapowiedź zwołania owego zgromadzenia przez Jana XXIII. Ów entuzjazm stał się jeszcze większy po tym, jak w roku 1960 z podróży do Rzymu powrócił redaktor „Tygodnika” ks. Andrzej Bardecki. Ten – dzięki przyjaźni z ks. Władysławem Rubinem (późniejszym kardynałem), który już wtedy był w Watykanie ważną figurą – mógł spotkać ludzi przygotowujących sobór i dowiedzieć się, jakie problemy będą tam omawiane. W trakcie tych rzymskich spotkań Bardecki układał sobie już w głowie „program dla »Tygodnika«, jeśli chodzi o przygotowanie opinii publicznej w Polsce na te olbrzymie zmiany, jakie miał wprowadzić sobór”. „Kiedy jako redaktor zamawiałem pewne artykuły – wspominał później – nieraz mogło się wydawać w redakcji, że jest to tematyka zbyt śmiała. Ja byłem jednak o to całkowicie spokojny...”. Znając ówczesną bliskość „Tygodnika” i „Znaku”, wolno chyba mniemać, że z tej jego wiedzy korzystał również miesięcznik.

Rzeczywiście, w tematykę soborową „Znak” zaangażował się na całego. Co więcej – dzięki rzymskiemu doświadczeniu Bardeckiego i dzięki „katolickiemu zmysłowi” (*sensus catholicus*) Malewskiej –



on w jakimś sensie ten soborowy przełom przeczuł, jego recepcję w Polsce przygotował i wprowadzał ducha soboru do polskich struktur kościelnych. Tym właśnie celom – na długo przed rozpoczęciem soborowych obrad – służyło otwarcie łamów „Znaku” na problematykę ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego², publikacja tekstów najwybitniejszych katolickich teologów: Congara (*Autorytet w Kościele*), de Lubaca, Rahnera (*O możliwości wiary dzisiaj*) czy von Balthasara, wreszcie zamieszczanie pierwszych tłumaczeń dokumentów *Vaticanum II* z obszernym komentarzem.

Miesięcznik „Znak” miał nadzwyczajne kompetencje ku temu, żeby zająć się soborem. Świeckim audytorem – jedynym z tej części Europy – był wszak Stefan Swieżawski; dwaj inni członkowie zespołu mieli na sobór prasowe akredytacje (Jerzy Turowicz brał udział w trzech sesjach, a Jacek Woźniakowski – w jednej), ponadto w czasie trwania II Soboru Watykańskiego w Rzymie znalazła się Halina Bortnowska...

To soborowe zaangażowanie docenili czytelnicy. Więcej: omawiając reformy *Vaticanum II*, „Znak” obudził w nich jakiś głód, jakieś pragnienie... Do redakcji przychodziły listy: „Powinniście być trybuną laikatu, napędzającą odnowę”. „»Znak« musi być awangardą. Piszcie prawdę. Żądajcie wprowadzenia soborowych reform”. „Musicie być dobrym znakiem dla ludzi oddalonych od Kościoła i dla tych ludzi Kościoła, którym się zdaje, że wszystko jest bardzo dobrze”.

Ówczesni redaktorzy „Znaku” nie mieli temperamentów politycznych – wyglądało na to, że są wierni sformułowanej kiedyś przez Stommę zasadzie „minimalizmu”. Inaczej niż autor tekstu o „maksymalnych i minimalnych tendencjach społecznych katolików”, który – próbując po swojemu odczytywać „znaki czasu” (on sam używał tu określenia: „mądrość etapu”) – rzucił się w wir polityki. „...było ry-

² Na przykład już w roku 1958 ukazało się tu kilka tekstów poświęconych hinduizmowi i dialogowi chrześcijaństwa z islamem. Rok później – specjalnie dla „Znaku” – artykuł o „istocie buddyzmu” napisał były premier Burmy U Nu. W roku 1959 opublikowano również numer w całości poświęcony perspektywom jedności chrześcijan. Ważną z tego punktu widzenia rubrykę (*Spotkania*) prowadziła przez kilka lat Anna Morawska.



zyko i była nadzieja – mówił po latach Andrzejowi Romanowskiemu. – Czy można było się uchylić?”

Niestety, dość szybko przysły nadzieje związane z Władysławem Gomułką. Zaostrzał się konflikt komunistycznego państwa z Kościołem. Coraz węższy był zakres wolności słowa. W tej sytuacji Stomma znów musiał sobie zadać pytanie: „Czy można się uchylić?”

Nie można było się uchylać. Coraz częściej zdarzały się bowiem sytuacje, w których chrześcijanin i człowiek uczciwy musiał wyrazić swój sprzeciw. Koło Poselskie „Znak” robiło to ostrożnie, tak żeby nie popełnić politycznego samobójstwa, niemniej już w roku 1959 – po ogłoszeniu memoriału na temat stosunków państwa z Kościołem – „partia się obraziła”, wspominał Stanisław Stomma. Jeszcze gorsza reakcja nastąpiła po głosowaniu przeciwko ustawie o wyłączeniu Kościoła na Ziemiach Zachodnich: zdecydowano wówczas o obciążeniu nakładem „Tygodnika Powszechnego” (ale nie „Znaku” – partyjnym decydującym miesięcznik nie wydawał się chyba aż tak groźny). Po raz drugi po tę restrykcję sięgnięto po tym, jak Jerzy Turowicz podpisał się pod listem 34 intelektualistów w obronie wolności kultury.

Co gorsza, na środowisko boczył się nieraz kardynał Wyszyński. Chodziło o niektóre teksty publikowane w „Tygodniku”, a zwłaszcza o tzw. Opinię – zredagowane przez Stommę i przekazane Stolicy Apostolskiej (bez wiedzy polskich biskupów) memorandum dotyczące nawiązania przez Watykan stosunków dyplomatycznych z PRL. Prymas dostrzegł w tym dokumencie przejaw nielojalności. Na szczęście Stefan Wyszyński był człowiekiem wielkodusznym...

Swój katolicyzm „Znak” rozumiał jako powszechność, a nie konfesyjne getto.

*

Swój katolicyzm „Znak” rozumiał jako powszechność, a nie konfesyjne getto. „Chodzi o to – notowała przy okazji jakiegoś kolejnego jubileuszu Halina Bortnowska – że służbą pisma, a więc naszym psim obowiązkiem jest niez mordowane odkrywanie i udostępnianie, dawanie czytelnikom do refleksji tekstów, przez które (najczęściej



we wzajemnym zestawieniu) odsłania się jakiś fragment prawdy, zawierający w sobie nie tylko znak czasu, lecz i łaskę, *kairos*, wezwanie człowieka do przybliżania Królestwa. Ale to wszystko tylko *implicitie*, najczęściej anonimowo, bez wzywania Imienia. Bo tak zwyczajnie biorąc, artykuły, które należy drukować w „Znaku”, to nic innego jak dobre teksty, ciekawe, ważne”.

Nie uciekano zatem od szeroko pojętej kultury. To w „Znaku” po raz pierwszy ogłoszono nieznane listy Norwida i zajęto się analizą współczesnej francuskiej powieści eksperymentalnej. W roku 1960 pisał o „Znaku” Jerzy Turowicz, że „stara się on przedstawić, omówić i ocenić wszystkie wybitniejsze zjawiska i prądy kultury współczesnej bez względu na ich zabarwienie ideowe”.

Drukowano tu również wiersze, między innymi: Mirona Białoszewskiego, Zbigniewa Herberta, Kazimierza Wierzyńskiego i bliżej nieznanego autora, który podpisywał się jako „Andrzej Jawień” (na przykład roku 1957 ukazał się jego *Kamieniołom*, a w 1963 – *Narodziny wyznawców* i *Kościół*). W „Znaku” Jawień opublikował również dramat *Przed sklepem jubilera* (1960).

Już w latach 50. zaczęto wydawać pierwsze numery tematyczne „Znaku” (m.in. o pracy, filozofii współczesnej i problemie poznawalności Boga; później także o cybernetyce i nowych horyzontach biologii). Trochę sarkali na to niektórzy czytelnicy: „...dość tych błazeństw z imitacją wydawnictw jednorazowych. Prosimy o przywrócenie piśmu dawnego charakteru” – pisał w roku 1959 jeden z księży profesorów. Jednakże większość patrzyła na te eksperymenty z sympatią. I z zaufaniem do redakcji, którą – to widać w listach – traktowano jak mistrza. „»Znak« jest dla mnie piśmem trudnym (brak wykształcenia), a jednak w czasie przerwy, w latach 1953–1956, właśnie tego piśma najbardziej mi brakowało” – pisała osoba od ósmego roku życia nieuleczalnie chora.

Imponująca jest lista autorów zagranicznych, których w tej dekadzie – często po raz pierwszy w Polsce! – publikował „Znak”, między innymi: Balasuriya, Camara, Eliade, Evdokimov, Gandhi, Heidegger (1965: *Co to jest metafizyka?*), Heschel (1966), Küng, Merton (na łamach miesięcznika ukazywała się w odcinkach książka



Nikt nie jest samotną wyspą, Ratzinger (1965), Rosenzweig (1966), Tillich, Weil... Spośród polskich autorów odnotujmy – tytułem przykładu – dwóch: ks. Tischnera (debiutował w „Znaku” w roku 1966 tekstem *Filozofia czeka na wcielenie*) i Leszka Kołakowskiego (1960).

Dla mnie jednak najważniejsze w tej dekadzie były... ankiety. Na przykład ta, w której k a ż d y mógł odpowiedzieć na pytanie: „Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę?”. Mam bowiem wrażenie, że w tych (czasem niezdarnych) tekstach najpełniej realizował się sobór: zniknął podział na Kościół „nauczający” i „słuchający” – i wszyscy wzięli odpowiedzialność za wspólnotę, którą założył Jezus Chrystus.

Mówi się czasem, że świeccy w Kościele to „śpiący olbrzym”. Wtedy, na początku lat 60., redakcji „Znaku” (i „Tygodnika”) udało się tego olbrzyma na chwilę obudzić.

(ciąg dalszy w następnym numerze)

JANUSZ PONIEWIERSKI, ur. 1958, członek redakcji „Znaku”, autor książek *Pontyfikat. 1978–2005* (III wyd. 2005) i *Kwiatki Jana Pawła II* (2002).

Więcej na ten temat w  **wp.pl** w serwisie **media.wp.pl**

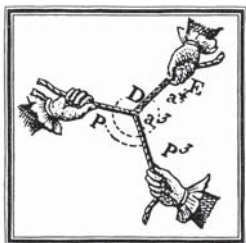
Nagroda miesięcznika i wydawnictwa ZNAK im. ks. Józefa Tischnera ufundowana przez Ergo Hestię

Jury nagrody miesięcznika i wydawnictwa ZNAK im. ks. Józefa Tischnera ufundowanej przez Ergo Hestię w składzie: ks. Adam Boniecki (przewodniczący jury), Jarosław Gowin, Leszek Kołakowski, Krzysztof Michalski, Łukasz Tischner (sekretarz) i abp Józef Życiński, wyróżniło w roku 2006 Karola Tarnowskiego, Piotra Kłodkowskiego i Janinę Ochojską-Okońską.

1. **Karol Tarnowski** został laureatem Nagrody w kategorii pisarstwa religijnego lub filozoficznego, stanowiącego kontynuację „myślenia według wartości”. Wyróżniono go za książkę: *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, która jest imponującym dowodem na to, że wiara nie tylko szuka rozumienia, ale je znajduje. Karol Tarnowski z niezwykłą rzetelnością i odwagą sięga do źródeł fenomenu wiary. Rozświetlając pierwotne pojęcie pra-zaufania, wiary w przyrodzone dobro świata, otwiera przestrzeń spotkania ludzi wierzących i poszukujących. Jego książka jest też wielką pochwałą wolności jako drogi prowadzącej do Boga.

2. **Piotr Kłodkowski** został laureatem Nagrody w kategorii publicystyki lub eseistyki na tematy społeczne, która uczy Polaków przyjmować „nieszczęsny dar wolności”. Wyróżniono go za książkę *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji*, w której z niezwykłą empatią i znanstwem uczy Polaków sztuki rozumienia Innego – w tym wypadku cywilizacji islamu i hinduizmu. Opisując splątane i dramatyczne dzieje bliższego i dalszego Wschodu, nie traci z oczu pojedynczego człowieka – z jego radościami i biedami. Jego książka, wolna od naiwnego optymizmu, lecz z lęku przed obcym, tym samym pomagając nam dźwigać „nieszczęsny dar wolności”.

3. **Janina Ochojska-Okońska** została laureatką Nagrody w kategorii inicjatyw duszpasterskich i społecznych współtworzących „polski kształt dialogu” Kościoła i świata. Jej imponująca i zakrojona na coraz szerszą skalę działalność w Polskiej Akcji Humanitarnej nieustannie przypomina Polakom, jak wielką siłę ma w sobie ideał solidarności. Janina Ochojska-Okońska jest osobą, która niesie nadzieję. Swym życiem i działalnością humanitarną pokazuje, że można przewyciężyć kruchość ciała, rozpacz i zło tego świata, jeśli ma się w sobie wiarę w siłę dobra.



Karol Tarnowski

I cóż po intelektualistcie w czasie marnym?

Bezinteresowny stosunek do prawdy, lecz nie jako do zaspokajającej po prostu ciekawość, która wszystko usprawiedliwia, lecz jako do niezbędnego warunku wspólnego dobra – oto co powinno nade wszystko charakteryzować intelektualistę jako klerka.

Nie jest łatwo nazwać nasz czas, choć wszyscy go czujemy i choć napisano na ten temat miliony słów. Cechami oczywistymi są jego niespokojna dramatyczność i nieprawdopodobne tempo jego rozwoju technologicznego, które zmuszają do prędkiego rozstawiania się z dawnym, bardziej „naturalnym” przeżywaniem świata. Intelektualista – w potocznym rozumieniu ktoś, kto zajmuje się zawodowo pracą intelektualną – jest teraz przede wszystkim „specjalistą” w jakiejś dziedzinie, w której pierwsze skrzypce odgrywa teoria. Musi więc przyswajać, często „na skróty”, olbrzymią ilość publikacji ze swej dziedziny, stając się w gruncie rzeczy jednym z trybów w maszynie współczesnego świata. Jest on oczywiście – przynajmniej w teorii – zdolny także do wydawania sądów ogólnych na temat tego świata, a więc spełniania do pewnego stopnia roli dawnego „klerka”. Ale klerk był czymś więcej, był rodzajem sumienia społeczeństwa, w któ-



rym żył. W jakiej mierze rola taka jest jeszcze możliwa do spełnienia? Oto problem.

Spróbujmy jednak podrażnić jeszcze sam sens intelektualizmu. Intelektualizm – to najpierw myślenie, posługiwanie się myśleniem jako naturalnym żywiołem człowieka. Oczywiście każdy coś myśli i może błędem zawodowego intelektualizmu jest traktowanie m e t o d y c z n e g o myślenia – jak w filozofii czy teologii – jako synonimu myślenia w ogóle. Zdarza się aż nazbyt często, że tzw. zdrowy rozsądek ocenia rzeczywistość o wiele trafniej niż pełen pretensji do mądrości zawodowy intelektualizm. Z drugiej jednak strony myślenie jest także s p r a w n o ś c i ą, co oznacza, że wymaga i zakłada kulturę myślenia. Lecz kultura ta może z m i e r z a ć w dwu kierunkach, które *de iure* powinny się uzupełniać, wiedzy – która zresztą powinna być także szeroka, a nie tylko wąsko specjalistyczna – oraz czegoś, co można nazwać mądrością, czyli zdolnością do pytającego i krytycznego stosunku do (ludzkiej przede wszystkim) rzeczywistości, oświetlanego jednak intuicją czy wiarą w pewne z a s a d y. W obliczu „przemijania postaci świata” człowiek przestaje często rozumieć, kim jest i jaki jest sens jego egzystencji, a także co się właściwie wokół niego dzieje. W tej sytuacji myślenie powinno zapobiegać myślowemu chaosowi, gdyż jest narzędziem *logosu*, rozumu, do którego istoty należy poszukiwanie ładu. Lecz sama potrzeba myślowego porządku jeszcze niczego nie gwarantuje, może bowiem generować ideologiczne upiory, substytuty rzeczywistego porządku, który nigdy nie jest statyczny, raz na zawsze w pełni dookreślony. W tym właśnie punkcie staje się oczywistą potrzeba zdolności do krytycznego myślenia.

Ale myślenie krytyczne i otwarte to bynajmniej nie to samo, co myślenie pozbawione „idei regulatywnych”, odniesienia do tego, co Nieuwarunkowane. Jeżeli bowiem rolą myślenia jest odnajdywanie i odbudowa ładu, to z pewnością ani skrajny relatywizm, ani tym bardziej nihilizm nie powinny być jego ostatnim słowem. Intelektualista zdradza swoje powołanie, jeżeli wyrzeka się ładu na rzecz czystej intelektualnej twórczości i „filozofowania młotem”, to znaczy jedynie demaskowania, obalania, niszczenia, po to by stworzyć ewentualnie „nowe wartości”. Jeśli bowiem współczesny świat, rozwijając się, wiele niszczy, to nie po to, żeby zniszczyć do szczętu, lecz by



budować coś pod jakimś względem lepszego. Trzeba mu w tym dopomóc, wskazując na to, czemu to ulepszanie ma służyć i jakie są niezmienniki wszelkiego ludzkiego ładu godnego tego miana. W tym punkcie staje oczywiście przed myślą problematyka ludzkiej wolności i jej granic, czy lepiej: jej najgłębszego przeznaczenia.

Uwagi te ciążą wyraźnie ku pewnej filozofii, która jednak nie musi być wyrażana *expressis verbis* – raczej powinna być na tyle głęboko uwewnętrzzona, żeby tkwić w samym etosie intelektualisty, czyli kogoś, kto nie tylko myśli, ale chciałby swoją myślą ludziom służyć. To prowadzi do idei „klerkizmu”, która wydaje się we współczesnym świecie nie mieć żadnego miejsca. A jednak ma ona, moim zdaniem, miejsce kluczowe. Kim jest „klerk”? Jest przede wszystkim kimś nieprzekupnym, kto nie pozwala się zinstrumentalizować dla jakichkolwiek celów, kto zachowuje wolność od nacisków, szantażów medialnych i politycznych. Klerk nie pozwala także, żeby jego własne preferencje polityczne, do których ma oczywiście prawo, przysłaniały mu możliwość krytycznego dystansu wobec współczesnej mu rzeczywistości. Jest on w tym sensie „sumieniem epoki”, podobnie jak Kościół, ale inaczej. Nie będąc koniecznie uzbrojony w niepodważalne dogmatyczne prawdy i wpływający z nich autorytet, ma on tym więcej wolności i możliwości krytycznego dystansu w stosunku do problematyki religijnej i kościelnej. Lecz jest on obciążony tym większą odpowiedzialnością za pisane i mówione słowo. Punktem odniesienia tej odpowiedzialności nie jest jednak żadna grupa społeczna, lecz to, co rysuje mu się jako prawda. Jan Paweł II miał głęboką rację, pisząc o obowiązku kierowania się prawdą, która może się wielu grupom – w tym także Kościołowi – jawić jako niewygodna. Dlatego klerka musi znamionować odwaga cywilna. Bezinteresowny stosunek do prawdy, lecz nie jako do zaspokajającej po prostu ciekawość, która wszystko usprawiedliwia, lecz jako do niezbędnego warunku wspólnego dobra – oto co powinno nade wszystko charakteryzować intelektualistę jako klerka. Dodam, że w Polsce jednym z niewielu klerków, ale za to znakomitych, jest prof. Barbara Skarga.

Trzeba przyznać, że rola ta jest dzisiaj trudniejsza może niż kiedykolwiek. Jest tak nie tylko z powodu licznych uwikłań intelektu-

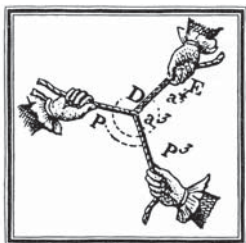


alistów w rozmaite grupy społeczne, ale także z powodu realnego zagrożenia relatywizmem w pluralistycznym świecie. W obliczu tracenia przez jedną, europejską kulturę dominacji nad pozostałymi, w obliczu oczywistości uprawnionego pluralizmu religijnego i filozoficznego istnieje wielka pokusa całkowitego „puszczenia na żywioł” własnego myślenia i podważania w imię całkowitej wolności myślenia wszelkich regulatywnych zasad – przede wszystkim wiary w prawdę. Ale uleganie tej pokusie prowadzi do wyjałowienia i w istocie do bezradności w obliczu rozmaitych intelektualnych i politycznych mód – do wszelkich „politycznych poprawności”. Niemniej – i jest to kluczowe – dzisiejszy klerk, nie stając się relatywistą co do *z a s a d*, zrobiłby dobrze, będąc relatywistą co do *s f o r m u ł o w a ń*, to znaczy będąc zdolnym do rewizji zawsze skończonych myślowych i językowych *k o n s t r u k c j i*. Jednak nie tyle w imię sceptycyzmu i historycznego relatywizmu, ile raczej wyczulenia na pytania innych, w imię „woli komunikacji”, o jakiej mówił Jaspers. Gdyż oprócz odwagi i jasności myślenia niezastąpioną cnotą intelektualisty jest pokora, to znaczy wrażliwość na skończoność wszelkich formuł, a więc także zdolność do samokrytycyzmu.

Wydaje mi się jednak w sumie, że największym zagrożeniem dla polskiego intelektualisty, podobnie zresztą jak dla wielu ludzi, jest nie tyle otwarcie wyznawany relatywizm, ile w ogóle stosunek do zasad. Polskie elity przerzucają się wzniosłymi terminami, takimi jak prawa człowieka, wolność, moralność, religia, naród itd., nie umiając powiązać ich w spójną całość albo przeciwstawiając je sobie w sposób, który nasuwa czasem podejrzenie, że pokrywa bezmyślność, jeżeli nie rzeczywistą pustkę w sferze zasad. Gdyż zasady trzeba wyznawać rzeczywiście, a nie tylko werbalnie (często je instrumentalizując) i nie ustawać w wysiłku, żeby je coraz lepiej – w stopniu, w jakim to możliwe – rozumieć.

Czas dla intelektualisty jest czasem marnym, ale prawdziwy klerk jest w nim potrzebny bardziej niż kiedykolwiek.

KAROL TARNOWSKI, filozof, prof. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Boga w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, członek redakcji „Znaku”, członek Rady Programowej Instytutu Józefa Tischnera. Wydał ostatnio: *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary* (2005).



Ks. Józef Tischner

Materiały do spotkania z ludźmi nauki

Toruń 1999

Także zło może w pewnym sensie być „darem”.
Zło staje się darem wtedy, gdy jest okazją do
zdmiewającej twórczości człowieka – okazją do
tworzenia i budowania zwyciężającego zła dobra.

1. Stojąc na przełomie tysiącleci, kierujemy nasze myśli na przemian w przeszłość i przyszłość¹. Szukamy w przeszłości nauk i wskazówek dla naszej przyszłości. Chcemy w ten sposób lepiej określić i podbudować naszą nadzieję. Świat potrzebuje dziś nadziei, świat szuka nadziei. Poszukując nadziei, ożywia w sobie pamięć, by z jej skarbcza czerpać potrzebną mądrość. Ale czy tragiczna przeszłość świata jest w stanie otworzyć światu drogę ku jutru? Czy nie napawa nas raczej zniechęceniem, a nawet rozpaczą? Wspomnijmy sam miniony wiek. Był to wiek dwu wojen światowych, wiek systemów zniewolenia – wiek, w którym ujawniły się na niespotykaną dotąd skalę najciemniejsze strony ludzkiej egzystencji. Kto zajrzał w głąb tych ciemności, ten mógł ulec pokusie rozpacz. Pascal napisał kiedyś:

¹ Materiał przygotowany na prośbę Jana Pawła II na początku 1999 roku, przed czerwcową pielgrzymką do Polski.



„poznanie człowieka rodzi rozpacz”. Nasza wiara z kolei każe skierować spojrzenie i całą ufność ku górze, skąd płyną ku nam przez Boga dawane „znaki czasu”. „Tego, co w górze jest, szukajcie” – mówi apostoł. Dopiero poznanie Chrystusa – dodaje Pascal – wyzwala z rozpacz, bo w nim poznajemy nie tylko naszą nędzę, ale i naszą wielkość. Ale czy przywiązane do ziemi serce człowieka zdoła zrozumieć dawane mu przez Boga znaki jego wielkości?

Znakiem naszego czasu stała się dziś dla nas fundamentalna prawda ewangeliczna: „Bóg jest Miłością”. Prawda ta staje się źródłem nadziei świata i drogowskazem dla naszej odpowiedzialności. Ona też wyznacza drogi do rozumienia naszej przeszłości. Jeśli „Bóg jest miłością”, to znaczy, że również człowiek będzie tym bliżej Boga, im głębsza będzie jego miłość. Prawda o Bożej Miłości rzuca światło na poszukiwania prawdy, na pracę nad rozwojem nauki, nad całą naszą kulturą. Te poszukiwania i ta praca potrzebują jakiejś idei przewodniej, fundamentalnej wartości, która by nadała sens i połączyła w jeden nurt badania uczonych, refleksje historyków, twórczość artystów i rozwijające się w zawrotnym tempie innowacje techników. Czy istnieje jakaś inna idea, inna wartość lub inne światło, które byłoby w stanie nadać sens wielorakim poszukiwaniom i działaniom ludzi nauki i kultury, nie poddając jednocześnie ich badań i ich twórczości zniewoleniu? Miłość jest siłą, która nie narzuca się człowiekowi od zewnątrz, lecz rodzi się w jego wnętrzu, w jego sercu jako jego najbardziej wewnętrzna własność. Idzie tylko o to, by człowiek nie bał się tych narodzin i by umiał nasycić miłością swoją wrażliwość i swoje myślenie w laboratorium, w sali seminaryjnej i wykładowej, a także przy warsztacie sztuk.

Zatrzymajmy się chwilę przy tych słowach: „Bóg jest Miłością”. Co znaczy, że Bóg w swej wewnętrznej, pełnej tajemnic rzeczywistości „jest Miłością”?

2. Bóg jako Bóg w Trójcy Jedyny „jest Miłością”. W encyklice o Duchu Świętym pisał Jan Paweł II:

W swoim życiu wewnętrznym „Bóg jest miłością”, miłością istotową, wspólną trzem Osobom Boskim: miłością osobową jest Duch Święty jako Duch Ojca



i Syna, dlatego „przenika głębokości Boże” jako Miłość-Dar nie stworzony. Można powiedzieć, iż w Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, i że przez Ducha Świętego Bóg bytuje „na sposób” daru. Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowywania się, tego bycia Miłością. Jest Osobą-Miłością. Jest Osobą-Darem. Jest to niezgłębione bogactwo rzeczywistości i niewysłowione pogłębienie pojęcia Osoby w Bogu, które możemy poznać dzięki Objawieniu (*Dominum et vivificantem*, 10).

W opisie tajemnicy Boga teologia Trójcy Świętej sięga – jak widzimy – do pojęcia „daru”. Pojęcie daru jest szczególnie bliskie naszemu codziennemu doświadczeniu. Któż z nas nie raduje się, gdy otrzymuje „dar”, kto nie raduje się, gdy może innym ofiarować „dar”! Darem wzajemnym są dla siebie Osoby Boże, One są „wymianą wzajemnej miłości”. Na tym polega życie wewnętrzne Boga w Trójcy Jedynego, że jest szczęściem odwiecznego darowania Osób – darowania Siebie.

Miłość Boża nie zamyka się jednak w sobie, lecz przelewa na całe stworzenie. W dalszym ciągu przytoczonego wyżej tekstu czytamy:

Równocześnie Duch Święty, jako współistotny w Bóstwie Ojcu i Synowi, jest Miłością i Darem (nie stworzonym), z którego jakby ze źródła (*fons vivus*) wypływa wszelkie obdarowanie względem stworzeń (dar stworzony): obdarowanie istnieniem wszystkiego poprzez akt stworzenia; obdarowanie człowieka łaską poprzez całą ekonomię zbawienia. Napisze apostoł Paweł: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (10).

Kto rozumie sens własnej miłości, ten odkrywa, że jego powołanie, że pola jego odpowiedzialności, a także ludzie, z jakimi współpracuje i jakich spotyka, kolejne zadania życiowe i niełatwe czasy, w których żyje – to wszystko jest dla niego wielkim darem Miłości. Trzeba przyjąć ten dar z poczuciem głębokiej wdzięczności.

4. Wielkim darem jest cała przeszłość, przeszłość Kościoła i nasza własna historia. Wiemy, że nie była to łatwa historia. Przed naszymi oczami przesuwa się dziejowy dramat, w którym przeplatają się obrazy grzechu i świętości, pogardy i szacunku, miłości i nienawiści do Boga i do człowieka. Trzeba spojrzeć w tę sprzeczność oczami prawdy i miłości. Trzeba uczynić z historii nauczycielkę naszego życia.



Ważnym wymiarem naszego spojrzenia w przeszłość jest gotowość do uznania win. Jan Paweł II pisał o tym w liście apostołskim *Tertio millennio adveniente*, a następnie w bulli *Incarnationis mysterium*, ogłaszającej Wielki Jubileusz 2000 roku:

Historia Kościoła jest historią świętości. Nowy Testament z mocą potwierdza tę cechę wyróżniającą ochrzczonej: są oni „święci” w takiej mierze, w jakiej odrywając się od świata podległego Złemu, oddają się kultowi jedynego i prawdziwego Boga. Istotnie, świętość ta ujawnia się w życiu Świętych i Błogosławionych, uznanych przez Kościół, a także w życiu ogromnej rzeszy bezimiennych mężczyzn i kobiet, których zliczyć nie sposób. Ich życie potwierdza prawdę Ewangelii i daje światu widzialne świadectwo, że doskonałość jest możliwa. Trzeba jednak przyznać, że historia odnotowuje także niemało faktów, które z chrześcijańskiego punktu widzenia stanowią antyświadectwo. Ze względu na więź, która w Ciele Mistycznym łączy nas z innymi, my wszyscy, choć nie ponosimy osobistej odpowiedzialności i nie pragniemy zastępować sądu Boga, który sam tylko zna ludzkie serca, dźwigamy ciężar błędów i win tych, którzy byli przed nami. Ale i my sami, synowie Kościoła, zgrzeszyliśmy, i dlatego oblicze Oblubienicy Chrystusa nie może jaśnieć pełnią blasku. Nasz grzech nie pozwolił Duchowi Świętemu działać w sercach wielu ludzi. Przez nasz brak wiary wielu pograżyło się w zubożeniu i oddaliło od prawdziwego spotkania z Chrystusem. Jako Następca Piotra proszę, aby w tym roku miłosierdzia Kościół, umocniony świętością, którą otrzymał od swego Pana, uklęknął przed obliczem Boga i błagał o przebaczenie za dawne i obecne grzechy swoich dzieci. Wszyscy zgrzeszyli i nikt nie może uważać się za sprawiedliwego przed Bogiem. Należy odważnie wyznać: „zgrzeszyliśmy”, ale zarazem zachować żywe przekonanie, że „gdzie (...) wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska”.

Pamięć o grzechu i łasce powinna towarzyszyć refleksji nad naszą historią. Choć jest to tragiczna historia, to przecież ostatecznie czasu są dla nas czasami wielkich darów Boga. Czyż nie był takim darem wybór Polaka na Stolicę Piotra? Czyż nie była darem zrodzona w czasach zniewolenia wielka solidarność sumień? Czyż nie było darem ostateczne odzyskanie niepodległości? Czy nie jest darem wolność, dzięki której sami Polacy mogą wybierać swą przyszłość i określić swe miejsce wśród innych narodów?

W czasach zmagania z totalitaryzmem ks. Jerzy Popiełuszko przypomniał kluczowe słowa św. Pawła: „Zło dobrem zwyciężaj”. Słowa te rzucają światło na naszą przeszłość i naszą przyszłość. Pozwalają na głębsze rozumienie sensu zła, jakie nas spotykało, spotyka i spotykać będzie. Także zło może w pewnym sensie być „darem”. Zło staje się darem wtedy, gdy jest okazją do zdumiewa-



jącej twórczości człowieka – okazją do tworzenia i budowania zwyciężającego zła dobra.

5. W Toruniu, w mieście zwanym „miastem Kopernika”, na Uniwersytecie jego imienia, ze szczególną jasnością ukazuje się nam wiekowy spór między rozumem a wiarą, wywołany między innymi odkryciami uczonego astronoma. Dla wielu wierzących chrześcijan Kopernik, który „wstrzymał Słońce, a ruszył Ziemię”, pozbawił człowieka centralnego miejsca w świecie stworzeń. Jeśli to nie Słońce obraca się wokół Ziemi, lecz Ziemia – miejsce pobytu człowieka – obraca się wokół Słońca, to znaczy, że człowiek przestał być najgodniejszym ze stworzeń, a stał się pyłkiem zagubionym wśród nieskończoności wszechświata. Jaki sens może mieć wobec tego odkrycia prawda wiary o Wcieleniu i Odkupieniu, które miały się dokonać na tej Ziemi? Gdzie mamy szukać znaków wybrania, gdy człowiek nie ma już swojego miejsca w kosmosie? I choć dla samego Kopernika jego odkrycie stało się źródłem jeszcze większego podziwu dla Stwórcy świata i dla potęgi rozumu ludzkiego, to dla wielu innych było powodem postawienia znaków zapytania nad prawdziwością Pisma Świętego i poróżnienia rozumu z wiarą.

Pęknięcie między rozumem i wiarą rysowało się jeszcze przed Kopernikiem. Po Koperniku pogłębiło się. Powodów, jak się okazało, było więcej. Jednym z istotnych był niezwykle rozwój nauk przyrodniczych i narastająca ich specjalizacja. W szczególny sposób ujawnił się on na gruncie filozofii. W encyklice *Fides et ratio* czytamy:

Przesadny racjonalizm niektórych myślicieli doprowadził do radykalizacji stanowisk i do powstania filozofii praktycznie oderwanej i całkowicie autonomicznej w stosunku do treści wiary. Jedną z konsekwencji tego rozdziału była także narastająca podejrzliwość wobec samego rozumu. Niektórzy przyjęli postawę całkowitej nieufności, sceptycyzmu i agnostycyzmu, bądź to aby rozszerzyć przestrzeń wiary, bądź aby pozbawić ją wszelkich racjonalnych odniesień (45).

Dramat człowieka nie kończy się jednak wyłącznie rozbiciem między wiarą a rozumem. Zagrożone zostało poczucie tożsamości całego człowieka. Niebezpieczeństwem rozbicia jedności rozumu i wiary towarzyszy niebezpieczeństwo rozbicia i oddalenia rozumu



praktycznego i teoretycznego, którego następstwem stanie się oderwanie etyki od metafizyki. Równoległe z tym pogłębia się przepaść między etyką i polityką z jednej a etyką i ekonomią z drugiej strony; rozum etyczny, rozum polityczny i ekonomiczny idą każdy swoją drogą. Mówi się również o oderwaniu doświadczenia od myślenia i rosnącym oddaleniu świata bezpośredniego doświadczenia od świata zarysowanego przez naukę. Rozwój techniki jeszcze bardziej pogłębił wymienione podziały. Wyłonił się istotny problem wewnętrznej jedności człowieka – wielki problem pojednania człowieka ze samym sobą. Kim jest człowiek i gdzie leży zasada jego jedności? Jak przywrócić mu świadomość wewnętrznej jedności, nie poddając go przemocy?

Mimo że wiele konfliktów między rozumem a wiarą – w tym także konflikt wokół teorii Kopernika – okazało się konfliktami pozornymi, opartymi na wzajemnych nieporozumieniach, i zostało w ciągu wieków wyjaśnionych, to jednak problem podstawowy nadal istnieje. Jest to problem jedności i godności człowieka. Człowiek nadal szuka w bólu zasady swej jedności i podstawy swej godności. Ewangelia uczy, że nigdy jej nie znajdzie, jeśli nie zrozumie, że „Bóg jest Miłością”. Znaleźć zasadę swego człowieczeństwa to zrozumieć, że samemu jest się powołanym do miłości.

W jakiej mierze również historia toruńskiego uniwersytetu nosi na sobie ślady czasów rozpacz i nadziei. Uniwersytet powstał po wojnie, a jego twórcami byli w znacznym stopniu uczeni-wygnańcy z Uniwersytetu im. Stefana Batorego w Wilnie i Uniwersytetu im. Jana Kazimierza we Lwowie. W jakim nastroju wygnańcy ci rozpoczęli po wojnie pracę na nowym uniwersytecie? Wokół nich rozciągał się krajobraz zniszczeń. Czy żyjąc w takim krajobrazie, można mieć w sobie świadomość daru?

A jednak świadomość ta istniała i była bardzo mocna. Im większy był krajobraz ruin, tym głębsza świadomość daru i łaski życia. Tym bardziej dojrzała była również świadomość odpowiedzialności za dziedzictwo, które zostało im powierzone. Tak więc, gdy u jednych wejrzenie w głębinę ludzkiej egzystencji rodziło pokusę rozpacz, u innych podobne wejrzenie rodziło nadzieję. „Nadzieja jest z prawdy” – pisał Cyprian Norwid. Nadzieja rodzi się, gdy człowiek odkrywa, że obok niego staje inny człowiek – człowiek, na którym



można się oprzeć. Wojna niszczyła ludzi, ale wojna również sprawdziła ludzi. Sprawdzała także dojrzałość ich wiary. Ci, którzy przeżyli i zachowali wiarę, powierzali wraz z całym Kościołem Bogu wszystko, za co stali się odpowiedzialni. Takim wielkim powiernictwem nadziei była Wielka Nowenna przed tysiącleciem chrztu Polski. Były nim także religijne uroczystości milenijne. Czy nie był nim wybór Polaka na Stolicę Apostolską? Czy nie były papieskie pielgrzymki po Polsce? Czy nie było powstanie niezwykłego ruchu społecznego Solidarności, który przyniósł Polsce wolność? Miłość Boga ukazywała się nam poprzez rozmaite oblicza ludzkich nadziei. „Szukajcie prawdy, a prawda was wyzwoli”.

6. Ludziom nauki oraz ludziom kultury powierzona została szczególna odpowiedzialność za wartość prawdy – dążenie do niej, obrona, życie wedle prawdy. Znamy dobrze wszystkie trudności związane z ludzkimi poszukiwaniami prawdy – sceptycyzm, agnostycyzm, relatywizm, nihilizm i tym podobne. Wszystkie te trudności nie powinny jednak naruszać podstawowego zaufania do rozumu i do absolutnie zobowiązującego charakteru wartości prawdy. Ludzi, którzy z własnego doświadczenia wiedzą, czym jest świat zbudowany przez kłamstwo, świat oparty na złudzeniach ideologii, nie trzeba długo przekonywać, jak wielką i podstawową wartością jest prawda zarówno w ich życiu, jak w życiu społecznym. W encyklice *Fides et ratio* padają znamienne słowa: „Można zatem określić człowieka jako tego, który szuka prawdy”.

Prawda ma wiele wymiarów:

Najliczniejsze są te, które opierają się na dowodach bezpośrednio dostępnych lub które można potwierdzić eksperymentalnie. Jest to rząd prawd występujących w życiu codziennym i w sferze badań naukowych. Na innej płaszczyźnie usytuowane są prawdy natury filozoficznej, do których człowiek dociera dzięki zdolności spekulatywnej rozumu. Istnieją wreszcie prawdy religijne, które w pewnej mierze sięgają korzeniami także do filozofii. Są one zawarte w odpowiedziach, jakich różne tradycje religijne udzielają na fundamentalne pytania (*Fides et ratio*, 30).

Trzeba jeszcze zauważyć, że każdemu rodzajowi prawdy przysługuje inny rodzaj, a często również inny stopień pewności. Są praw-



dy mniej lub bardziej oczywiste, są pewniki, teorie i hipotezy. Każdej prawdzie „o przedmiocie” towarzyszy „prawda o prawdzie” – o stopniu jej pewności, jej oczywistości. Wiele konfliktów w nauce, a także wiele konfliktów między nauką a wiarą brało się stąd, że nie potrafiono określić bliżej charakteru „prawd”, między którymi do-

**Poszukiwanie prawdy
dokonuje się we
wspólnocie i ma wymiar
wspólnotowy.**

chodziło do sprzeczności. Jedni przyjmowali za dogmat to, co dogmatem nie było, inni uważali za pewnik to, co było jedynie hipotezą naukową. Dlatego nieodłącznym składnikiem poszukiwania prawdy musi być to, co nazywa się naukową uczciwością. Szczególnie w tym wypadku nabierają znaczenia słowa Ewangelii: „Aby mowa wasza była „tak – tak”, „nie – nie”, co nadto od Złego jest”.

Na tym jednak nie kończą się wszystkie wymiary prawdy. Poszukiwanie prawdy dokonuje się we wspólnocie i ma wymiar wspólnotowy. Do prawdy dochodzi się dzięki innym, z innymi i dla innych:

Człowiek udoskonala się bowiem nie tylko przez zdobywanie abstrakcyjnej wiedzy o prawdzie, ale także przez żywą relację z drugim człowiekiem, która wyraża się przez dar z siebie i przez wierność. W tej wierności, która uzdalnia do złożenia siebie w darze, człowiek znajduje pełnię pewności i bezpieczeństwa. Zarazem jednak poznanie oparte na wierze, którego podstawą jest zaufanie między osobami, nie jest pozbawione odniesienia do prawdy: wierząc, człowiek zawiera prawdzie, którą ukazuje mu druga osoba (*Fides et ratio*, 32).

Wymiar wspólnotowy poszukiwań prawdy jest narażony na wiele niebezpieczeństw. Trudno zapomnieć o niebezpieczeństwach wpływających z ideologii walki klas, która starała się zaszczerpić naukowym poszukiwaniom ideologię walki politycznej. Pociągnęło to za sobą katastrofalne skutki. Nie tylko zahamowało rozwój nauk, ale również podcięło ducha uniwersytetu, którego korzenie sięgały greckiej idei przyjaźni jako warunku niezbędnego poszukiwania prawdy. Rany zadane wówczas uniwersytetowi wciąż wymagają leczenia. Innym niebezpieczeństwem może być sam instytucjonalny charakter uniwersytetu i każdej uczelni. Niekontrolowana i przesadna instytucjonalizacja nauki sprawia, że wyższe uczelnie stają się czymś w rodzaju „przedsiębiorstwa do produkowania dyplomów”. Na drugi plan schodzi poszukiwanie prawdy, zwiększa się odległość między profe-



sorem a studentem, zanika postać „mistrza”, a w jego miejsce wkra-
cza „kontroler wiadomości”. Wszystkim tym i tym podobnym zja-
wiskom należy przeciwdziałać, nawiązując do wypróbowanej przez
wieki idei uniwersytetu. Mówi o tym ogłoszona w Bolonii Wielka
Karta Uniwersytetów Europejskich (1988): „Działalność naukowa
i dydaktyczna w uniwersytetach musi być ze sobą nierozzerwalnie
związana, jeśli nauczanie ma sprostać zmieniającym się warunkom,
potrzebom społeczeństwa oraz postępowi wiedzy”.

O innym istotnym warunku rozwoju nauki pisze Władysław Stró-
zewski:

Trudność prawdy to przede wszystkim trud jej zdobywania. Wiedząc o tym,
musimy z góry liczyć się z wielością dróg dochodzenia do niej. Ich konieczność
potwierdza także praktyka. Toteż postulat metodologicznego pluralizmu musi
być traktowany jako naczelną ideą regulatywną każdej instytucji poświęconej
zdobywaniu naukowej prawdy. Istnieje konieczność wstępowania na różne drogi
i wypróbowywania różnorodnych metod badawczych. Wymaga to z kolei bez-
względnej wolności ich stosowania, wolności podejmowania jednych i odrzu-
cania innych, wolności w osiąganiu sukcesu, ale i wolności w narażaniu się na
błąd i porażkę. Prawda i wolność tworzą tu nierozdzielny parę i warunkują się
nawzajem. Nie ma prawdy bez wolności, tak jak w porządku moralnym nie ma
wolności bez prawdy. Uniwersytet, jeśli chce być wierny swej idei, musi być
domem dla jednej i drugiej (*O idei uniwersytetu*, w: *W kręgu wartości*, Znak,
Kraków 1992).

Stają dziś przed całą, w tym także polską nauką potężne wyzwania. Niebywały rozwój nauk i postęp techniczny rodzi fundamen-
talne pytania o granice eksperymentu, o sens i kierunki rozwoju
technicznego, o możliwości panowania człowieka nad przyrodą. Postęp ten jest zarazem źródłem fascynacji i lęku. Człowiek lęka
się wytworów własnego rozumu, z drugiej jednak strony nie widać
takich sił, które byłyby w stanie postawić zaporę przed jego „wołą
mocy”. A przecież takie siły istnieją i drzemią w samym człowieku.
Siłą jest przekonanie, że świat jest darem Boga, człowiek zaś ma
być gospodarzem, a nie niszczycielem tego świata. Siłą jest także
prawda o tym, że rozum jest darem Boga, a każdy człowiek jego
umiłowanym dzieckiem. Siłą istotną jest sumienna wdzięczność za
ten dar, jakim dla człowieka jest inny człowiek – ten, dzięki któremu,
z którym i dla którego wchodzi w swą przygodę z prawdą. W tym



kontekście warto przywołać apel Papieża: „Niech zatem nie wyda się niestosowne moje głośne i zdecydowane wezwanie, aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię. Odpowiedzią na odwagę (*perresia*) wiary musi być odwaga rozumu” (*Fides et ratio*, 48).

7. Powstaje ważne pytanie: czy uniwersytet i inne instytucje naukowe mają być we współczesnym społeczeństwie jedynymi enklawami, w których troska o prawdę staje się naczelną troską zaangażowanych w nie ludzi, czy też troska ta powinna promieniować na całe życie społeczne i na całą kulturę? Byłoby grubym nieporozumieniem, gdyby przyjąć, że poza szkołami i uczelniami troska ta nie ma już znaczenia, że w życiu społecznym dopuszczalne są różne rodzaje kłamstwa, złudzenia i propaganda uwodzicielskiej reklamy. We współczesnym świecie coraz głośniej daje się słyszeć wołanie o przejęcie imperatywem prawdy całego życia społecznego. W wołaniu tym daje się słyszeć przekonanie, że człowiek jest istotą myślącą, a otwarcie na prawdę fundamentem jego godności.

Wołanie to nabiera szczególnego znaczenia w wypadku życia politycznego w demokracji. Niekiedy bowiem utrwała się przekonanie, że w mowie polityki wolno posługiwać się kłamstwem, argumentować, sięgając po półprawdy, stwarzać i podtrzymywać złudzenia społeczne, jeśli to służy dobremu celowi, jakim jest zdobycie uznania

**Kłamstwo polityczne
panoszy się jak mityczny
moloch, wymagając czci
i uznania.**

wyborców. Postawa taka poniża wartość słowa. Uważa, że dopuszczalne jest niedotrzymanie dawanych zobowiązań. Bardzo często zamiast rozważać samą sprawę, dąży do podcięcia autorytetu przeciwnika politycznego.

Mowa polityczna nie służy już wtedy poszukiwaniom dobra wspólnego, ale wzajemnemu zwalczaniu autorytetów. Kłamstwo polityczne panoszy się jak mityczny moloch, wymagając czci i uznania. Jest to szczególnie bolesne, gdy po takie metody sięgają ludzie lub ugrupowania, które powołują się na wartości chrześcijańskie. A przecież nie broni się wartości chrześcijańskich środkami, które chrześcijańskie nie są; sposób obrony wartości chrześcijańskich także musi być



chrześcijański. Droga przeciwna jest drogą zgorzenia.

Trzeba z naciskiem podkreślić, że życie polityczne jest integralną częścią kultury danego narodu. Rygory, pod które podpada działalność naukowa i twórczość artystyczna, odnoszą się również w analogicznym sensie do życia politycznego. Cnota polityczna jest wielkim darem Boga. Otwiera ona oczy politykowi na dobro wspólne, na aktualne potrzeby społeczne, umożliwia rozwiązywanie społecznych konfliktów. W szczególnie sposób uczy go rozumieć sens zasady sprawiedliwości. Cnota ta nie mogłaby jednak zaistnieć, gdyby polityk nie pielęgnował w duszy respektu dla prawdy, uznania dla rozumu własnego i wyborców, a także wiary, że ludzie są dla niego darem Boga i darem są również jego przeciwnicy polityczni, którzy mają mu otwierać oczy na inne strony społecznej rzeczywistości. Nie ma autentycznej polityki poza kulturą.

KS. JÓZEF TISCHNER, 12 marca 1931 – 28 czerwca 2000, duszpasterz, filozof, publicysta. Był profesorem filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, wykładowcą Uniwersytetu Jagiellońskiego i Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej, stałym współpracownikiem „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”, współzałożycielem Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu, współorganizatorem i wielokrotnym uczestnikiem spotkań intelektualistów pod auspicjami Jana Pawła II w Castel Gandolfo, kapelanem Solidarności i Związku Podhalan, duszpasterzem krakowskiej inteligencji, autorem książek filozoficznych, esejistycznych i publicystycznych. Ostatnio wydano: *Zrozumieć własną wiarę* (2006) i *Studia z filozofii świadomości* (2006).



Piotr Graczyk

Przed użyciem wstrząsnąć

Chrześcijaństwo nie harmonizuje dwóch niedających się ze sobą pogodzić figur Innego, ale oscyluje między nimi, próbując od dwóch tysięcy lat wypowiedzieć własną i swoistą prawdę. Prawdę bezdomną, to znaczy niemieszczącą się do końca ani w paradygmacie żydowskim ani greckim. Na czym polega ta prawda? Tą prawdą jest chusta Weroniki.

Jesteśmy Europejczykami – tak o sobie mówimy. Ale kto to taki – „my”? Słowo to wskazuje na coś, co łączy ponad wszystkimi podziałami; sugeruje istnienie czegoś w rodzaju najmniejszego wspólnego mianownika dla pewnej historycznej rozmowy czy sporu. Jednak kształt tego „wspólnego mianownika” nie jest być może niezależny od treści owej rozmowy – a skoro tak, to słowo „my” nie odsyła jedynie do czegoś uniwersalnego, to znaczy przysługującego wszystkim istotom ludzkim, bądź, odwołując się do terminologii Kantowskiej, do czegoś transcendentnego, to znaczy właściwego wszelkim istotom rozumnym, ale zawsze odsyła również do czegoś, co zrodziło się w Europie i co w pewnym sensie jest Europą. Albo, inaczej rzecz ujmując: to, w jaki sposób rozumiemy słowa takie jak: „uniwersalność” bądź „transcendentalizm”, „rozum” i w końcu „czło-



wiek”, nadaje naszemu myśleniu nieusuwalne piętno – wpisuje w nie pewien, by tak rzec, „adres zwrotny” dołączony do każdej naszej wypowiedzi, a adresem tym jest właśnie „Europa”, czyli „my”. Im bardziej staramy się zajmować stanowisko neutralne lub obiektywne, tym bardziej uwikłani jesteśmy w swoistą, partykularną, historyczną perspektywę. Na tę aporię wskazał w eseju o „kresie człowieka” Jacques Derrida¹: nawet kiedy staramy się odciąć od wszystkiego, co nas łączy i wiąże, a zatem, być może, krępuje i nie pozwala oddychać – wtedy również, mocą owego paradoksu, musimy mówić „my”, wskazując na pewną wspólnotę i pewną tożsamość. Czym jest ta tożsamość? Możliwe są – obok wielu pośrednich – zasadniczo dwie skrajnie odmienne odpowiedzi na to pytanie.

Pierwsza z nich zakłada, że tożsamość Europy jest czymś danym i trwałym. Ma ona jakiś ponadczasowy rdzeń, określa ją pewien stały zbiór wartości. Oczywiście nie sposób jej rozumieć całkowicie statycznie – myśląc o tożsamości Europy nie można po prostu nie uwzględniać czynnika czasu, wymiaru historii. A zatem tożsamość Europy jest czymś, co rozwijało się i ewoluowało w czasie, przyswajając sobie wpływy zewnętrzne i przekształcając własną tradycję. Tożsamość ta jest czymś, co można i należy wzbogacać – jednak przede wszystkim należy strzec tego, co wyznacza jej rdzeń. Jest on bowiem podatny na zranienia. Zagroza mu zewnętrzna przemoc, która chce go rozchwiać i zniszczyć. Dlatego nie należy przesadzać z innowacjami – owszem, są one niezbędne do życia, ale w zbyt wielkim natężeniu mogą być niebezpieczne. Ta odpowiedź na pytanie o tożsamość europejską wydaje się dzisiaj, w dobie brutalnej konfrontacji ze światem islamu, szczególnie aktualna i popularna, powraca w niezliczonych dyskusjach i sporach o muzułmańską mniejszość w Europie, akces Turcji do Unii Europejskiej itp.

Druga, przeciwna odpowiedź, zakłada, że dla europejskiego „my” konstytutywne jest raczej – jak we wspomnianym eseju napisał Derrida – pewnego rodzaju *z a c h w i a n i e*. Rozchwianie tożsamości nie grozi Europie; to rozchwianie j e s t Europą. Jeśli Europa w ogóle

¹ Por. Jacques Derrida, *Kres człowieka*, w: tenże, *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, Kraków 1993, s. 151–188.



czymś jest, to jest właśnie własnym zachwianiem, tzn. ciągłą zmianą, otwartością na przekształcenia i wpływy, także te najdalej idące i najbardziej niszczące; jest oczekiwaniem własnego końca i początku czegoś nowego. O tożsamości Europy powiedzieć można to, co rzekł w *Fedonie* Sokrates o filozofii – że polega na ćwiczeniu się w śmierci i umieraniu.

A zatem: według pierwszego stanowiska Europa musi strzec swojego życia przed wewnętrznym i zewnętrznym zagrożeniem. O ile zaś znieruchomienie i będąca jego konsekwencją stagnacja stanowią zagrożenie wewnętrzne, o tyle zatracenie się w zmianie jest niebezpieczeństwem nadchodzącym z zewnątrz. Musimy uważać, aby nie dać się zabić. Wedle drugiego stanowiska zaś, jeśli w ogóle po coś żyjemy – żyjemy po to, aby umrzeć i na nowo się odrodzić, w innym ciele i w innym świecie. Ryzyko, a nie trwałość jest racją naszego istnienia.

Można ująć rzecz alegorycznie: Europa jest jak ułożony z kolorowych paciorków obrazek w kalejdoskopie. Wedle pierwszej interpretacji, tym, czemu powinniśmy być wierni, jest właśnie ów szczególny układ kolorowych szkiełek w kalejdoskopie, wciąż zagrożony i niepewny, ale niepowtarzalny i przez to godny miłości i opieki. Wedle drugiej interpretacji, powołaniem Europy – być może w opozycji do innych światowych kultur – jest pojmować i afirmować siebie jako samo to potrząśnięcie kalejdoskopem, które sprawiło, że szkiełka ułożyły się w taki, a nie inny sposób, i które zapowiada, że inny wstrząs położy kiedyś kres temu układowi rzeczy. Akceptując to, przyznajemy, że nasze źródło i nasz cel – nasza alfa i omega – są czymś poza nami, są zewnętrznym wstrząsem, obcą interwencją, która powołała nas do istnienia i która może nam je w takiej formie, jaką znamy, jaką rozumiemy i z jaką się utożsamiamy, w każdej chwili odebrać.

Obierając drugie z tych stanowisk (które, w przeciwieństwie do tego pierwszego, zdroworozsądkowego i pragmatycznego, uznać można za stanowisko wypływające z inspiracji religijnej), przyjmujemy zarazem – zgodnie z sugestiami Derridy, filozofa, którego płodne, to znaczy odważne i selektywne odczytanie jest wciąż jeszcze przed nami – że w centrum europejskiej myśli, nawet jeśli starała się ona



zawsze pielęgnować własną tożsamość, czyli stałość tego, co wciąż takie samo, odkryć można – jeśli potrząsnie się tekstami składającymi się na europejską tradycję (zabieg taki Derrida nazywał „dekonstrukcją”) – pragnienie tego, co inne, dążenie do tego, co inne, i objawienie tego, co inne.

Wedle tej interpretacji sam rdzeń tożsamości Europy stanowi inność, zewnętrzne wtargnięcie. Pójdźmy tropem tej sugestii i dopytamy, skądinąd bez wątpienia w duchu Derridy, że owa fascynująca Europejczyków inność – a więc to, co stoi poza granicami naszego zwykłego środowiska życia, ale zawsze, niczym jakiś niesamowity sobowtór, musi być z nim współmyślane – ma w naszej kulturze zasadniczo dwa źródła, dwie metryki urodzin. Pierwszą z tych metryk wystawili Grecy, a drugą Żydzi. Tym dwóm ludom zawdzięczamy to, co dla naszej tożsamości rozstrzygające – dwie interpretacje tego, kim jest Inny; dwie próby poradzenia sobie z „zewnętrznym wstrząsem” konstytutywnym dla tego, kim jesteśmy. Są to dwie interpretacje z gruntu odmienne i konkurencyjne.

Inny Greków, to inny-we-mnie: coś, co jest bardziej mną niż ja sam; coś, czego ja sam jestem tylko mało znaczącą częścią. Paradygmatem greckiej inności może być idea dobra z Platońskiego *Państwa*, która jest *epekeina tes ousias*, ponad bytem, a więc jest c z y m ś i n n y m niż byt. Dobro w rozumieniu Platona „jest inaczej” niż cokolwiek, co jest. Idąc śladem tej Platońskiej intuicji, późniejsza teologia negatywna mówić będzie o „Boskiej nicości”, a Martin Heidegger o byciu, które jest czymś wcześniejszym od istnienia lub nieistnienia bogów albo Boga; które jest bogów albo Boga „być albo być”. Owo „inno-bycie”, nieposiadające kształtu, barwy ani nazwy, jest celem i szczytem ludzkiego życia, ale pod każdym względem je przekracza i właśnie przekroczenia własnego człowieczeństwa domaga się od tych, którym się w sposób szczególny objawiło – od filozofów. Tym samym, zza platońskiego absolutu, który jest jak prawdziwy Hades – dobry i sprawiedliwy bóg niewidzialnego świata idei – wyłania się inny Hades, ten, który Heraklit utożsamiał z Dionizosem. Ten Hades jest wcześniejszy, pierwotniejszy, głębiej zakorzeniony. Nie dba on o prawdę, pojmowaną jako coś, co może być udziałem człowieka (jako pewien sposób ujawniania się świata), ale o eks-



tazę, czyli wstąpienie w sferę niemożliwą do ujawnienia, w boskie szaleństwo. Nietzsche odkrył i pokazał nowoczesności, że istniały dwie skłócone Grecje – Grecja poetów, tragiczków i przedsokratejskich mędrców oraz Grecja filozofów wywodząca swój rodowód od

Inny Greków to inny okrutny, bawiący się światem jak dziecko kośćmi.

Sokratesa. Tylko ta druga nadaje się do chrystianizacji – czyli, według Nietzschego, judaizacji. Ta pierwsza zbyt była blisko boskiego szaleństwa – tańca bogów – aby dać się przetłumaczyć na język monoteizmu. Ale może nie

jest tylko tak, jak myślał Nietzsche, że Grecja filozofów zburzyła dionizyjską Grecję poetów, ale również tak, że Grecja filozofów została wybudowana na fundamentach Grecji poetów i bez tych fundamentów nie daje się dobrze zrozumieć? Platon mógł wyrzucać Homera i Hezjoda z granic swego idealnego państwa, ale nie mógł wyrzucić ich z podstaw swojego myślenia o świecie. Inny Greków to inny okrutny, bawiący się światem jak dziecko kośćmi. W jego nieludzkim świecie ludzie są tylko ledwie tolerowanymi efemerydami, dla których rzeczywistość jest jak złośliwa zagadka postawiona przez bogów, a rozwiązanie zagadki oznacza zawsze tragedię, bo została ona pomyślana jako pułapka, labirynt kryjący w środku zwierzę żywiące się ludźmi. Kto ją rozwiąże, wpada w zaklęty krąg następujących po sobie nieodmiennie *hybris* i *nemezis*: nadmiernej ufności we własne siły i nieuchronnej boskiej kary. Czy nie przypomina on ostatecznie kręgu mimetycznej (i mitotwórczej) przemocy opisanego przez Girarda? Co prawda Girard pozostaje konsekwentnie i z rozmysłem na płaszczyźnie antropologicznej – tym też tłumaczy się jego antygreckość i prochrystianizm. Z perspektywy greckiego mitu powiedzieć trzeba, że człowiek jest tylko nietrwałym rezultatem boskiego kaprysu – niekoniecznym elementem koniecznego porządku. Porządek ten oparty jest na wyobrażeniu przyrodniczego cyklu, w którym zasadniczą rolę gra śmierć i odrodzenie. Przyroda jest okrutnym spektaklem rozrywania na strzępy Dionizosa, który odradza się i daje o sobie znać w szaleństwie erotycznym i upojeniu. Czy platoński absolut nie jest w końcu również częścią greckiego mitu ustanawiającego rzeczywistość jako wiecznie kręcące się koło, puszczane w ruch przez założycielskie morderstwo dokonywane przez Dionizosa i na



Dionizosie? Czy nie na tym polegała po grecku pojmowana boskość przyrody, *fizis* – na wiecznym powrocie tego samego, na wiecznej dionizyjskiej ekstazie oznaczającej akt rozszarpywania i odradzania się życia? Czy Platońskie dobro poza bytem jest w jakimkolwiek sensie dobre czy przede wszystkim niszczące dla wszystkiego, co ludzkie? Czy nie jest zarodkiem nicości w rdzeniu człowieczeństwa?

Druga, konkurencyjna postać Innego działającego w europejskiej historii to Inny żydowski. Nie jest on czymś wewnętrznym; jest radykalną zewnętrżnością. Bogowie greccy to immanentne siły przyrody, która sama jest boska, to znaczy nieśmiertelna – umierająca i odradzająca się w wiecznym cyklicznym procesie. Bóg żydowski to pozaświatowy stwórca świata – a mianowicie, w pierwszym rzędzie, świata ludzkiej historii, dla której przyroda, pozbawiona immanentnych cech boskości, stanowi jedynie tło. I historia staje się w ujęciu żydowskim dziedziną decydującą.

Jak przekonuje w swojej niezwyklej książce o hebrajskich korzeniach nowożytności Sergio Quinzio, Bóg żydowski to przede wszystkim szafarz błogosławieństw. Należy się strzec interpretowania boskiego błogosławieństwa na sposób „duchowy”, to jest grecki. „Błogosławieństwo jest pojmowane nade wszystko jako zbawcza moc, która udziela pełni życia, jest jak witalna siła, która czyni stworzenie płodnym, życie długim i bogatym w potomstwo, która zakorzenia człowieka we wspólnocie, wiedzie do sukcesu, bogactwa i szczęścia”².

Błogosławieństwo to życie, to pełnia cielesnego i duchowego życia, to płodność i potęga. Dramat biblijny, czyli dramat historii w ujęciu żydowskim, polega na przemianie pełni błogosławieństwa przyznanego swemu ludowi przez zazdrosnego Boga (pod warunkiem posłuszeństwa jego wprost wyrażonym prawom) w przekleństwo, prześladowania, utratę sił życiowych i wygnanie na skutek Boskich wyroków, które nie są już wyrażone wprost ani w ogóle dla człowieka zrozumiałe – które kompromitują ludzki rozum. *Pars pro toto* tej przemiany ukazuje Księga Hioba. Lud żydowski jest historycznym Hiobem, historia Hioba jest sednem żydostwa. „Księgi Je-

² Sergio Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 51.



remiasza, Hioba, Psalmów nie są jedynie starotestamentowymi pismami, które ośmielają się zauważyć, że nazbyt często bezbożnym powodzi się dobrze, podczas gdy sprawiedliwi cierpią: są one nade wszystko krzykiem kogoś, kto widzi, jak w proch rozsypują się pewniki, na których opiera się życie, kogoś, kto czuje, że grunt usuwa mu się spod nóg³.

Ta zamiana błogosławieństwa w przekleństwo, czy raczej ujawnienie się dwubiegunowości Bożego błogosławieństwa, którego koniecznym biegunem okazało się przekleństwo (a w każdym razie stan, który nosi wszelkie jego cechy w oczach świata), jest przykładem całkowitej wolności Boga wobec zasad, jakimi kieruje się ludzki rozum. Nie oznacza to jednak unieważnienia Przymierza i nie pociąga za sobą porzucenia przez lud wybrany wiary w Boga, skutkuje jednak zmianą sensu tej wiary. Wiara w Boga staje się teraz nadzieją na powrót błogosławieństwa jako „pełni życia” – nadzieją mesjańską. Mesjasz nie jest beczasowym absolutem, wiecznie kręcącym się kręgiem, powrotem człowieka do tego, co nadludzkie (jak w interpretacji greckiej) – jest on p r z y s z ł o ś c i ą. Czas nie jest dla Żydów obrazem wieczności, ale oczekiwaniem na błogosławieństwo. Tym, który oczekuje i ma nadzieję na przyszłość, jest jednak człowiek wyalienowany i wykorzeniony, osamotniony, wydziedziczony z rzeczy (w sensie poczucia uczestnictwa w jakimś naturalnym porządku) i wydziedziczony ze słów – człowiek, któremu „grunt usunął się spod nóg”. Sergio Quinzio interpretuje „usuwanie się gruntu spod nóg” jako podstawowy rys europejskiej nowożytności, która z tego względu jest, według niego, czasem gwałtownej „judaizacji” świata, to znaczy zarówno jego, mówiąc po Weberowsku, „odczarowania”, jak i orientacji na przyszłość – a zatem nie na wieczny powrót, ale na nieuchronną zmianę, niepojęty cel, kres poza horyzontem teraźniejszości. „Myśl żydowska, odrzucając całkowicie pojęcie logosu jako fundamentu niewzruszonego i gwarantującego kosmiczny porządek, uhistorycznia całą rzeczywistość w sposób radykalny. A rzeczywistość ta, pozbawiona nadziei pokładanej w Bogu, który miałby objawić

³ Tamże, s. 47.



swoją sprawiedliwość dopiero w przyszłości, ostatecznie zapada się w nicość⁴.

Nicość ta oznacza świadomość Hioba – świadomość zła, którego nie da się wytłumaczyć ani usprawiedliwić, a pod naporem tej świadomości – rozpadanie się wszelkich prawd i pewników, w tym pewników moralnych, fragmentaryzując rzeczywistości i „ironizację” – tzn. udwuznaczenie i autokompromitację języka. „Czytanie świata” jako spójnej całości staje się niemożliwe.

To, że skrajnie różne interpretacje przyjmowane są [w judaizmie – przyp. P.G.] nawet bez próby ich harmonizacji, czy ujęcia w całościowy system, wynika z faktu, że myśl żydowska dąży do odbicia w sobie ruchu właściwego same-mu życiu. Wśród różnych interpretacji nigdy nie istnieje ta jedna jedyna prawdziwa, oprócz której wszystkie inne byłyby fałszywe; nie jest też tak, że wszystkie te interpretacje są albo fałszywe albo prawdziwe: każda zawiera taki stopień prawdziwości, jaki ma życie każdego z nas, które wszak zmierza do śmierci. W koncepcji żydowskiej, dzieląca Boga i człowieka przepaść nigdy nie została pokonana, a w konsekwencji nie do pokonania jest przepaść między każdą interpretacją, jakiej dokonuje człowiek, a tą jedyną doskonałą prawdziwą, której udzielił Bóg, gdy ostatecznie objawił się w sposób doskonały. Tradycja żydowska tłumaczy w czasie przyszłym słowa, którymi Bóg objawia się Mojżeszowi: „Ja jestem tym, który będzie” (Wj 3, 14)⁵.

Bóg jest więc Innym, który będzie; jest Innym pojętym jako przyszłość. Dopóki nie nadejdzie, wszystkie bramy interpretacyjne musimy trzymać otwarte – co nie znaczy, że postępując tak, będziemy mieli gwarancję, że nie pobleździemy. Chodzi raczej o to, że nie jesteśmy w stanie przewidzieć i uniknąć błędu. To jednak znaczy, że nie możemy się upierać przy czymkolwiek, co posiadamy i co wiemy, nie możemy zatrzymywać się przy tym kształcie człowieczeństwa, jakie znamy. W człowieku nie ma nic, co mogłoby się ostać wobec kryterium absolutnej inności, jaką jest mesjańska przyszłość, przyszłość jako Mesjasz. W wyraźnej polemice z Emmanuelem Lévinasem, Sergio Quinzio pisze o „Mesjaszu bez oblicza”. Mesjasz dla Żyda, przekonuje Quinzio, jest „czystą, trwającą od tysiącleci pustką”, bez imienia i bez twarzy. Lévinas jako ostatnią przestrzeń, w której schronić się może Platońska metafizyka, wskazywał etykę Twarzy. Świat

⁴ Tamże, s. 13.

⁵ Tamże, s. 153–154.



milczy (dlatego metafizyka w stylu greckim, będąca wsłuchiowaniem się w mowę świata, nie jest już możliwa), ale Twarz mówi – prosi i rozkazuje: „nie zabijaj!”. Jeśli jednak Inny, jako przyszłość, nie ma jeszcze twarzy – znaczy to, że etyka może być tylko oczekiwaniem słowa: prośby albo rozkazu ze strony Innego, który wciąż jeszcze nie przyszedł. Nieco hiperbolicznie, acz jak najbardziej konsekwentnie, można by wnioskować, że oznacza to raczej przykazanie przeciwne do tego, o którym pisał Lévinas, a mianowicie: „zabijaj!” – zabijaj w sobie i wokół siebie to wszystko, co mogłoby ci przeszkodzić w przygotowaniu się na przyjście tej absolutnej inności – Mesjasza. Inaczej czcić będziesz złotego cielca przeszłości.

Dla Greków Inny jest źródłem istnienia i przyrody, wiecznością, której jestem częścią; dla Żydów Inny jest źródłem historii i samym nadchodzeniem przyszłości, w której nie będzie już „ja” takiego, jakie znam i rozumiem. W obu wypadkach jest niewypowiedzianym, niedającym się ogarnąć przez rozum źródłem słowa i rozumu. Trzeba zauważyć, że obie figury Innego są w ostatecznym rachunku figurami pozamoralnymi, działającymi „poza dobrem i złem”. Nie jest to jedyny Nietzscheański *Schlagwort* pasujący do ich charakterystyki. Hasło, które Nietzsche pomyślał jako wielkie bluźnierstwo (i takim było ono dla współczesnych Nietzschemu XIX-wiecznych humanistów) okazuje się tylko zwięzłym podsumowaniem stosunku głównych europejskich tradycji do „kwestii człowieka”: „Człowiek jest tym, co przezwyciężone być musi”.

Jest też jednak trzecia siła współtworząca europejską tożsamość niejako od środka, najbardziej potężna i najbardziej niedostrzegal-

Chrześcijaństwo jest Europą. Mówienie o chrześcijańskiej Europie jest pleonazmem, podkreślanie chrześcijańskich korzeni Europy – tautologią.

na, niejako z definicji bezdomna – nawet wtedy, gdy obdarzona przez historię pełnią instytucjonalnego splendoru. To chrześcijaństwo. Pawłowe „nie ma Greka ani Żyda” według Hegla oznacza *Aufhebung* – ruch zniesienia, który zarazem wynosi ku górze to, co zlikwidował jako wyizolowane, abstrakcyjne momenty swego ruchu, ale zachował jako części

swjej ruchliwej całości. Chrześcijaństwo jest zatem próbą syntezy greckości i żydowskości. W tym sensie powiedzieć można – jak



najbardziej w duchu Hegla – że chrześcijaństwo po prostu jest Europą. Mówienie o chrześcijańskiej Europie jest pleonazmem, podkreślanie chrześcijańskich korzeni Europy – tautologią. Ale wbrew Heglowi można przyjąć, że chrześcijaństwo jest syntezą *n i e d o k o n a n a*. Jego historia jeszcze się nie spełniła – i w sensie Heglowskim nigdy się nie spełni. Hegel uważał, że spełnienie grecko-żydowskiej syntezy (czyli spełnienie chrześcijaństwa) dokona się wtedy, gdy nie trzeba już będzie *w i e r z y ć* w Boga – gdy wiara stanie się tożsama z systemem instytucji społecznych. Tak się jednak nie stało i prawdopodobnie, dopóki trwa europejska chwila w kosmicznym kalejdoskopie, nigdy się nie stanie. Dlatego też chrześcijaństwo nie harmonizuje dwóch niedających się ze sobą pogodzić figur Innego, ale oscyluje między nimi, próbując od dwóch tysięcy lat wypowiedzieć własną i swoistą prawdę. Prawdę bezdomną, to znaczy niemieszczącą się do końca ani w paradygmacie żydowskim, ani greckim. Na czym polega ta prawda? Tą prawdą jest chusta Weroniki. Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami, dopóki za nas i przez nas nie zostało zabite, ale ponownie przyjdzie w chwale. Żyjemy pomiędzy tym „już” a „jeszcze nie” Dobrej Nowiny. Nowina owa polega na tym, że Inny zyskał imię i twarz. Ta twarz wyraża współczucie dla człowieka, dla nas. Gdy mówimy „my”, musimy pamiętać również o tym współczuciu, którego jesteśmy przedmiotem i zarazem nośnikiem.

Ale jak wypowiedzieć i zrozumieć to „my”, które jest wspólnotą współczucia? Odpowiedź zawsze skazana będzie na krążenie między dwoma biegunami – greckim i żydowskim. Lisy mają swe nory, ptaki gniazda, a Syn Człowieczy nie ma gdzie złożyć swej głowy. Chrześcijaństwo jest bezdomne: nie ma gdzie złożyć głowy, nie ma własnego języka, ma do dyspozycji dwa języki, które nie są jego własnymi językami. Różne odmiany chrześcijaństwa zbliżać się będą to do jednego, to do drugiego języka, produkując mieszanek wybuchowe o nierównej ilości składników.

I tak, po pierwsze, zawsze silna była w europejskiej historii ta odmiana chrześcijaństwa, którą najmocniej przyciągał grecki biegun europejskiej tożsamości: Inny jako bycie i jako wieczność. Ten model chrześcijaństwa nazwać można *n i e d z i e l n y m*, czyniąc aluzję



do ostatniego dnia Triduum Paschalnego. Niedziela oznacza tyle, że stan docelowy został już osiągnięty: Bóg jest tuż, wieczność czeka – gotowa, zupełnie już ukształtowana. Apokalipsa i ponowne przyjsście w chwale to tylko realizacja w pełni już napisanego scenariusza. Można już tylko strzec wiedzy o tym Boskim scenariuszu, ale nic nie można do niego dodać. „Niedzielne” chrześcijaństwo powiada bowiem: dopełniło się, krąg został zamknięty, cała ziemia została już uratowana. Harmonia i ład świata dają się teraz człowiekowi poznać i zrozumieć – przepaja je bowiem ten sam Logos, który mieszka w duszy człowieka i ożywia jego słowa.

Średniowieczne chrześcijaństwo w swym głównym nurcie jest właśnie grekizujące, „niedzielne”. Podkreśla hierarchię społeczeństwa, ład kosmosu, trwałość form i rytuałów. Bóg jest dla tej tradycji przede wszystkim Tym, Który Jest, podtrzymując wszystko w byciu i utrzymując we właściwych, naturalnych granicach – tak to, w greckim duchu, św. Tomasz interpretował słowa hebrajskiej Biblii. Jest w tym modelu oczywiście również miejsce na to, co nadprzyrodzone, na łaskę i na błogosławieństwo. To, co sakralne, i to, co świeckie, żyje w symbiozie – pierwsze jest zasadą porządkującą drugie. Akcent w chrześcijaństwie „niedzielnym” padać może albo na to, co świeckie, to znaczy to, co jest w świecie i co jest dobre, bo chciane przez Boga, albo na to, co sakralne, co jest ponad światem i co jest jeszcze lepsze, bo jest Bogiem i byciem u Boga. Innymi słowy – Grecja, ku której ciąży ta odmiana chrześcijaństwa, może być albo bardziej arystotelesowska, albo bardziej platońska. Tej pierwszej więcej jest na zachodzie Europy, gdzie współgra z tradycją rzymskiego prawa. Tej drugiej więcej jest na chrześcijańskim Wschodzie, gdzie współgra z neoplatońską tradycją mistyczną, rodząc hezychazm. Jedna angażuje się w świat, aby poddać go władzy Kościoła i mądrości chrześcijańskiego porządku społecznego. Druga raczej ucieka od świata jako pola działania sił szatańskich. Obie pozostają w cieniu greckich, pogańskich pojęć i wyobrażeń. Czy nie ku temu greckiemu biegunowi ciążyć będzie późniejszy racjonalizm, oświecenie, pozytywizm i scjentyzm – dzieci z nieprawego łoża chrześcijaństwa, które wyzbyły się wiary w biblijnego Boga, ale nie w Logos pozwalający czynić sobie ziemię poddaną?



W średniowieczu doszła jednak do głosu również tradycja odmieniana, poprzez którą żydowski duch przedarł się do opowiadanego po grecku chrześcijaństwa. Uformowało się w ten sposób chrześcijaństwo, które nazwać można *s o b o t n i m* – zawieszony między pustym grobem a pustym Niebem. Pojawiło się na obrzeżach ówczesnego świata, ale wstrząsa nim do głębi i nieodwracalnie. Wystąpiło w postaci rozmaitych ruchów apokaliptycznych i millenarystycznych. Joachim z Fiore, jego patron, głosił, że całe chrześcijaństwo istniejące, wszystkie jego prawdy i instytucje są jedynie prowizoryczną zapowiedzią, propedeutyką nowej epoki, epoki Ducha, w której pośrednicząca siła Kościoła, jak pisał Karl Loewith: „stanie się zbędna, gdy urzeczywistni się duchowy porządek, oferujący poznanie Boga przez bezpośrednią kontemplację”⁶. Wszystko, co wiemy i mamy jako chrześcijanie, jest więc tylko drabiną, którą odrzucić musimy po wejściu po niej na górę ludzkiej przyszłości, co właśnie rodzić poczyna.

Spuścizną chrześcijaństwa „sobotniego” była oczywiście przede wszystkim reformacja. Luter, odrzucający światło „greckiego” rozumienia naturalnego i zdając się „tylko na łaskę”, wyprowadził na te „sobotnie” tory połowę chrześcijańskiej Europy. „Zasada protestancka”, o której pisał Paul Tillich, jest tym samym co żydowski sprzeciw wobec bałwochwalstwa (a więc przykazanie „zabijaj” – zabijaj to wszystko, co stoi między tobą a Bogiem) – w jej rezultacie następuje odczarowanie świata. *Sacrum* przestaje organizować przestrzeń, istnieć w przestrzeni; sakrament staje się jedynie pamiątką, świątynia – jedynie zborem, miejscem spotkań wiernych.

Z chrześcijaństwa ciężącego ku korzeniom żydowskim wywodzą się też rozmaite późniejsze ruchy rewolucyjne – w tym przede wszystkim komunizm. Ale i Nietzsche, choć kochał Greków, wiele wzięł, świadomie czy bezwiednie, z tej tradycji. Jeśli serio potraktować to, co mówi Sergio Quinzio, wszyscy w czasach nowożytnych zostaliśmy przez ten nurt ukształtowani.

Jest jednak również trzecia odmiana chrześcijaństwa, najbardziej swoista i najtrudniejsza do uchwycenia – chrześcijaństwo *p i ą t k o*

⁶ Karl Loewith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 47.



w e. Chrześcijaństwo „piątkowe” istnieje wszędzie tam, gdzie działa i cudów dokonuje czynna miłość chrześcijańska, wyrastająca z hymnu św. Pawła i może w jeszcze większym stopniu z pierwszego listu św. Jana Apostoła: „My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci, kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci. Każdy, kto nienawidzi swego brata, jest zabójcą, a wiecie, że żaden zabójca nie nosi w sobie życia wiecznego. Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci”. Proste, a zarazem szaleńcze, niewykonalne.

To „piątkowe”, współczujące i kochające aż do śmierci oblicze chrześcijaństwa uwiodło kiedyś Simone Weil. Kluczowym pojęciem jej myśli jest „uwaga”. Uwaga to umiejętność usłyszenia głosu nieszczęśliwego. Nieszczęście, pisała Weil, nie jest tym samym co cierpienie. Nieszczęście to nieubłagany mechanizm miażdżący duszę, zgniatający „ja”, pozbawiający człowieka twarzy, zmieniający go w coś nieludzkiego, niedającego się pojąć, zrozumieć, usłyszeć. Oczy same odwracają się od widoku nieszczęśliwego, uszy same przestają słyszeć, gdy on mówi. Nieszczęśliwy to Hiob, to Chrystus. Żeby go usłyszeć, trzeba postawić się w jego położeniu, gdy mówi – trzeba samemu wystawić się na ryzyko nieszczęścia. W pewnym sensie nieszczęście jest samym sednem istnienia świata. Bóg, aby świat zaistniał, musiał się z niego wycofać, ustąpić pola konieczności, zwanej też przez Weil „siłą ciężenia”. Siła ta jest czymś nieludzkim i dehumanizującym, jest złem, któremu Bóg pozwolił działać w świecie. Dlatego też ateizm w jakimś sensie jest poglądem słusznym. Boga w świecie nie ma – twierdzi Weil. Nic w rzeczywistości nie odpowiada pojęciu Boga; nic z tego, co mogę sobie pomyśleć czy wyobrazić, gdy wypowiadam to słowo, nie jest Bogiem. A jednak Bóg jest – bo miłość, jaką ku niemu kieruję, nie jest próżna. Zdolność do tej miłości jest ponad ludzkie siły, jest ona Bożym darem, jedynym darem, którego mogę się od Boga spodziewać. Najwyższą prawdą wiary jest bowiem ta, że Bóg, gdy prosimy go o chleb, nie daje nam kamieni. Ale dzieje się tak tylko wtedy, gdy prosimy o chleb – to znaczy, gdy prosimy o miłość do Boga, bez żadnych domieszek wpływających z miłości własnej. Najwyższym przejawem tego zawsze niezawodnego daru miłości – zarówno w modlitwie czy kontempla-



cji, jak i w życiu społecznym – jest właśnie uwaga, która pozwala nam usłyszeć głos nieszczęśliwego. Uwaga jest także sama dla siebie nagrodą za jej praktykowanie – jest, mówiąc paradoksalnie, poczuciem odłączenia od Boga w jedności z Bogiem, w najwyższej zgodzie z Jego Wolą. Takiej dostąpił Chrystus, gdy na krzyżu zawołał – „Panie, czemuś mnie opuścił?”. Wydaje się, że ten moment stanowi apogeum Wielkiego Piątku i sedno chrześcijaństwa „piątkowego”: to moment, w którym Chrystus niejako poświęcił swą boskość – a zarazem nieśmiertelność – na rzecz człowieka. Chrześcijanin w świetle tego wydarzenia jest kimś, kto czci i stara się naśladować (a raczej prosi Boga o siłę do naśladowania) Tego, który przekracza samego siebie, który samego siebie ofiarowuje – Syna Człowieczego. Chrześcijanin jednak, inaczej niż Grek, nie czci aktu przekroczenia człowieczeństwa w imię swego wewnętrznego absolutu, którego jest częścią; inaczej niż Żyd, nie czci go też w imię nadchodzącej mesjańskiej przyszłości bez twarzy i imienia. Najważniejszym motywem, jaki nim powoduje, jest współczucie dla innego człowieka, dla jego wielkości i małości, grzechów i nadziei – dla tego wszystkiego, co sprawia, że jest on tylko i aż człowiekiem. Chrześcijanin czci Tego, który przekracza siebie dla innego człowieka. Stąd, i tylko stąd, chrześcijanin wie, że człowiek – każdy człowiek – jest wart zachodu, każdemu należy się uwaga.

Czy napisałem to wszystko po to, aby przeciwstawić chrześcijaństwo „piątkowe” „sobotniemu” i „niedzielnemu”? W żadnym razie. Każde z nich zawiera w sobie coś prawdziwego, każde wydaje mi się cenne i niezbędną, nie chciałbym rezygnować z żadnego z nich, choć pozostają ze sobą w jawnej sprzeczności – ludzki rozum nie może ich pogodzić.

Bez chrześcijaństwa „niedzielnego” jako chrześcijanin nie mógłbym cieszyć się m o i m życiem i sobą, m o j ą żoną, m o i m i dziećmi i m o i m i przyjaciółmi. Radować się Boską chwałą i jej ziemskim obrazem – mieniącym się w oczach, dwuznacznym, kuszącym do upadku, lecz wciąż powracającym jako niewinne zmysłowym pięknem świata; z czystym sumieniem oddawać się bezczynności, wiedząc, że wszystko, co jest, jest w dobrych rękach. Chrześcijaństwo „niedzielne” pozwala mi być ochrzczonym poganinem, któ-



rego pogańska natura nie jest przez łaskę wyniszczana, ale wzbogacona, oświetlana.

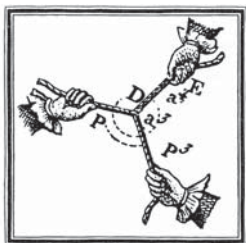
Bez chrześcijaństwa „sobotniego” nie mógłbym wypatrywać tego, co zupełnie nowe; czas nie ruszałby dla mnie z miejsca, brakowałoby mi odwagi, aby wszystko zmieniać i wszystko ryzykować. Chrześcijaństwo „sobotnie” pozwala mi być – za pośrednictwem chrztu – prawdziwym Żydem.

Bez chrześcijaństwa „piątkowego” pozostałe dwa byłyby jednak puste; ono jest sercem tamtych dwóch, mimo że jego wymagania są tak wysokie, że bez istnienia pozostałych dwóch nie sposób byłoby w nim wytrwać.

Czy o chrześcijaństwo należy się obawiać? Czy jego przyszłość jest niepewna, czy zagrażają mu jakieś zewnętrzne lub wewnętrzne siły? Możliwe, że waży się właśnie przyszłość tej czy innej jego postaci, tego czy innego modelu – ale czy kiedykolwiek było inaczej? Jednak samo chrześcijaństwo – dzięki niedającym się pogodzić, ale też niedającym się oddzielnie zrozumieć siłom Piątku, Soboty i Niedzieli – jest czymś, co przerasta wszystkie nasze lęki i nadzieje. Alleluja!

PIOTR GRACZYK, ur. 1970, filozof, tłumacz. Publikował m.in. w „Znaku” i „Tekstach Drugich”. Prowadzi pismo internetowe „Wielki Styl”.

Więcej na ten temat w  **wp.pl** w serwisie **media.wp.pl**



Stanisław Judycki

Rozum i iluminacja

Rozum jest jak „prześwit”, jak „smuga światła”, która pozwala zajrzeć do olbrzymiej struktury, w której znajduje się nieskończona liczba treści, nieskończona liczba prawd, w której istnieje pulsująca bez przerwy twórczość i niekończące się życie. Widzimy jednak tylko małą część nieskończonej liczby treści, tylko cząstkę życia, jego możliwych treści i doznań.

Obecność rozumu

Gdybyśmy zapytali wprost, czym jest rozum, to chyba najczęstszą odpowiedzią byłoby stwierdzenie, że jest to pewna bardzo doniosła cecha człowieka, która uzdalnia go do myślenia i jest czymś różnym od innych jego cech, to znaczy od zmysłów, woli, uczuć, wyobraźni, od zdolności do spełniania aktów wiary. Ta, jak się wydaje, dość powszechna reakcja na pytanie o istotę rozumu zawiera jednak dwa słabe punkty.

Po pierwsze, określenie rozumu poprzez zdolność do myślenia ma wyraźnie kolisty charakter, bo jakże inaczej moglibyśmy określić samo myślenie niż przez odwołanie się do pojęcia rozumu: myślenie jest tym, czego dokonuje rozum ludzki.



Po drugie, przeciwstawienie rozumu poznaniu zmysłowemu, aktem woli, sferze uczuć czy wyobraźni nie oddaje sprawiedliwości faktycznemu stanowi rzeczy. Zmysły ludzkie zawsze funkcjonują w ten sposób, że są „prześwietlone” przez rozum tak, iż poznanie czysto zmysłowe należy uznać raczej tylko za „ideę graniczną”: abyśmy mogli zmysłowo spostrzegać gwiazdę, skałę, chmurę, drzewo czy człowieka, musimy „rozumieć” to, co widzimy, to znaczy musimy posiadać pojęcia „gwiazdy”, „skały”, „chmury” itd., a pojęcia (idee) są czymś, co należy do rozumu. Bardzo małe dzieci, powiedzmy noworodki, z pewnością doznają wrażeń zmysłowych, lecz nie rozumieją tego, czego doznają, gdyż brakuje im jeszcze pojęć pozwalających na odpowiednie ujęcie odczuwanych wrażeń.

Akt woli, niezawierający składnika rozumienia, a więc akt, w którym nie byłoby pojęciowego uchwycenia tego, czego się chce, i tym samym oddzielenia chcianego stanu rzeczy od innych możliwych przedmiotów chcenia, nie byłby ludzkim aktem woli, lecz jakimś rodzajem bezrozumnego pędu, instynktu itp. Czymże byłyby uczucia, które najczęściej przeciwstawiane są rozumowi, gdyby nie przenikało ich „światło rozumu”, to znaczy rozumienia chociażby tego, że na przykład w określonej chwili odczuwamy fascynację czymś, która, jako określone uczucie, różni się od uczucia zniechęcenia i od innych uczuć. W tym elementarnym znaczeniu rozum nie przeciwstawia się uczuciom, choć oczywiście zdarza się tak, że pewna „intuicja emocjonalna” lub „masa uczuciowa” przeżywana w danej chwili może przeważać w podjęciu określonej decyzji – ale nawet „intuicja emocjonalna” musi być jakoś rozumiana. Podobnie jest z wyobraźnią, to znaczy nawet tzw. najdziwniejsze fantazje, najbardziej oddalone od życia wyobrażenia itp. są zawsze wytworami, które podmiot fantazjujący jakoś rozumie za pomocą pojęć, którymi dysponuje, a dodatkowo rozumie także, że są to tylko fantazje i że jako takie są one różne od rzeczywistości.

Nie inaczej ma się rzecz z relacją między wiarą (religijną) a rozumem ludzkim: nie ma wiary bez rozumu, to znaczy bez jakiegoś rozumienia tego, w co się wierzy. Kim byłaby osoba wierząca w coś, która nie rozumiałaby tego, w co wierzy? Uwzględniając ten stan rzeczy, należałoby właściwie mówić nie tyle o parze pojęć wiara-rozum (*fides-ratio*), ile raczej o parze pojęć wiara-wiedza (*fides-scientia*).



tia), a problem, o który tu chodzi, trzeba by było wyrazić w następującym pytaniu: „Czy można wiedzieć to, w co się wierzy?”. Biorąc pod uwagę bardzo bogate dzieje dyskusji na temat relacji między wiarą a wiedzą, niektórzy, chcąc uniknąć podjęcia tego problemu, zasłaniają się właśnie tą komplikacją dyskusji ujawnioną w jej dziejach, lecz wydaje się, że źle jest, gdy pytającego o to zbywa się stwierdzeniem w rodzaju: „Nie przejmuj się, to jest odwieczne zagadnienie, bardzo zawile i z bardzo różnymi odpowiedziami”.

Wiara (religijna) jest, udzielając możliwie prostej odpowiedzi, aktem woli, to znaczy akceptacją treści pochodzących z objawienia, oraz sposobem życia stanowiącym konsekwencję tej akceptacji, a obie te rzeczy opierają się na zaufaniu do świadków, do ludzi, do autorytetu, a także na własnych doświadczeniach egzystencjalnych i na ogólnym rozumieniu świata. Nawet jednak sama akceptacja treści objawienia jest czymś rozumowym, gdyż wprawdzie może zawierać moment emocjonalny, nie do końca wyrażalny, lecz w swym „rdzeniu” zakłada, że rozumiejąc treść objawienia, jakoś odróżniamy to oto objawienie, które chcemy akceptować, od innych rodzajów objawienia i wtedy mówimy o Objawieniu.

Chociaż są to sprawy bardzo elementarne, to jednak trzeba stwierdzić, że – w wyjaśnionym właśnie znaczeniu – wiara (religijna) jest zawsze czymś rozumiejącym, czymś racjonalnym. W rzeczywistości więc opozycja wiara–rozum nie dotyczy rozumności wiary, lecz jej relacji do wiedzy i wyraża się w pytaniu: czy treści wiary, a więc, jak się to dzisiaj mówi, przekonania religijne, można uzasadnić tak, aby mogły one stać się wiedzą? Przy czym nie chodzi tu o uzasadnienie wszystkich treści wiary, lecz o uzasadnienie podstawowych treści wiary tak, aby mogły zostać nazwane wiedzą. Racjonalizm filozofii i teologii katolickiej, podkreślający wagę zarówno *fides*, jak i *ratio*, a w świetle właśnie wprowadzonego uściślenia – *fides* i *scientia*, jest stanowiskiem filozoficznym uznającym, że przynajmniej podstawowe przekonania religijne są racjonalne, to znaczy można je tak uzasadnić za pomocą argumentów niezależnych od Objawienia, aby stały się wiedzą. Tymi podstawowymi przekonaniem, które podlegają racjonalnej argumentacji, jest istnienie Boga oraz Jego zasadnicze atrybuty (dobroć, wszechmoc, wszechwiedza i inne), a argumenty te



mają długą tradycję w filozofii jako dowody na istnienie Boga.

Uzasadnieniem przekonań religijnych może być także stosunkowo rzadki rodzaj doświadczenia, nazywany doświadczeniem mistycznym, przy czym przez wyrażenie „doświadczenie mistyczne” rozumiem tu doświadczenie Boga i Jego (niektórych) atrybutów. Najczęściej podnoszony zarzut w stosunku do możliwej roli takiego doświadczenia jako czynnika uzasadniającego przekonania religijne głosi, że – o ile ono istnieje – to jest niekomunikowalne. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że z tego, iż coś jest intersubiektywnie niekomunikowalne, nie wynika, że to coś nie istnieje lub że jest fałszywe, gdyż indywidualne doświadczenie barw też jest niekomunikowalne, a jednak nikt z tego nie wyciąga wniosku, że doświadczenia odnoszące się do przedmiotów barwnych nie istnieją lub że w całości są iluzją. W powyższym sensie wspólnotę ludzi dysponujących doświadczeniem mistycznym – a taka z pewnością istnieje – można by porównać do tej nielicznej grupy, która w społeczeństwie ludzi widzących tylko w odcieniach szarości byłaby zdolna do widzenia barwnego. Tego rodzaju doświadczenia są także „przeniknięte” rozumem, gdyż jak inaczej można byłoby je ująć samemu i, przynajmniej częściowo, relacjonować innym.

Rozum i mechanizm

Od najdawniejszych czasów w dziejach filozofii wskazywano, że rozum ludzki wyróżnia dostęp do tego, co ogólne, a więc do pojęć lub idei, podczas gdy zmysły dotyczą tego, co jednostkowe. To jednak, jak wskazywałem wyżej, nie wyczerpuje prawdziwego zasięgu rozumu, gdyż również zmysły ludzkie przeniknięte są światłem rozumu. Na pytanie, czym jest rozum, udzielano także odpowiedzi w ten sposób, że wskazywano na charakterystyczne czynności, które on wykonuje. Odróżniano wtedy „rozum dyskursywny” (*ratio*) od „intelektu” (*intellectus*). Prowadzenie dyskursu polega na przechodzeniu przez poszczególne składniki jakiegoś argumentu (dowodu, rozumowania), natomiast intelektualny wgląd o charakterze intuicyjnym ma charakter momentalny. Jako taki jest podstawą każdego



dyskursu, gdyż możliwość przeprowadzania jakiegokolwiek dyskursu zakłada intuicyjne uchwycenie fundamentalnych zasad myślenia. Intuicja intelektualna może też być kresem dyskursu wtedy, gdy po przejściu jego poszczególnych składników, pojawia się całościowe rozumienie przedmiotu dyskursu.

Dzisiaj wielu filozofów jest przekonanych, że w efekcie wysokiego stopnia rozwoju wiedzy przyrodniczej oraz pojawienia się komputerów możliwe stało się naturalistyczne wyjaśnienie rozumu ludzkiego. Naturalistyczna strategia wyjaśniania rozumu jest strategią redukcjonistyczną, to znaczy próbuje pokazać, że rozum ludzki, szczególnie zaś „rozum teoretyczny”, jest skomplikowanym produktem procesów fizycznych. W myśl tej interpretacji rozum można będzie – jeśli jeszcze nie dziś, to w przyszłości – badać, modelować i wyjaśniać, wyjaśniać tak, jak wyjaśniamy zjawiska fizyczne, np. burze, to znaczy przez odniesienie się do ich przyczyn i do praw nimi rządzących. Pojawiają się tu dwa główne podejścia. Po pierwsze, wyjaśnienia ewolucyjne, według których rozum ludzki jest produktem ewolucji biologicznej, a główny „rdzeń” ludzkiej rozumności zasada się nie na abstrakcyjnych procesach myślowych, lecz jest zależny od adaptacyjnego zachowania się w stosunku do danego środowiska otaczającego. Po drugie, istnieją naturalistyczne wyjaśnienia pozagenetyczne rozumu, wychodzące od następującego pytania: jak tzw. architektura komputacyjna mózgu wspiera ludzką zdolność do myślenia albo, bardziej dosadnie, czy ludzką rozumność można wyjaśnić czysto mechanicznie?

Skonfrontowani z pytaniem, czy maszyny mogą myśleć lub czy ludzki rozum da się wyjaśnić czysto mechanicznie, często stajemy bezradni, gdyż już w życiu codziennym mamy do czynienia z maszynami (komputerami), które błyskawicznie przetwarzają zakodowane w nich informacje według określonych reguł. Poważnie bierzemy więc pod uwagę możliwość, że mózg ludzki jest takim właśnie bardzo skomplikowanym komputerem, który powstał w efekcie ewolucji i który myśli za nas, wyświetlając na „powierzchni”, zwanej przez nas świadomością, niektóre z rezultatów swojej aktywności. Sprzeciwiając się temu, chciałbym

Ewolucyjno-biologiczna strategia wyjaśniania rozumu ludzkiego traktuje rozum jako strukturę, która umożliwia orientację i przeżycie w określonym środowisku.



jednak twierdzić, pominiawszy wiele aspektów tej bardzo rozbudowanej dyskusji, że mechaniczne wyjaśnienie ludzkiego rozumu nigdy nie będzie możliwe i że jeśli w ogóle jakieś wyjaśnienie jest tu możliwe, to tylko za pomocą pojęcia bardzo dzisiaj niemodnego i bardzo dalekiego od pojęcia komputacji, a mianowicie za pomocą pojęcia iluminacji.

Ewolucyjno-biologiczna strategia wyjaśniania rozumu ludzkiego traktuje rozum nie głównie jako narzędzie odnoszenia się do ogólnych i abstrakcyjnych treści, lecz jako strukturę, która umożliwia orientację i przeżycie w określonym środowisku. Podejście komputacyjne, uzupełniające wyjaśnienia ewolucyjne, uwypukla natomiast to, że rozum jest zdolnością do przeprowadzania bardzo szybkich obliczeń, których mechanizm nie jest w ogóle przez nas uświadamiany. Aby na przykład wprawny myśliwy mógł trafić kamieniem w przebiegającą zwierzę, wystarczy, żeby odpowiednio „namierzył” siłę i ułożenie ramienia, nie potrzeba, żeby przeprowadzał jakiegokolwiek obliczenia. Jednak takie obliczenie musi zostać wykonane przez jego mózg nieświadomie, konieczne jest bowiem, by jego ręka z odpowiednią siłą wyrzuciła kamień. Gdybyśmy chcieli skonstruować maszynę do polowania, to przecież wszystkie te obliczenia musiałyby zostać przeprowadzone przez zainstalowany w niej komputer. Analogicznie, gdy dokonujemy nawet najprostszych obliczeń arytmetycznych, to musi istnieć odpowiednik tego procesu w komputacyjnej architekturze naszego mózgu, a więc ludzki rozum i ludzka racjonalność muszą być podatne na mechaniczne wyjaśnienia.

Sądzę jednak, że tego rodzaju ewolucyjno-mechaniczne wyjaśnienie rozumu ludzkiego ma trzy podstawowe słabości. Po pierwsze, odnosi się ono głównie do ruchów cielesnych dokonywanych w przestrzeni lub do stosunkowo prostych reakcji w danym środowisku. Po drugie, należałoby przyjąć, że mózg ludzki jest w jakiś sposób – obecnie zupełnie nam nieznanym – logicznie ustrukturalizowany, to znaczy zawiera pewien skończony zbiór reguł, które są stosowane w określonych sytuacjach. Gdyby tak jednak było, należałoby z kolei założyć, że dla każdej reguły musi istnieć metareguła, to znaczy reguła znajdująca się na wyższym poziomie i stwierdzająca, która reguła z pierwszego poziomu (poziomu przedmiotowego) powinna być w danej sytuacji środowiskowej wybrana i zastosowana. Ze wzglę-



du jednak na w praktyce nieskończoną liczbę sytuacji środowiskowych tego rodzaju system musiałby zawierać nieskończoną liczbę reguł. Można sobie wyobrazić reguły zawiadujące rzutem kamieniem, oceną odległości, gdy chcemy przeskoczyć kałużę, ale już istnienie komputacyjnych reguł sterujących na przykład odpowiednim sposobem wręczania kwiatów żonie z okazji rocznicy ślubu wydaje się w najwyższym stopniu nieprawdopodobne.

Najważniejsza jest jednak trzecia kwestia, a mianowicie ta, że żadne mechaniczne (komputacyjne) wyjaśnienie rozumu nie wydaje się możliwe w kontekście jego wytworów. Czym są te wytwory? W tym miejscu powstaje zasadnicza trudność, gdyż wytwory te to cała kultura, a więc trzeba byłoby przyjąć, że istnieją neurofizjologiczne prawa przyczynowe, które wyjaśniają prawa mechaniki Newtona czy równania Maxwella, a także neurofizjologiczne prawa przyczynowe mechanicznie wyjaśniające podstawowe twierdzenia z takich działów matematyki, jak analiza matematyczna czy topologia, musiałoby być możliwe także mechaniczne wyjaśnienie twórczości Szekspira i Szopena, gdyż – jak sugerowałem powyżej – rozum ludzki przenika również sferę wyobraźni i twórczości. W odniesieniu do tego rodzaju sugestii mówi się zazwyczaj, że jest to nonsens, bo nie możemy sobie nawet pomyśleć, jak mogłoby wyglądać mechaniczne wyjaśnienie wytworów rozumu. Natychmiast dostrzegamy, że nawet najbardziej zaawansowana wiedza neurofizjologiczna, jaką tylko możemy pomyśleć, nigdy nie będzie dotyczyła tych treści (tworów semantycznych), które jest w stanie odkrywać i wytwarzać nasz rozum. Równie dobrze jak to, że w przyszłości będzie się dało wyjaśnić fizykę, matematykę lub sztukę za pomocą neurofizjologii, moglibyśmy pomyśleć jakiś inny nonsens, na przykład taki, że słoń jest liczbą siedem.

Pozafizyczne światło

Jeśli wyjaśnienie rozumu i jego wytworów nie jest możliwe w kategoriach mechanicznych i komputacyjnych i jeśli inne wyjaśnienia nie są dostępne, to jedyną możliwością teoretyczną, która pozostaje, jest



stwierdzenie, że cała działalność naszego rozumu polega na iluminacji, to znaczy na oświetleniu pozafizycznym światłem. Chciałbym już w tym miejscu podkreślić – co zostanie nieco dokładniej powiedziane poniżej – że chodzi tu o całą działalność naszego rozumu, a nie tylko o te szczególne jego wytwory, jakimi są nauka czy sztuka. Mówienie o iluminacji nie jest tylko czymś w rodzaju afektowanej przesady, lecz polega na przeprowadzeniu analogii z percepcją wzrokową.

W wypadku widzenia musi istnieć, po pierwsze, władza je umożliwiająca, to znaczy oczy, po drugie, przedmioty, które są spostrzegane, oraz, po trzecie, czynnik umożliwiający spostrzeganie wzrokowe, którym jest światło fizyczne. W wypadku rozumu mielibyśmy także do czynienia z trzema czynnikami, to znaczy, po pierwsze, z samą władzą rozumu, po drugie, z jej obiektami, którymi są odkrywane treści, oraz również i tu musimy przyjąć, że istnieje ten trzeci czynnik, który umożliwia dojście widzenia intelektualnego do skutku. Tak jak spostrzeganie zmysłowe wymaga światła fizycznego, tak też działanie rozumu możliwe jest tylko dzięki istnieniu światła pozafizycznego. Trzeba przyjąć, że jest ono pozafizyczne, gdyż – jak argumentowałem – nie da się nawet pomyśleć, jak mogłoby wyglądać jakiegokolwiek mechaniczne i fizyczne wyjaśnienie wytworów rozumu.

Bardzo wyraźnie tego rodzaju twierdzenie zostało wypowiedziane już w filozofii starożytnej przez Arystotelesa, choć zazwyczaj mówi się w tym kontekście przede wszystkim o Platońskiej teorii anamnezy. Arystoteles stwierdza wprost, że fizyczne działanie nie ma nic wspólnego z działaniem rozumu i że rozum „przychodzi z zewnątrz”. To ostatnie sformułowanie Stagiryty stało się przyczyną wielu komentarzy w filozofii starożytnej i średniowiecznej: „Nie pozostaje nam zatem nic innego jak przyjąć, że sam rozum (dusza intelektualna) wchodzi do niego [embrionu – S.J.] od zewnątrz i że on sam jeden jest boski, bo fizyczne działanie nie ma nic wspólnego z działaniem rozumu”¹.

Koncepcję anamnezy Platon wprowadza w dialogu *Menon*, aby rozwiązać aporię, że nie da się poszukiwać i badać tego, o czym uprzednio nie wiemy, czym to jest. Eksperyment myślowy z niewolnikiem, który prowadzony przez odpowiednie pytania wydobywa



z siebie przedtem sobie nieznaną wiedzę geometryczną, ma potwierdzić tezę, że badanie czegokolwiek i uczenie się w całości polegają na przypominaniu sobie uprzednio już posiadanej wiedzy, czyli na anamnezie.

Dalsze rozwinięcie tej koncepcji znajduje się w dialogu *Fedon*, gdzie Platon twierdzi, że namysł nad faktycznym sposobem funkcjonowania naszej wiedzy pokazuje, że ciągle wiemy więcej, niż to, co wiemy w sposób wyartykułowany i tematyczny. Ktoś, kto na przykład widzi dwa kawałki drewna jako równe, wie także, iż są one równe tylko w przybliżeniu, lecz nie są równe idealnie. Gdybyśmy nie posiadali owej „przed-wiedzy” o tym, co jest we właściwym sensie doskonale i samo w sobie równe, o tym, co jest doskonale i samo w sobie dobre, o tym, co jest doskonale i samo w sobie istniejące itd., nie moglibyśmy widzieć tego, co dane w doświadczeniu, jako czegoś, co jest tylko w osłabionym sensie równe, dobre, istniejące itd. Wiedza o tym, co jest doskonale, nie może pochodzić z doświadczenia, ponieważ przedmioty dane w doświadczeniu nie są w doskonały sposób tym, czym są. Wiedza na temat tego, co rzeczywiście istnieje, jest zawsze posiadana przez rozum.

Ponieważ z konieczności każda wiedza musi mieć pewien przedmiot, każda myśl musi być myślą o czymś i każde pojęcie musi być pojęciem czegoś, to wykazanie istnienia „przed-wiedzy” równa się wykazaniu istnienia idei jako prawzorów tego, co istnieje w sposób niedoskonały. Według Platona idee nie są jednak tylko racją poznania, lecz także racją istnienia niedoskonałych rzeczy. Platon rozumiał, że tego rodzaju kwestie mogą być opowiedziane wyłącznie za pomocą obrazów. Obrazy te sugerują nam istotę jakoś wyzwoloną z ciała, coś w rodzaju zwiewnej, ale jednak – materii, istotę wędrującą przez jakieś miejsca w przestrzeni, czemuś się przypatrującą, istotę, która potem przypomina sobie to, co wcześniej widziała. Nie należy jednak zbyt mocno przywiązywać do tego rodzaju opisów, rzeczywistym bowiem przedmiotem wyjaśniania są tu możliwości ludzkiego rozumu. Działanie rozumu polega uczestnictwie w wiecznym Logosie, a charakter tego udziału można porównać do oświe-

¹ Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, 736 b, tłum. P. Siwek, Warszawa 1979.



tlenia pozafizycznym światłem lub do przypominania sobie.

Powyższy argument, w zmodyfikowanej postaci, był między innymi akceptowany przez św. Augustyna, który wprawdzie odrzucał koncepcję Platona o preegzystencji duszy, twierdził jednak, że poznanie prawd koniecznych byłoby niemożliwe, gdyby rozum ludzki nie uczestniczył w umyśle Boga. Tutaj argument ten został rozszerzony poza kwestię wyłącznie możliwości uchwycenia prawd koniecznych – na wszystkie rodzaje wytworów rozumu ludzkiego, a to ze względu na niemożność wyjaśnienia działania rozumu przez jakiegokolwiek procesy mechaniczne i fizyczne. Gdy weźmie się pod uwagę to, że we wszystkich dziedzinach aktywności człowieka uczestniczy rozum, o czym była mowa wyżej, to można nawet powiedzieć, że już zwykle spostrzeganie zmysłowe, ze względu na jego „rozumność”, wymaga uczestnictwa w pozafizycznym świetle, a więc chociaż światło fizyczne jest, jako takie, czysto fizyczne, to to światło, które oświetla ludzkie oczy, nigdy nie jest czysto fizyczne.

W stosunku do argumentu Platona można by podnieść następujący zarzut: przecież umysł nasz dysponuje zdolnością do pomyślenia potencjalnej nieskończoności, którą można wyartykułować w formule: „mogę tak dalej”, a więc nasz umysł dysponuje tzw. zdolnością do idealizacji tego, co jest dane w doświadczeniu jako niedoskonałe. W myśl tego stwierdzenia nie byłoby więc tu żadnego problemu, nie trzeba się odwoływać do uczestnictwa w wiecznym Logosie, aby wyjaśnić zdolność do myślenia idealizacyjnego – a jednak w tym właśnie leży problem, gdyż przecież zdolność do idealizacji nie może pochodzić z doświadczenia, bo tu mamy do czynienia wyłącznie z przedmiotami niedoskonałymi, zdolność ta musi więc być wrodzona, a jeżeli jest wrodzona, to natychmiast zmuszeni jesteśmy zapytać, skąd pochodzi.

Iluminacja komprehensywna

Mówienie o iluminacji często wywołuje reakcję pobłażania lub wręcz drwiny, których powodem jest to, iż sądzi się, że – jeśli w ogóle ono istnieje – jest to zdarzenie bardzo rzadkie, trudne do opisan



i możliwe do wytłumaczenia raczej w kategoriach czysto psychologicznych. Twierdę jednak, że gdy dokładnie przyjrzymy się całej sytuacji teoretycznej, to dla działalności naszego rozumu nie widać lepszego wyjaśnienia niż przez odwołanie się do pojęcia iluminacji. Jeżeli nie jesteśmy w stanie nawet pomyśleć, jak mogłoby wyglądać jakiegokolwiek mechaniczne wyjaśnienie wytworów ludzkiego rozumu, to musimy uznać – za Arystotelesem – że wytwory te „przychodzą z zewnątrz”, że są wynikiem oświecenia pozafizycznym światłem. Ten rodzaj oświecenia nie jest czymś wyjątkowym i można powiedzieć, że cała osobliwość naszego człowieczeństwa polega na tym, iż dzięki owemu światłu

Ze względu na to, że iluminacja w tym znaczeniu jest czymś uniwersalnie ludzkim i dotyczy wszystkich fenomenów rozumienia, chciałbym ją nazwać iluminacją komprehensywną.

możemy w ogóle rozumieć to, co nas otacza, i nas samych. Ze względu na to, że iluminacja w tym znaczeniu jest czymś uniwersalnie ludzkim i dotyczy wszystkich fenomenów rozumienia, chciałbym ją nazwać iluminacją komprehensywną (*comprehensio* – rozumienie).

Odpowiednie uchwycenie, o jaką rzecz chodzi w pojęciu iluminacji komprehensywnej, czyli takiej, która jest obecna ciągle i dotyczy wszystkich ludzi oraz wszystkich aktów rozumienia przez nich spełnianych, możliwe jest tylko przez podanie przykładów kontrastujących. Nie ma żadnej sprzeczności w przypuszczeniu, że nasz mózg, mimo całej swojej komplikacji, mógłby być całkowicie „głuchą i ślepą” maszyną. Wiemy przecież, że mózgi niektórych gatunków zwierząt są bardzo podobne do naszego pod względem ich wielkości i poziomu biologicznej komplikacji, a jednak w porównaniu z naszym mózgiem są one „głuche i ślepe”. Chociaż w wypadku niektórych rodzajów zwierząt pojawiają się „ślady” rozumu, to wiemy, że są to tylko ślady i wiemy także, choć często wstydzimy się do tego przyznać, że ślady tego rodzaju odbieramy jako, wprawdzie niekiedy wzruszającą, ale tylko karykaturę rozumu ludzkiego.

Nie te ślady jednak, lecz co innego jest bardziej dobitnym potwierdzeniem istnienia przepaści pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem. Zdarzają się sytuacje, w których oczy udomowionych zwierząt jakby szukają w oczach ludzkich porozumienia i poczucia uczestnictwa, lecz trwa to tylko chwilę i oczy zwierzęcia zapadają ponownie



w trwanie własnej zmysłowej wewnętrżności. Porozumienie jest niemożliwe, bo tzw. architektura mózgu nie jest tym samym co światło, które nas oświecła i sprawia, że jesteśmy istotami rozumnymi. Być może spojrzenie zwierzęcia, które w oczach ludzkich szuka porozumienia i poczucia uczestnictwa, wyraża niemożliwą nawet do uświadomienia tęsknotę za tym światłem.

Iluminacja stygmatyczna

Jak przebiega iluminacja jako przeżycie świadome, to znaczy iluminacja nie w znaczeniu permanentnie obecnego światła rozumu, lecz w sensie indywidualnego zdarzenia, „piętnującego” podmiot określonym doświadczeniem, którą z tego powodu można nazwać stygmatyczną (*stigma* – piętno). Wydaje się, że musi ją poprzedzać oczekiwanie, gdyż „myślenie jest czekaniem”. To oczekiwanie musi łączyć się ze szczerym poszukiwaniem prawdy, poszukiwaniem najbardziej odpowiedniej decyzji, właściwego sposobu działania, a owemu oczekiwaniu i poszukiwaniu nie mogą towarzyszyć zachłanność, pragnienie własnej korzyści itp. W momencie samego dziania się iluminacja może mieć charakter „błysku” rozumienia (jak białobłękitny rozbłysk stali miecza w słońcu), z towarzyszącym mu uczuciem pewności, albo też może mieć charakter ogarniającej podmiot aury (jak delikatny zapach, który wywołuje mocną pewność, że to zawsze wiedzieliśmy). Poszukiwanie, oczekiwanie, brak zachłanności, błysk rozumienia, ogarniająca aura pewności i uprzedniej znajomości tego, co się właśnie przed chwilą ujrzało, lecz także radość z zobaczenia nowości, poczucie udziału w czymś, co swoją wielkością przerasta wszelkie wyobrażenie, poczucie właściwej drogi lub decyzji – to są te, jak można powiedzieć, bardziej „anheliczne” aspekty iluminacji stygmatycznej. Istnieją też jednak aspekty „szorstkie”, poprzedzające to zdarzenie, to znaczy dążenie, które widzi ciągle to samo, cierpienie z powodu niemocy znalezienia właściwego sformułowania, właściwej decyzji czy wręcz rozpacz i pytanie, co dalej robić. Tego rodzaju przeżycia iluminacji stygmatycznej nie są jednak zarezerwowane dla wybrańców, dla najzdolniejszych czy tzw. geniuszy, są bo-



wiem w różnym stopniu udziałem każdego, występują z różną intensywnością, tak jak światło, które pada z różną intensywnością.

Krytyka rozumu i nieskończoność intensywna

Za sprawą sławnej *Krytyki czystego rozumu* (1781) Immanuela Kanta do zasobu słownictwa kulturowego weszło wyrażenie „krytyka rozumu”, które oznacza analizę filozoficzną zmierzającą do ukazania, jakie są granice ludzkiego rozumu. Według Kanta granice te, z jednej strony, wyznacza sfera doświadczenia zmysłowego, której dotyczą nauki przyrodnicze, z drugiej zaś sfera idei, która jest domeną nauk formalnych (matematyka), natomiast poza kompetencje rozumu wykracza wiedza ze sfery pozazjawiskowej, czyli sfery metafizycznej, a więc rozum nie jest w stanie uzyskać wiedzy o tym, czy świat jest skończony czy nieskończony, czy materia jest nieskończenie podzielna czy nie, czy istnieje Bóg jako byt konieczny i pierwsza przyczyna świata, czy istnieje wolna wola jako pierwsza przyczyna myślenia i decydowania, czy istnieje nieśmiertelna dusza. Według Kanta, w tego rodzaju kwestiach rozum nasz wikła się w antynomie i stąd też nie może uzyskać wiedzy.

Jak wiadomo, swoje stanowisko Kant obudował wieloma skomplikowanymi uzasadnieniami i koncepcjami na temat natury ludzkiego rozumu. Od czasu pojawienia się *Krytyki czystego rozumu* napisano wiele innych krytyk próbujących wykazać, co leży w kompetencjach ludzkiego rozumu, a co może być tylko przedmiotem wiary, spekulacji, domysłu itd. Tutaj chciałbym zwrócić uwagę na następujący stan rzeczy: jeżeli cytowani powyżej Platon i Arystoteles mieli rację, to znaczy, jeżeli sam rozum jest czymś, co „przychodzi z zewnątrz”, jeżeli, jak stwierdza wprost Arystoteles, jest on boski i jeśli przedstawiona wyżej eksplikacja tej tezy stwierdzająca, że żadne fizyczne i mechaniczne wyjaśnienie rozumu nigdy nie będzie możliwe, jest trafna, to z pewnością również za rodzaj iluminacji należy uznać samo pojawienie się *Krytyki czystego rozumu* Kanta, gdyż nie ma sensu przypuszczenie, że jakkolwiek przyszła neurofizjologia odkryje prawa przyczynowe wyjaśniające powstanie *Krytyki czyste-*



go *rozumu* i zawartych w niej treści. Oczywiście, Kant mógł się mylić w swojej diagnozie zasięgu rozumu, co starało się wykazać wielu jego dawniejszych i bardziej współczesnych przeciwników, lecz sam fakt pojawienia się *Krytyki...* „przeszedł z zewnątrz”, przy czym trzeba podkreślić, że nawet gdy Kant się mylił co do zasadniczej oceny kompetencji rozumu, to i tak jego filozofia zawierała wiele ciekawych i oryginalnych myśli, które twórczo wpłynęły na pokolenia, jakie po nim się pojawiły.

Zwrócenie uwagi na ten stan rzeczy nie ma służyć tylko do wygenerowania pewnego paradoksu, to znaczy do ukazania, że każda krytyka rozumu podważająca jego prawo do wiedzy na temat tego, co ostateczne i absolutne, musi, niejako tylnymi drzwiami, wpuścić to, co ostateczne i absolutne w ten sposób, że każda diagnoza granic rozumu jest jednocześnie uznaniem, że jest on w stanie przekroczyć każdą granicę. Nie jest moim celem tego rodzaju „dialektyczne” odwrócenie tezy Kanta, lecz rzecz całkowicie podstawowa dla zrozumienia całości tych rozważań. Iluminację, o której tu mowa, można zobrazować tak, że niejako od zewnątrz, na „niesamowicie” poplątane zwoje naszego mózgu pada pozafizyczne światło, które sprawia, że ta plątanina komórek zaczyna widzieć, rozumieć, tworzyć. Wydaje się jednak, że bardziej wstrząsający jest następujący obraz: „Bo tak jak oczy nietoperzy są oświetlane blaskiem dnia, tak też i rozum naszej duszy jest oświetlany przez rzeczy najbardziej z natury widoczne”².

To porównanie naszego rozumu do oczu nietoperzy, którym posłużył się Arystoteles, a więc wskazanie, że widzimy tylko rzeczy dostosowane do naszego widzenia, a nie widzimy więcej, bo brakuje nam jeszcze, jak nietoperzom, odpowiedniego organu widzenia, chciałbym uzupełnić nieco innym obrazem. Nasz rozum jest jak „prze-świt”, jak „smuga światła”, pozwalająca zajrzeć do olbrzymiej struktury, w której znajduje się nieskończona liczba treści, nieskończona liczba prawd, w której istnieje pulsująca bez przerwy twórczość i niekończące się życie. Stojąc u wejścia i będąc oświetlani przez to światło, widzimy i rozumiemy, a przez to widzenie i rozumienie stajemy się kimś dla siebie i dla innych, gdyż poznanie siebie dokonuje się

² Arystoteles, *Metafizyka*, 993 b, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.



przez poznanie rzeczy od nas różnych. Widzimy jednak tylko małą część nieskończonej liczby treści, tylko cząstkę życia, jego możliwych treści i doznań. Nieskończoność intensywna jest nie tylko nieposiadającą końca liczbą różnorodnych treści, lecz jest także pełnią i życiem, podczas gdy nieskończoność ekstensywna – aktualna lub potencjalna – jest istnieniem lub dodawaniem jednorodnych elementów czasowych lub przestrzennych. Nie możemy poznać nieskończoności ekstensywnej, lecz „nie ma czego żałować”, bo w jakimś sensie interesujące byłoby poznanie w całości jednorodnego i nieskończonego rozciągłego czasu lub nieskończonej i jednorodnej przestrzeni. Nie tyle więc teraz jesteśmy w jaskini, siedząc odwróceny do światła i obserwując tylko cienie (Platon), ile raczej zaglądamy przez świetlisty prześwit do intensywnej nieskończoności życia. Zaglądamy sami, znajdując się w ciemnościach wymogów codzienności, które ciągle przesłaniają nam ten prześwit światła.

Czy oprócz obrazów istnieją jakieś racje, aby przyjmować, że nasz rozum jest pozafizycznym światłem odsłaniającym nam tylko cząstkę intensywnej nieskończoności w powyżej przedstawionym znaczeniu? Gdy weźmiemy pod uwagę rozwój matematyki, lecz nie jako nauki o liczbach, jak się ją powszechnie rozumie, ale jako nauki o abstrakcyjnych strukturach, to nie widać żadnego powodu do mniemania, że to, co w tej dziedzinie dotąd odkrył rozum ludzki, będzie miało jakikolwiek koniec: jak moglibyśmy dojrzeć, że wyczerpalibyśmy całą dziedzinę abstrakcyjnych struktur, którą nazywamy matematyką? Podobnie, lecz choć to zupełnie inna sfera, ma się rzecz z twórczością artystyczną: jak moglibyśmy skonstatować, że w sztuce, malarstwie, muzyce itd. powiedzieliśmy już wszystko, co da się powiedzieć, że dotarliśmy do „kresu twórczości” w tych dziedzinach? Być może mniej oczywisty jest argument dotyczący poznania świata fizycznego, „kres fizyki” jest bowiem dzisiaj sugerowany przez pojawiające się od czasu do czasu zapowiedzi odkrycia równania opisującego wszystkie podstawowe zjawiska fizyczne w naszym wszechświecie. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że sam fakt użycia wyrażenia „nasz wszechświat” już świadczy o tym, iż przyjmujemy, że są możliwe inne tego rodzaju struktury, wyposażone w inne cząstki elementarne i w inne rządzące nimi prawa, a więc jak mogłaby wyglądać



konstatacja, że doszliśmy do „kresu fizyki”? Istnienie pewnej liczby prawd w pewnej dziedzinie wskazuje, że istnieje nieskończona liczba prawd w tej dziedzinie.

Rozum i dzieje

Iluminacja komprehensywna dotyczy działania rozumu wszystkich ludzi, we wszystkich czasach, iluminacja stygmatyczna dotyczy również wszystkich, lecz zdarza się sporadycznie i z różną intensywnością, można też jednak, jak się wydaje, mówić o iluminacji stygmatycznej w dziejach ludzkości. Istnieją dwa zasadnicze sposoby interpretacji przebiegu dziejów ludzkości. Według pierwszego, dzieje te zmierzają do pewnego celu i to mimo ich często niejasnego przebiegu, pełnego długich okresów stagnacji i czasów nagłych zwrotów. Według drugiej wizji, dzieje ludzkości nie kierują się do żadnego celu, lecz są pasmem „spazmatycznych” skoków i okresów monotonnego trwania, pełnym indywidualnych i zbiorowych cierpień wynikających z chaotycznych zderzeń czynników ludzkich i naturalnych, a ich kresem może być tylko jakaś katastrofa eliminująca istnienie ludzi w ogóle. W myśl pierwszej interpretacji dzieje ludzkości są rozumne, lecz ich cel leży ponad indywidualnymi losami każdego człowieka, w myśl drugiej dzieje są nie tyle irracjonalne, ile raczej aracionalne, to znaczy przypominają lawinę toczących się kamieni, ścierającą wszystko i pozostawiającą po sobie tylko odłamki, o których nikt nie pamięta, bo mimo istnienia pamięci historycznej cała masa tego, co indywidualne i unikalne, ulega przecież całkowitej utracie. Również i tu oczywiście indywidualny los ludzki nic nie znaczy.

Wydaje się jednak, że możliwa jest trzecia zasadnicza interpretacja dziejów ludzkości. Jej obrazem może być mozaika ułożona z ogromnej liczby kamyczków, to znaczy z tylu, ile było i jest (i będzie) indywidualnych istnień ludzkich, lecz celu dziejów nie stanowi ułożenie jakiegoś zawilego wzoru, tym celem jest każdy kamyk ze względu na niego samego, a wzór powstaje niejako przypadkowo i dlatego jest tak porwany, nieciągły, pełny nagłych zwrotów. Dzieje nie zmierzają zatem do realizacji żadnego celu, nie są „paradą” po-



nadindywidualnego rozumu zasysającego bez litości osoby ludzkie, lecz są refleksem relacji międzypersonalnych, w których iluminacja stygmatyczna pełni rolę głównej przyczyny.

Jak można wytłumaczyć pojawienie się nagłych zwrotów w dziejach ludzkości, jeśli nie za pomocą iluminacji, tu nazywanej iluminacją stygmatyczną? Gdy weźmiemy na przykład pod uwagę zwrot, jaki stanowiło pojawienie się filozofii w starożytnej Grecji, co w ostatecznym efekcie okazało się jedną z istotnych przyczyn powstania kultury i cywilizacji zachodniej w czasach średniowiecznych i nowożytnych, i gdy po drugiej stronie tej wagi dziejowej postawimy tysiącletnie trwanie starożytnego Egiptu i innych państw, które mimo zawansowanego rozwoju nie wytworzyły nauki, to widać, że – mimo możliwych innych wyjaśnień, np. warunkami geograficznymi, klimatycznymi czy ekonomicznymi – ten przełom był jak nagłe oświecenie. Jakkolwiek uwypuklalibyśmy rolę inspiracji ich poprzednikami, to Platon i Arystoteles dokonali tak wielkiego przełomu myślowego, że właściwie trzeba uznać, iż było to rozświetlenie, które poprzedzało tych filozofów-naukowców.

Jeszcze raz należy podkreślić, że iluminacja stygmatyczna w dziejach nie pojawia się po to, aby wytworzyć tę lub inną cywilizację, lecz powstanie tego rodzaju struktur społecznych stanowi niejako produkt uboczny oświecenia, którego jedynym celem jest każde indywiduum ludzkie z osobna. Nawet więc spektakularne hekatomb, w których życie traciły niezmierzone rzesze ludzi, nie zdarzały się z powodu zbiegu okoliczności ekonomicznych, militarnych czy innych, lecz dokonywały się ze względu na każdą osobę ludzką indywidualnie, a tylko nasze „zamglone” spojrzenie, spojrzenie, które nie potrafi sobie wyobrazić, na czym polega waga stwierdzenia, że wszystkie włosy są policzone, interpretuje to jako spektakl w bezlitosnym teatrze dziejów. Światło w dziejach jest tam widoczne, gdzie obecna jest ciemność, tak więc chociaż napędem strumienia zdarzeń ludzkich jest iluminacja stygmatyczna, to temu światłu towarzyszy ciągle ciemność, to znaczy działanie w złych intencjach.

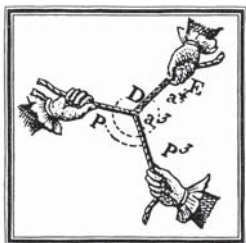
Iluminacja piętnuje, jak starałem się ukazać, każdego człowieka w różnym stopniu i pojawia się wyłącznie ze względu na niego i na jego indywidualny los. Wielkie odkrycia naukowe nie po to się poja-



wiały, aby zmienić los ludzkości i doprowadzić ją do jakiegoś celu. Pojawiły się dlatego, że ich autorzy ujrzeni to, co ujrzeni, ze względu na nich samych, a treści, które odkryli, były potrzebne jako środek samopoznania dla wszystkich tych, którzy mogli je zrozumieć. Wielkie odkrycia i zwroty w dziedzinie twórczości artystycznej były napiętnowaniem ich twórców po to, aby poznali siebie samych, a także, lecz każdorazowo indywidualnie, były przeznaczone jako środek samopoznania dla ich odbiorców. Iluminacja stygmatyczna w tym aspekcie dotyczy również i tych wszystkich rozumnych decyzji, które wpływają na innych ludzi, na przykład decyzji dotyczącej wyboru drogi życia, sposobu wychowania dzieci, decyzji poświęcenia się jakiejś sprawie, zawierzenia komuś itd. Każde z tych zdarzeń ma konsekwencje i one wpływają na inne osoby, lecz wpływ ten jest dla każdej z tych osób indywidualnie przeznaczony.

Czy jednak „hipoteza iluminacji”, hipoteza tak szeroko pojęta, wyjaśnia rozum czy raczej nic nie wyjaśnia, bo „iluminacja” to jest tylko słowo, za pomocą którego można wyjaśnić wszystko, a hipotezy wyjaśniające wszystko w rzeczywistości nic nie wyjaśniają. Kto by jednak sformułował taki zarzut, nie dostrzegalby dwóch pułapek. Po pierwsze, gdyby było możliwe mechaniczne wyjaśnienie rozumu, to trzeba byłoby przyjąć, że wszystkie jego treści są potencjalnie ukryte w materii i w jej prawach, a wtedy wróciłibyśmy do punktu, od którego wyszliśmy, to znaczy znowu należałoby zapytać, skąd się one tam wzięły. Po drugie, hipoteza iluminacji, jako hipoteza wyjaśniająca rozum, nie jest w rzeczywistości jedną z możliwych hipotez na ten temat, lecz jest jedynym możliwym wyjaśnieniem, gdyż każda poszczególna treść rozumna musi być pochodna od nieskończonej (intensywnej) ich pełni.

STANISŁAW JUDYCKI, dr hab., prof. KUL, kierownik Katedry Teorii Poznania na Wydziale Filozofii KUL, redaktor naczelny „Roczników Filozoficznych”. Ostatnio wydał: *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego* (Lublin 2004).



Jan Andrzej Kłoczowski OP

**Teologia negatywna
– między dialektyką a mistyką**
**Próba oswojenia
kilku tekstów klasycznych**

Związek między wiarą, dialektyką a mistyką jest dla mnie interesujący, a jednocześnie mam nieodpartą wrażenie, że badacze zajmujący się tą problematyką niezbyt wyraźnie go przedstawiali. Jestem przekonany, iż współczesny akcent debaty filozoficznej na temat Boga przesuwają się z zagadnienia „czy Bóg istnieje?” w kierunku problemu „jaki Bóg istnieje?”.

Po raz pierwszy zagadnienie to sformułował Filon z Aleksandrii, a Tomasz z Akwinu nadał mu postać klasyczną, wskazując, iż w myśleniu o Bogu trzeba odróżnić pytanie: *an sit Deus?* od pytania *quid sit Deus?* Dialektyka szuka zrozumienia bycia, mistyk pragnie uczestniczyć w Boskim życiu.

Kilka współczesnych prądów myślowych podjęło problem teologii negatywnej. Przede wszystkim trzeba wspomnieć krytykę ontoteologii prowadzoną przez Martina Heideggera. Idąc za Kantem, nie uznawał on w ogóle żadnej możliwości wyprowadzenia jakiegokolwiek racjonalnego dowodu na istnienie Boga. Twierdził, że samo pojęcie, sama idea Boga, tak jak została ukształtowana w tradycji europejskiej, na skrzyżowaniu myśli biblijnej i myśli metafizycznej



greckiej, jest nieporozumieniem. Bóg, którego filozof uzyskuje jako „rezultat” swego dowodu (np. u Spinozy – *causa sui*), nie jest Bogiem, do którego można się modlić, przed którym można tańczyć, a więc nie jest Bogiem człowieka religijnego. Wynika stąd spór, czy określenie Boga jako *causa sui* – „przyczyny samego siebie” – jest uzasadnione, a więc przedmiot sporu stanowi pytanie *quid sit Deus?*

Dalsza sprawa to debata z ateizmem. Wielu myślicieli uważa, iż argumenty podnoszone przez ateistów (szczególnie trzech wielkich „mistrzów podejrzeń” – jak Ricoeur określa Marksa, Nietzschego i Freuda) zakładają odrzucenie nie tyle Boga, co pewnego obrazu Boga, pewnej idei Boga. Krytyka ateistyczna może przyczynić się w gruncie rzeczy do oczyszczenia obrazu Boga, nie zaś do całkowitej negacji Jego istnienia. W takim razie trzeba poszukać odpowiedzi na pytanie *quid sit Deus?* – jaki jest Bóg? Jeżeli nie jest to Ten, o którym mówili krytycy ateistyczni, jaki w takim razie jest? Lévinas twierdzi na przykład, że ateizm to uprawniona krytyka Boga, postrzeganego przez człowieka jako przedmiot realizacji potrzeby religijnej, leżącego jakby na przedłużeniu linii życiowej, którą określa on terminem „potrzeba”, w odróżnieniu od terminu „pragnienie”. Sądzę, że w przypadku Lévinasa mamy do czynienia z bardzo radykalną teologią negatywną.

Mamy więc teoretyczną debatę na temat ontoteologii, spór z ateizmem i wreszcie pogłębiony wpływ myśli wschodniej – teologii wywodzącej się od greckich Ojców Kościoła, która to teologia z całą mocą podkreślała element apofatyczny. Jeżeli tradycja łacińska mówiła o teologii negatywnej, w tradycji greckiej istniała teologia apofatyczna. Być może jest to dokładniejsze określenie, bowiem apofatyczna znaczy tyle, co „niewyraźalna”; taka, która rezygnuje z posługiwania się terminami słownymi czy pojęciami dla opisanego Boga, podczas gdy istota samego Jego bytu jest niewyraźalna.

Chciałbym przyrzeć się tej problematyce w przekonaniu, że podstawowy zrąb argumentów przemawiających za i przeciw teologii negatywnej został sformułowany już bardzo dawno, u początków ery chrześcijańskiej, aczkolwiek nie był to nurt wyłącznie chrześcijański. Postanowiłem przyrzeć się temu bliżej, sięgnąć do tekstów i spróbować sprawdzić, jak tamtejsza argumentacja i sposób myślenia przemawiają do nas dzisiaj.



Dlaczego umieszczam teologię negatywną między dialektyką a mistyką? Do teologii negatywnej prowadzą bowiem dwie drogi. Z jednej strony wiedzie doń dialektyka, ale w rozumieniu Plotyna. Nie chodzi tu o dialektykę heglowską, lecz o klasyczną dialektykę grecką (przez ów termin rozumiano tam po prostu filozofię spekulatywną posługującą się rozumowaniem). Dialektyka, szczególnie w nurcie neoplatońskim, prowadziła do przekonania, iż Jednia jest niewyraźna i niedostępna dla ludzkiego poznania. Z drugiej strony teologami negatywnymi byli mistycy, którzy zaświadcza­li, że Ten, którego kochają i z którym pragną się zjednoczyć, całkowicie wykracza poza ich możliwości poznawcze.

Jak dialektyka ma się do mistyki? Czy one wspierają się, czy też nie? Jest rzeczą bardzo interesującą, że na przykład mistyka chrześcijańska – od Pseudo-Dionizego Areopagity po świętego Jana od Krzyża i śląskiego mistyka Angelusa Silesiusa – posługuje się terminologią dialektyczną, na przykład pojęciem Jedni.

Teologia negatywna jako dialektyka

Poszukując tropów teologii negatywnej, muszę się cofnąć w czasie prawie o półtora tysiąca lat, w obszar kultury helleńskiej, kiedy żył Proklos (412 – 489 po Chr.). Mówi się, że to ostatni z najwybitniejszych myślicieli starożytności, którego filozofia stanowi etap pośredni, przejście do myśli chrześcijańskiej.

Proklos mieści się w nurcie filozofii plotyńskiej, ale nastąpił u niego zdecydowany rozwój myślenia dialektycznego; choć można mieć wątpliwości, czy nie wykraczał on już poza obszar dialektyki. Jeżeli bowiem główną opozycję w teologii negatywnej można określić jako napięcie pomiędzy dialektyką a mistyką, to również u myślicieli czysto helleńskich, nie nawiązujących w żadnym sensie do tradycji chrześcijańskich, znajdziemy elementy mistyczne.

Od samego początku Proklos wyróżnia przynajmniej trzy drogi, które wiodą człowieka do poznania Boga. Pierwsza to naturalnie filozofia, która czyni to za pośrednictwem rozumu, pojętego w bardzo szerokim sensie, nie jako *ratio*, lecz raczej *mens* – umysł. Interere-



sujące, że Proklos wymienia jako narzędzie poznania także mit. Jeżeli w filozofii posługujemy się rozumem, to w odniesieniu do Boga władzę umożliwiającą poznanie stanowi wyobraźnia (druga droga). Poprzez zmysłowe wyobrażenia można dojść do poznania tego, co ponadzmysłowe. Pogląd ów jest o tyle interesujący, że Proklos dzieli go z wieloma myślicielami późnego antyku, którzy poprzez alegoryczną interpretację mitów, próbowali wskazać na ich poznawczy charakter, a z drugiej strony jakby ocalić także kulturę mitologiczną. I wreszcie trzeci typ poznania czy raczej zjednoczenia z boskością to *teurgia* – wiedza właściwie już ezoteryczna. O ile teologia to mówienie o Bogu (*theos* – Bóg, *logos* – słowo), o tyle *teurgia* jest przywoływaniem bóstw, próbą oddziaływania na bogów za pomocą symboli i praktyk ezoterycznych. Można więc powiedzieć, że do poznania Boga wiodą także takie drogi, które w skrócie określilibyśmy jako religijne: dążące nie tyle do poznania, ile do zjednoczenia.

W znakomitym podręczniku filozofii starożytnej Giovanniego Reale znajduje się schemat, który bardzo dobrze oddaje strukturę systemu Proklosa¹. Ponad wszystkim jest Jedno, Jednia (= źródło wszystkich bóstw); niewyraźna, niewysławialna i niepoznawalna. Trzeba dodać, że system neoplatoński, szczególnie w swym późnym okresie, ogromnie rozbudowywał w sensie dialektycznym opis całej tej struktury bytu, dochodząc do bardzo powikłanych kombinacji. Blisko tego Jednego, Jedni, są Henady (interpretowane jako bogowie najwyżsi) – najbardziej podobne do Jedni, do Jednego. Można byłoby nazwać je wręcz Jednościami. One znajdują się jeszcze ponad bytem. Proklos rezerwuje dla nich także i cechę *d o b r a*. Henady są dobre, choć oczywiście źródłem wszystkiego jest Jednia, Jedno.

Kolejne etapy w tej hierarchii bytu to Umysł, a następnie Dusza. Umysł posiada trzykrotnie „skrojone” triady. Pierwsze i drugie podzielone są na dalsze trzy triady i odpowiadają bogom inteligibilnym. Wynika z tego, że istnieją bogowie inteligibilno-intelektualni i tylko intelektualni. Prawdopodobnie powyższe rozróżnienie stanowi rozbudowę tego, co w systemie plotyńskim mówiono na temat umy-

¹ Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV: *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 656-679.



słu (mianowicie: byt, życie, myśl). Henady są ponad bytem. Umysł to byt, życie i myśl – zarówno sam w sobie, jak i źródło.

Przejdźmy do Duszy (*pneuma, psyche*). Jako pierwsze umieszcza Proklos w układzie hierarchicznym dusze boskie, którymi są bogowie olimpijscy. Na drugim miejscu sytuują się dusze demoniczne (stąd wiadomo, co to są anioły, demony i herosi; w system ów można włączyć bowiem całą mitologię grecką). Na ostatnim, trzecim miejscu plasują się dusze cząstkowe, opisane w dość ciekawy sposób: dopuszczają one zmianę z inteligencji na głupotę. Są to dusze ludzkie. Poniżej w tym schemacie ma swoje miejsce materia, która jest bliska Nicości. Cała zatem hierarchia od Jedni do Nicości jest bardzo rozbudowana.

Spróbujmy prześledzić sposób myślenia Proklosa, reprezentującego w najwyższym stopniu umysł dialektyczny i przyjrzyjmy się jego pierwszemu tekstowi z *Elementów teologii*, oczywiście teologii w znaczeniu platońskim. Zasadnicza teza brzmi:

Wszelka wielość jest wtórna wobec jednego. Jeżeli bowiem wielość poprzedza jedno, wówczas z jednej strony jedno będzie miało udział w wielości, a z drugiej wielość występująca przed jednym nie będzie miała udziału w jednym, jeżeli wielość już istnieje, zanim powstanie jedno. Nie może ona bowiem uczestniczyć w tym, czego jeszcze nie ma. Z tego też powodu to, co ma udział w jednym, równocześnie jest i nie jest jednym, i nie będzie wcześniej jednego, jeżeli pierwsza jest wielość. Jest jednak niemożliwe, aby coś było wielością, jeśli w ogóle nie uczestniczy w jednym. Wielość zatem nie poprzedza jednego².

Terminów „poprzedza”, czy „następuje” nie należy rozumieć w sensie czasowym, lecz w znaczeniu zależności bytowej. Zarówno dla Proklosa, jak i dla neoplatoników jest rzeczą jasną, że przez zmysły poznajemy wielość i złożoność rzeczy. Aby jednak rzeczy istniały, każda z nich musi przynajmniej w pewnym stopniu charakteryzować się jakąś jednością. Jest nią żywy organizm, nie rozbity jeszcze kamień itd. Pojęcie jedności odpowiadające każdemu z tych

Jesteśmy na obszarze myślenia poza czasem. Przed nami kolejne szczeble uczestniczenia w wielości, w wyżej zorganizowanej jedności.

² Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, wstęp i redakcja naukowa M. Dzielska, Warszawa 2002, s. 34.



bytów jest różne, proporcjonalne do sposobu istnienia, który się urzeczywistnia.

Co to znaczy, że aby być, trzeba w jakimś sensie charakteryzować się jednością, która nadaje wielości istnienie?

A znów jeżeli wielość towarzyszy jednemu i z natury są one wobec siebie nawzajem współrzędne (pod względem czasu bowiem nic nie stoi temu na przeszkodzie), to ani jedno nie jest w sobie mnogie, ani wielość nie jest jednym, ale współlistnieją ze sobą w naturalnym zróżnicowaniu, jako że żadne z nich nie jest wcześniejsze ani późniejsze od drugiego. I sama wielość nie będzie więc jednym, i każda z zawartych w niej części także nie będzie jednym, i tak w nieskończoność, jest to bowiem niemożliwe.

Jesteśmy na obszarze myślenia poza czasem. Przed nami kolejne szczeble uczestniczenia w wielości, w wyżej zorganizowanej jedności. W końcu i tak dochodzimy do stwierdzenia, że nie możemy podążać w nieskończoność w tym rozumowaniu i musimy przyjąć jako zasadę coś jednego, co nie jest zupełnie złożone, nie stanowi żadnej wielości. „A znowu jeżeli jedno uczestniczy w wielości, będąc substancjalnie jednym w swojej egzystencji, ale z racji swojego uczestnictwa nie będąc jednym, to wtedy jedno będzie zwielokrotnione, tak samo jak wielość zespolona w jedno przez jedno”. W przedstawionym powyżej hierarchicznym układzie bytów, byty niższe, bardziej złożone, uczestniczą w coraz wyżej zorganizowanej jedności, posiadającej wyższą hierarchię bytową.

A jeżeli nie-jedno, to albo wielość, albo nic. Nie może to być jednak ani wielość (gdyż wielość musiałaby wówczas poprzedzać jedno), ani też nic (jakże bowiem nic mogłoby je połączyć?). A zatem wchodzi tu w grę tylko jedno, a jedno to nie może być też wielokrotnością, aby nie wiodło w nieskończoność. Jest ono zatem samym Jednym, od tego zaś co jest samym Jednym, pochodzi wszelka wielość.

Oto ostateczna konsekwencja całego tego długiego rozwoju. Jako źródło wszystkiego wchodzi w grę tylko Jedno, które nie może być też wielokrotnością, nie może być w wielości Jedni. Jednia może być tylko jedna. Nie można w nieskończoność iść poprzez wskazywanie coraz większej jedności, wiodłoby to bowiem w nieskończoność i nie wyjaśniało, dlaczego istnieje mnogość.



Jak wygląda struktura bytów rozważanych przez Proklosa? Tajemniczym pochodzeniem wielości z Jedni rządzi prawa, które określają sens procesu triadycznego. Pojawia się tu triada. Powstawaniem wszystkich rzeczy rządzi proces kołowy, utworzony przez trzy momenty: przebywanie – czyli pozostawanie, trwanie zasady w sobie; wychodzenie – wyjście z zasady (*arche*); w końcu powrót – czyli ponowne złączenie się z zasadą. Pierwszym etapem – przebywaniem, trwaniem – rządzi prawo tożsamości. Wyjście nie jest odejściem, albowiem to, co wyłania się w procesie powstawania, nie jest czymś zupełnie odrębnym. Istnieje głębokie podobieństwo pomiędzy – używając innych kategorii myślowych – przyczyną a skutkiem. W pewnym sensie dla Proklosa to wyłanianie jest jak gdyby zwielokrotnieniem siebie samego. Jednak nie można mówić o zupełnej tożsamości i podobieństwie, albowiem ten, który wyłania, ma większą moc. Tworzący ma więc tę samą naturę co wytworzony, ale ona inaczej się urzeczywistnia. W konsekwencji rzeczy pochodne, strukturalnie podobne do przyczyn, chcą powrócić do swej przyczyny. Stąd właśnie trwanie–wyłanianie–powrót.

Kolejne prawo Proklos sformułował w sposób następujący: każdy z członów rzeczywistości, w całym jej hierarchicznym złożeniu, od niecielesnych do cielesnych, ma swą granicę, czyli kres, oraz bezkres, czyli nieskończoność. Każdy byt stanowi jakby mieszanię, syntezę. Wynika z tego, że cokolwiek jest, ma swoją granicę, ale jednocześnie zawiera w sobie nieskończoność. Im większa nieskończoność, tym wyższa pozycja w hierarchii, w całej strukturze; im większy kres, tym większe ograniczenie. To jest również klucz do zrozumienia duszy człowieka. Człowiek z jednej strony ma swój kres, czyli jest skończony, z drugiej strony istnieje w nim w jakiś sposób nieskończoność. Wynika z tego, że i byt człowieka stanowi syntezę kresu i nieskończoności. Oznacza to, że – jak zauważyliśmy wcześniej – skutek jest podobny do przyczyny. Człowiek ostatecznie stworzony przez boską nieskończoność, zawiera w sobie jej cząstkę, dzięki której poszukuje owej nieskończoności. Upoważnia to Proklosa do stwierdzenia, iż nawet w duszy tak niedoskonałej, cząstkowej, która może zamienić inteligencję na głupotę, istnieje pewien element boski. Cóż nim jest? Obecność jednego przez par-



tycypację w jednym. Owa partycypacja w jednym umożliwia mistyczne z nim zjednoczenie.

Sięgnijmy do przytoczonego przez Realego fragmentu *In Platonis theologia*: „Tak więc, przyjąwszy, że to, co boskie, jest w jakiś sposób poznawalne, pozostaje, iż jest ono poznawalne przez substancję duszy i tylko przez nią jest poznawalne, o ile to jest możliwe”³. A więc poznanie tego, co boskie, możliwe jest dla substancji duszy; nie dla jej władzy ani dla rozumu, ale dla samej substancji, która stanowi rdzeń. „Mówimy bowiem, że zawsze rzeczy podobne poznaje się za pośrednictwem rzeczy podobnych”. Nie sposób poznać tego, co duchowe, przy pomocy cielesnego wzroku. „Zatem oczywiście to, co zmysłowe – za pomocą wrażenia zmysłowego, co jest przedmiotem mniemania, co jest przedmiotem rozumowania – za pomocą myśli dyskursywnej, co jest przedmiotem intuicyjnego aktu umysłu – za pomocą umysłu. Tak więc i poprzez jedno – to, co w najwyższym stopniu jest jedno, i przez niewysłowione – to, co jest niewysłowione”. Rysuje się tu nam cała platońska hierarchia poznania: od mniemania, które jest wynikiem poznania zmysłowego, poprzez myśl rozumującą, dyskursywną, wreszcie intuicyjny akt umysłu. Skoro istnieje podstawowe prawo odpowiedniości władzy poznawczej i przedmiotu poznania, zatem to, co jest jednym i co jest niewysłowione, możemy poznać tylko wtedy, jeżeli będziemy mieli udział w tym, co jest jednym, i co jest niewysłowione.

„Słusznie mówił o tym Sokrates w *Alkibiadesie*, że gdyby dusza wniknęła w siebie, zobaczyłaby nie tylko inne rzeczy, ale i Boga...” Droga do poznania Boga nie jest drogą wiodącą wzwyż, lecz w głąb: „...kiedy bowiem skupia się na własnym zjednoczeniu i na powszechnym centrum życia i kiedy uwalnia się od wszelkiej wielości i różnorodności wielorakich władz, które same w sobie nie istnieją, wtedy wznosi się w górę aż do najdalszej straży wszystkich bytów”. Ów proces schodzenia w głąb jest tożsamy ze wznoszeniem się, oczywiście w sensie nie geograficznym, tylko w sensie bytowym. Wznosimy się w górę: aż do „najdalszych straży wszystkich bytów”. „I to w taki sposób, w jaki mówi się o najświętszych ceremoniach inicja-

³ Giovanni Reale, dz. cyt. s. 677.



cyjnych, że ludzie wtajemniczeni najpierw spotykają zwiastunów i wielorakie z wyglądu postaci bóstw; potem wnikają dalej i stają się bezpieczniejsze, jak gdyby bronione i opasane głębią rytu, i wówczas otrzymują w duszy, w doskonałej czystości, właśnie boskie oświecenie...”. Ten tekst jest opisem rytu inicjacyjnego, stosowanego w misteriach. Tajne ryty rozwinęły się u końca starożytności, przede wszystkim u pitagorejczyków, którzy głosili wiedzę dostępną tylko wybranym, a osiągalną nie tyle drogą spekulacji i dialektyki, lecz drogą wtajemniczenia. Jego narzędzie stanowiły ryty wskazujące drogę wiodącą do boskiej substancji duszy: „...jak żołnierze ogołoceni ze zbroi (oni sami by tak powiedzieli) otrzymują w końcu uczestnictwo w tym, co boskie: przypuszczam, że tak samo się dzieje w kontemplacji wszystkich rzeczy”.

Tak jak drogą inicjacji docieramy do boskiej substancji duszy – i wtedy następuje boskie oświecenie, tak też dzieje się na drodze kontemplacji (*theoria*), czyli wpatrywania się w to, co jest (chodzi tu jednak o wpatrywanie się poprzez poszukiwanie nie wielości, lecz jedności, która w tym, co widzialne, jest tylko cieniem tej prawdziwej jedności, czyli jedni, do uchwycenia której przecież prowadzi). „I podczas, gdy na początku będzie mogła kontemplować prawie tylko siebie, to potem, gdy już pogłębi badanie, wraz z poznaniem samej siebie, znajduje w sobie także umysł i porządki bytów”. Umysł znajduje się aż tak wysoko, aż tak daleko.

Pragnę zwrócić uwagę, że święty Augustyn, też polecał komuś, kto chce iść do Boga: *redi in se ipsum* – „powróć do samego siebie”. Tym samym pokazywał, że w sensie filozoficznym jest czytelnikiem Plotyna i neoplatonczyków. „Gdy jednak wycofa się do zakamarków własnego wnętrza, jak gdyby do niedostępnego miejsca świętego w duszy, będzie mogła z zamkniętymi oczyma kontemplować ród bogów i Henady bytów”. Umysł wznosi się jeszcze wyżej poprzez wchodzenie w głąb nowych zakamarków duszy, tak wysoko, że sięga Henad – wyższych bogów. „Wszystkie bowiem rzeczy są także w nas w postaci, jaką nadaje im dusza; jest to powód, dla którego nasza natura może poznać wszystkie rzeczy; wystarczy obudzić władze w nas utajone i obrazy wszystkich rzeczy”. To bardzo ważna teza. Droga do poznania, nie tylko boskości, ale i wszyst-



kich rzeczy, wiedzie przez to wejście w głąb substancji duszy.

Najszlachetniejszą cechą ludzkiego działania jest właśnie to, że w głębokim pokoju każdej władzy może dążyć ku Temu, co boskie; jak do tańca je obejmuje i wokół niego krąży. Oczywiście, absolutnie koniecznym warunkiem jest pobudzenie do tego zjednoczenia najwyższej z władz znajdujących się w duszy. Tu trzeba porzucić wszystko, każdą rzecz późniejszą od Jednego, i zamieszkać przy Nim i z Nim – niewysłowionym – się zjednoczyć; z Nim, a ponad wszystkimi bytami.

To bardzo ważny, w pewnym sensie decydujący tekst, który niewątpliwie stanowił także przedmiot lektury Dionizego Areopagity. Również w mistyce chrześcijańskiej będziemy wciąż napotykać ten wątek. Mistyka zarówno Wschodu, jak i Zachodu, karmiła się w sensie filozoficznym tą właśnie wskazówką. Mamy tu do czynienia z koncepcją człowieka, wskazaniem jego boskości, boskości duszy i wskazaniem drogi, która wiedzie do zjednoczenia z Tym, który w żaden sposób nie może być wyrażony, nazwany.

Powyższy tekst mówił o przechodzeniu od wielości do jedni i pokazywał, że droga ta wiedzie poprzez wejście w głąb duszy. Ale przecież Jeden (czy Jednia) jest także dobry. Henady są dobrami, jednościami. Dobro pełni tu bardzo ważną rolę.

Co więc nas łączy z tym dobrem? Co będzie mogło powstrzymać nas od działania i ruchu, który do niego nas prowadzi? A także co łączy wszystkie rzeczy boskie z pierwszą i niewysłowioną jednością Dobra? I jak to się dzieje, że Dobro, dając stałość każdej rzeczy przez odniesienie do Dobra (owo Dobro jest przed jakąkolwiek rzeczą), jednocześnie w sobie samym jako przyczynie umieszcza rzeczy, które je przyjęły? Krótko mówiąc, to wiara bogów w sposób niewysłowiony jednoczy z dobrem wszystkie rodzaje bóstw i demonów, a także dusz, tych szczęśliwych. Należy bowiem szukać Dobra nie na drodze poznania, nie na drodze niekompletnej, ale przy pomocy boskiego światła, gdy już zakończyliśmy kontemplowanie siebie samych i zamknęliśmy oczy, w taki sposób ułożyć się w niepoznawalnej i jednoczącej zasadzie bytów⁴.

Jest to dość skomplikowane i trudne. Jaki związek istnieje między Dobrem i boskością? W jakim sensie możemy orzekać o Jedni, że jest dobra? W potocznym rozumieniu terminu „dobro”, odnosi

⁴ Tamże, s. 663.



się je zawsze do kogoś – ono jest dla kogoś. Termin „dobro” to termin relacyjny. W pewnym sensie pojęcie „dobro samo w sobie” trudno do końca zrozumieć. Być może Proklos, odwołując się do znanej nam już hierarchii bytów, wskazał na Henady, nazywając je „dobrociami”. Prawdopodobnie właśnie ci „bogowie wyżsi” dają owo światło, które pozwala nam dotrzeć do Dobra. Warto zapamiętać te dwa słowa, które będą wyrażały boskość – Jednia i Dobro. „Ten typ wiary jest starszy od tego, który rozwija się w działaniu poznawczym”⁵. Nie umiem zinterpretować terminu „wiara” w tym przekładzie, z jakim mamy tu do czynienia. Nie wiem zatem, jak brzmi termin grecki, ponieważ dla Greków „wiara” – *pistis* – była najślabszym źródłem poznania. Rezultat poznania przez wiarę jest mniemany. Tłumaczy się ją jako poznanie bliskie zmysłowemu, które jest zawsze kruche, ułomne, niedoskonałe. Nie ma ona nic wspólnego z rozumieniem terminu „wiara” w sensie biblijnym, gdzie jest ona nie tylko przyjęciem „na wiarę” wiedzy o pewnym stanie rzeczy. Wiara nie jest jedynie stanem przekonaniowym, ale przede wszystkim opisuje relację. Człowiek Biblii najpierw wierzy komuś, a dopiero potem w coś. Chodzi tutaj chyba po prostu o relację człowieka do tego, co boskie. Termin „boskie” jest być może użyty tu zamiennie z pojęciem „religijne”: „...i tak jest nie tylko w naszym przypadku, ale i w wypadku samych bogów”.

Wiara nie jest jedynie stanem przekonaniowym, ale przede wszystkim opisuje relację. Człowiek Biblii najpierw wierzy komuś, a dopiero potem w coś.

Ciekawe, że dialektyczny porządek poznawczy, poznanie umysłowe wynika z czegoś głębszego, czyli – jak rozumiem – z pewnego stanu bytowego, w którym człowiek rozpoznaje swoje bycie w relacji do Dobra i do Jedni. Jest w relacji do nich, jeszcze zanim się o tym dowiedział, albowiem taka jest struktura bytu i takie jest jego miejsce w całej strukturze rzeczywistości. W tym sensie wiara jest starsza. Nie należy jej jednak rozumieć jako starszej w sensie czasowym; „starsza” oznacza tu tyle co „pierwotna”. Poznanie idzie za porządkiem bytowym.

⁵ Tamże.



I w ten sposób bogowie tworzyli: wokół jedyne go centrum, w sposób zgodny z Jednym, skupiają wszystkie swoje moce i procesy, które z nich biorą początek. A jeśli trzeba definiować i rozróżniać poszczególne pojęcia, to nie wolno myśleć, że wiara ta ma cokolwiek wspólnego z błędem, bo ten wiąże się z rzeczami zmysłowymi. W rzeczywistości błąd ów jest niższy od wiedzy, a więc tym bardziej od samej prawdy bytów. Natomiast wiara bogów przekracza wszelką formę poznania i łączy drugich z pierwszymi za pośrednictwem wzniesłego zjednoczenia⁶.

„Drugich z pierwszymi”, czyli bogów w hierarchii, ale także i nas. Dążenie do zjednoczenia jest dostąpieniem większego uczestniczenia w Jedności, w Jednym.

W przyjmowane bowiem powszechnie pojęcia wierzymy przed jakimkolwiek aktem rozumowym. Ale nawet o nich poznanie ma charakter podzielony i częściowy, i wcale nie utożsamia się z boskim zjednoczeniem; wiedza odnosząca się do tego jest niższa nie tylko od wiedzy, lecz także od poznawczej prostoty. Umysł bowiem znajduje się poza wszelką wiedzą, zarówno tą pierwszą, jak i tą następną. Nie powinniśmy zatem mówić, że działanie według umysłu jest podobne do takiej wiary. Zawsze przecież chodzi o działanie wielokształtne i drogę przemiany oddzieloną od tego, co jest pojęte przez umysł. Krótko mówiąc, zawsze chodzi o ruch umysłowy wokół przedmiotów inteligibilnych (zrozumiałych), podczas gdy boska wiara musi być jednokształtna, nieruchoma i spokojna; trzyma się ona całkowicie przystani, przystani w porcie dobra.

A więc od poznania spekulatywnego wyższe jest owo poznanie, które prowadzi do przystani w porcie dobra.

Ważną sprawą jest teraz próba spojrzenia na to zagadnienie poprzez ogląd ewentualnych trudności i napięć. Warto w tym miejscu przywołać bardzo interesującą książkę Leszka Kołakowskiego *Horror metaphysicus*, która zajmuje się również i tymi zagadnieniami⁷. Horror metafizyczny, w przekonaniu Kołakowskiego, polega na tym, że cała problematyka teologii negatywnej wiedzie nas na drogi pełne sprzeczności czy niemożności rozstrzygnięcia problemów, o których wcześniej wspominałem. W jaki sposób o Jedni możemy orzekać, iż jest Dobrem, skoro Jednia z definicji nie pozostaje w żadnej relacji z tym, co zewnętrzne? Czy wystarczy czysto semantyczna operacja, gdzie przyznaje się Jedni cechę *hyperagathos* – „Ponaddobra”? Ge-

⁶ Tamże.

⁷ Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Warszawa 1990.



neralnie rzecz biorąc, ten rys pewnej sprzeczności, czy – jak mówi Kołakowski – horroru, uwidacznia się również i w tym, że gdy mówi się o człowieku, duszy i relacji do Jedni, to u Plotyna owa Jednia posiada pewne znamiona relacji osobowej. W ten sposób jednak ów absolut może przybrać cechy osobowe. Z tym wielkim problemem będzie spotykała się myśl chrześcijańska, próbując pierwszemu Bytowi, Absolutowi, nadać rysy Boga osobowego Starego Testamentu. Czy nie wpadamy tu w jakąś fundamentalną sprzeczność? Św. Tomasz z Akwinu załatwia to jasno. Udowadnia, że istnieje pierwsza przyczyna, a potem dodaje: „a to wszyscy nazywają Bogiem”. Czy jest to tak proste? Ale już nawet abstrahując od rysów osobowych, trzeba rozważyć, jak się ma Jednia do Dobra.

Wszyscy podkreślają, że tym, który doprowadził myśl neoplatońską do konsekwencji, a konsekwencję do najprawdziwszego horroru metafizycznego, jest Damazjos (470–544), ostatni rektor Akademii Platónskiej⁸. Jeżeli w kręgu neoplatońskim mówiono o ostatecznej rzeczywistości, że jest niewysławialna, niewyraźalna w słowie, Damazjos idzie dalej. Jego zdaniem, trzeba zanegować negację. Bycie Absolutu jest tak niewysłowione, że nie można go nazwać nawet niewysłowionym. Jednak to podwójne zaprzeczenie też w gruncie rzeczy nie rozwiązuje problemu. Damazjos był chyba ojcem tych przedstawicieli nurtu teologii negatywnej, w której orzekanie o Bogu prowadziło do stwierdzenia Jego nicości. Jeżeli nie mogę o Nim orzec nic, to czy On jest niczym, czy jest nicością? Czy jeśli w tej całej hierarchii dojdziemy od Jedni aż do materii, to ta materia też właściwie jest niczym, albowiem nie posiada ona żadnych właściwości? Musimy pamiętać o tym, że starożytne rozumienie materii jako *hyle* zakłada, iż jest to czysta potencjalność; to jakieś czyste, nieokreślone tworzywo, nie posiadające żadnych cech. Tak to rozumieli mędrcy starożytni. Materii pierwszej nie doświadczamy jako samej materii, albowiem posiada ona zawsze jakąś postać, jakąś formę. Gdybyśmy myślowo zdjęli z niej wszystkie formy, pozostałaby absolut-

⁸ Obok rozważań Kołakowskiego, zamieszczonych w cytowanej pracy, warto przeczytać esej Barbary Skargi *Teologia negatywna i człowiek*, w: *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999, s. 163-178.



nie niewyobrażalna, niekształtna, a tym samym niewyraźna. Mieliśmy do czynienia z dwiema nicościami.

Kołąkowski słusznie zauważa, że Damazjos był właśnie protoheglistą, albowiem – tak jak Hegel – cały swój system zaczął budować od utożsamienia bytu z nicością, także na zasadzie dialektycznej. Pokazał, że jeśli zdejmemy wszelkie orzeczenia z bytu, odbierzemy mu wszelkie orzeczniki, pozostanie puste pojęcie, które jest właściwie tożsame z nicością.

Dialektyka z jednej strony wskazująca duchową drogę wiodącą do wnętrza i odkrywania tam boskiej Jedni, z drugiej strony, na drodze dialektycznej, może prowadzić do sprzeczności, do zaprzeczenia i odmówienia realności tej boskiej rzeczywistości, która staje się tak wyniesiona, tak niewyraźna, że nawet niewyraźność nie wyraża jej niewyraźności. Stajemy wobec tego zupełnie bezradni i możemy poddać się jedynie jakiejś działalności teurgicznej, czyli świętemu misterium.

Teologia negatywna jako mistyka

Na gruncie myśli chrześcijańskiej teologia negatywna czerpała z dwóch źródeł. Były to z jednej strony źródła biblijne, konkretnie tekst „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1, 18), z drugiej – tradycja neoplatońska.

Chciałbym teraz zająć się najbardziej klasycznym przedstawicielem teologii negatywnej, który znany jest pod imieniem Pseudo-Dionizego Areopagity⁹. Stworzył on archetyp mówienia o niepoznawalności Boga, który komentowano następnie poprzez wieki. Podstawowe jego tezy, często powtarzane, przedstawiają twierdzenie, że Bóg jest niedostępny i niepoznawalny w swej najgłębszej istocie. Dionizy jest jednak chrześcijaninem, a więc uznaje autorytet Pisma Świętego. Pismo mówi różne rzeczy o Bogu i Jego działaniu – i mówi to językiem obrazowym, odwołującym się do wyobraźni. Słyszymy, że

⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna*. Listy, tłum. M. Dzielska, przedmowa (bardzo ważna!) ks. T. Stępień, Kraków 1997.



Bóg przemawia, kroczy, objawia się jako wichler, ogień. Tymże językiem obrazowym zajął się Dionizy w traktacie, którego nie znamy – jego ślady zachowały się w pismach. Ten sposób mówienia o Bogu nazywa on „teologią symboliczną”. W owej teologii symbolicznej wyjaśnia obrazowy i symboliczny język Pisma. Zasada wyjaśniania tego języka symbolicznego opiera się na przekonaniu, że w widzialnym świecie można znaleźć ślady niewidzialnego Boga. W całej potędze i pięknie świata kryje się Bóg niewidzialny, który odsłania prawdę rozumu. W tym sensie Dionizy powtarza (stosunkowo późno, bo na przełomie V i VI wieku) to, co już przedtem mówili Filon z Aleksandrii, Orygenes i inni. Teologia symboliczna opisuje przede wszystkim to, co da się uchwycić z poznaniu zmysłowym, interpretowanym symbolicznie, ale trzeba pójść w tym poznawaniu znacznie dalej.

Pseudo-Dionizy Areopagita jest również autorem traktatu *O imionach boskich*. Człowiek nazywa Boga, nadając Mu różne nazwy. Jednak żadna z nich nie może określić Go adekwatnie. W tych nazwach i imionach nadawanych Bogu próbuje Dionizy wprowadzić pewne rozróżnienia. Pierwsze rozróżnienie to imiona jednoczące, a drugie – imiona różnicujące. Pierwsze z nich nie zostały w gruncie rzeczy przez Dionizego rozbudowane. Mówią o Bogu w Trójcy. Pojawia się tu podstawowa trudność intelektualna, na jaką natknął się myśliciel wykształcony prawdopodobnie w Akademii Platńskiej. Zdaniem neoplatoników tym, co największe, najważniejsze i niewyraźne, jest Jednia. Chrześcijanie mówią natomiast o Trójcy. Jak to pogodzić? Dionizy utożsamia Jednię z Bogiem, ale jak Bóg, który jest zupełnie prosty, może stanowić Trójcę Osób? Te imiona – Ojciec, Syn i Duch – to już jest wprowadzenie rozróżnień. Dionizy mówi na ten temat właściwie niewiele, koncentruje się przede wszystkim na tym, co nazywa imionami jednoczącymi. Są to te, które pozwalają o Bogu mówić bez wprowadzania rozróżnień Boskich Osób.

Widać tu bardzo wyraźnie, że Dionizy korzysta z Proklosa i jego *Teologii platońskiej*. Bardzo zdecydowanie podkreśla, że boskość sama w sobie jest absolutnie niepoznawalna i niewyraźna, tak jak Jednia Proklosa. Ale już pierwszy etap tych emanacji, czyli Henady – Jedności, ściśle związane z Jednią – mogą być nazwane. A więc sama



boskość jest czymś wyższym niż obecność. Nie pada tu pojęcie „Henady”, ale pojawiają się nazwy, którymi można obdarzyć Boga, mianowicie: Dobroć, Życie, Mądrość. Dionizy stale podkreśla, że ponad tymi nazwami jest boskość sama, o której można mówić tylko w kategoriach najwyższej negacji. Nie ma żadnej relacji pomiędzy sferą niewyraźności a pochodną od niej, która wyraża się w powyższych nazwach. Na samym szczycie plasuje się niewyraźna boskość, zaraz pod nią nazwy immanentne i poniżej – nazwy relacyjne, czyli takie, które mówią o Bogu odnoszącym się do stworzonej rzeczywistości. Mówimy, że Bóg stanowi przyczynę tego, co jest, że jest Stwórcą. Nie tyle orzekamy o Nim, kim jest, lecz kim jest w relacji do stworzenia. O boskości i nazwach immanentnych mówi teologia apofatyczna, grecki odpowiednik teologii negatywnej. Natomiast o nazwach relacyjnych – teologia katafatyczna.

Za pomocą nazw relacyjnych – katafatycznych – można już coś powiedzieć nie tyle o Bogu jako istocie, ile o Bogu działającym i o Jego działaniu. Istnieją niejasne próby nazwania Boskości samej w sobie: Dobro, Mądrość, Piękno. Nazwy relacyjne mówią już o relacji tej niewyraźnej Boskości do stworzenia. Pada tu termin „stworzenie”,

Dionizy nie uważa za zasadniczy cel doprowadzenia do poznania Boga, ale doprowadzenie do uczestniczenia w Bogu.

natomiast u Proklosa i Plotyna – „emanacja”, czyli „wyłonienie się”. Zasadniczym terminem obecnym przy nazwach relacyjnych jest Opatrzność – po grecku *pronoia*, która pochodzi od słów *pro* – „przed” i *nous* – „intelekt, rozum”. Opatrzność jest więc boskim intelektem, który

uprzedza wszelkie istnienie i nad nim czuwa, sprawując władzę. Widać tu wyraźny wpływ myśli platońskiej: w Opatrzności istnieją prawzory, idee wszystkich bytów. Stąd Boska Opatrzność, która jest zarazem poznaniem i mocą, sprawuje swoją władzę nad wszystkim, co jest, strzegąc tożsamości każdej rzeczy. Charakterystyczne dla próby ontologicznej interpretacji jest nieustanne podkreślanie absolutnej transcendencji Boga, która całkowicie w sensie bytowym i poznawczym przekracza ludzkie możliwości. Boskość w wymiarze transcendencji jest ponad wszelką możliwością orzekania; do tego stopnia, że nie można orzekać o niej nawet istnienia czy nieistnienia. Wątek ten został bardzo dokładnie przejęty od neoplatoników, dokładnie



od Proklosa, którego w związku z tym niektórzy mogli interpretować nie tyle w sensie religijnym, co czysto agnostycznie. Skoro bowiem nie mogę orzekać o tym najwyższym Bycie – jest czy nie jest – w takim razie mogę zawiesić wszelki sąd. Stanowisko agnostyczne jest właśnie zawieszeniem wszelkiego sądu, całkowicie uzasadnionym. Często i Dionizy jest współcześnie w ten sposób odczytywany. Warto jednak pamiętać, że Dionizy nie uważa za zasadniczy cel doprowadzenia do poznania Boga, ale doprowadzenie do uczestniczenia w Bogu. Uczestnictwo zaś prowadzi do zjednoczenia z Tym, którego poznać w żaden sposób nie możemy.

Co w takim razie można zrobić, jeżeli poznanie jest tak kruche, tak odległe od transcendentnego Boga? Dionizy powtarza za innymi mistrzami wschodniego chrześcijaństwa: „wielką jest rzeczą o Bogu mówić, ale większą jest sobie oczyścić dla Boga”. W traktacie *O imionach boskich* Areopagita, idąc śladem Grzegorza z Nyssy, opisuje wstępowanie Boga na górę Synaj, zwracając uwagę, że Mojżesz musiał najpierw siebie oczyścić, aby w ogóle usłyszeć głos trąb i zobaczyć światło. Ale były to tylko znaki, ponieważ poznanie przekracza wszystko. Ta obecność jest ważniejsza od poznania.

Sięgnijmy teraz do jednego z najsłynniejszych tekstów teologicznych chrześcijaństwa – zarówno wschodniego, jak i zachodniego – do *Teologii mistycznej* autorstwa Areopagity. Sama nazwa „mystyka” wzięła się właśnie z tej książki. Tekst ten ma charakter nie tyle dialektycznego dyskursu, ile hymnu pochwalnego.

Pierwszy fragment *Teologii mistycznej* jest właśnie takim hymnem pochwalnym:

Trójco nadsubstancjalna i przenajświętsza, i nieskończenie dobra, przewodniczko chrześcijan w boskiej mądrości, prowadź nas na najwyższy, mistyczny szczyt Pisma, bardziej niż nieznany i wyższy nad światło. Tam proste, czyste i niezmiennie tajemnice teologii kryją się w ciemności przewyższającej światłość, w głębi mistycznej ciszy; tam w niezgłębnym mroku promienieje całkowicie niepoznawalne i niewidzialne to, co jest największą jasnością, nieskończenie napelniając oślepienie intelekty blaskami przekraczającymi każde piękno¹⁰.

¹⁰ Tamże, s. 163.



Mamy tu do czynienia z piękną poezją, ale pełną paradoksów, gdzie największe misteria kryją się wyżej niż światło, czyli w „ciemności niezgłębionego milczenia”. Bardzo ważny zdaje się ów temat milczenia, które nie jest na początku, tylko na końcu słów. Milczenie zapada, kiedy już wszystko zostaje powiedziane i już wiemy, że nie wiemy nic. Ale to następuje na ostatnim etapie.

Tak brzmią słowa mojej modlitwy. Ty zaś, kochany Tymoteuszu, ćwicząc się usilnie w kontemplacjach mistycznych, odrzuć od siebie wszystkie postrzeżenia zmysłowe i intelektualne działania, i całość rzeczy i postrzeganych, i pojmowanych intelektem, i wszystkie niebyty, i wszystkie byty, tak ażebyś w niewiedzy wzniósł się, tak dalece, jak jest to możliwe, do zjednoczenia z tym, co jest ponad wszelką substancją i ponad wszelką wiedzą¹¹.

Zwracam uwagę na element zjednoczenia, czyli uczestnictwa, ale w rzeczywistości absolutnie niewyrażalnej i niedostępnej zarówno językowi, jak i wszelkim naszym pojęciom. Dla tego rodzaju literackiego, jakim są teksty mistyczne w kręgu teologii negatywnej, charakterystyczne jest też to, iż ma on posmak dydaktyczny. To znaczy, że jest nie tyle traktatem teoretycznym, służącym wyjaśnieniu jakiejś rzeczywistości, co raczej rodzajem podręcznika albo przewodnika. Stąd to wezwanie „kochany Tymoteuszu” i polecenie, co adresat ma czynić. Z całej wizji Dionizego wynika więc, że należy odrzucić od siebie wszelkie postrzeżenia zmysłowe i intelektualne. To ważne. Tymoteusz ma wyzbyć się nie tylko tej niepełnej wiedzy, płynącej z poznania zmysłowego, ale musi też oddalić od siebie to, co jest skutkiem poznania czysto intelektualnego. Bóg bowiem nie tylko nie jest poznawalny zmysłami, ale także i pojęcia nie są w stanie Go opisać ani dotknąć.

W drugim rozdziale zatytułowanym *W jaki sposób należy wielbić i jednoczyć się z Tym, który jest przyczyną wszystkiego*, czytamy: „Modlimy się, aby wejść do tej wyższej niż wszelkie światło ciemności, i przez nasz brak widzenia, i przez naszą niewiedzę zobaczyć i poznać Tego, który znajduje się ponad wszelkim oglądaniem i wiedzą i (...) sam w sobie jest niewidzialny i niepoznawalny. My bowiem

¹¹ Tamże.



możemy tylko w zaprzeczeniu wszystkiego zobaczyć i poznać, i ponad bytem uwielbić tę ponadsubstancjalną nadsubstancjalność¹². Zobaczenie jest wyjściem ponad ów brak widzenia. Substancja jest tym, co samoistne w swym istnieniu. Zaś Trójcę Św. sytuuje autor „ponad substancją i ponad boskością”. Cały czas mamy do czynienia z ponadsubstancjalnością, czyli byciem ponad wszystkim, co może być nam tutaj dane do poznania. „Musimy postępować podobnie jak ci, którzy tworząc z naturalnego tworzywa jakiś posąg, usuwają najpierw to wszystko, co zasłania czystość widzenia ukrytej formy, i odsłaniają samym tym jednym, nagłym aktem odrzucenia piękno samo, które było zakryte¹³. Znany nam jest ów pomysł na twórczość, który znalazł odzwierciedlenie również u Michała Anioła. Twierdził on, że rzeźbienie posągu to po prostu odrzucanie tego, co niepotrzebne. Sam posąg istnieje bowiem od początku w bryle marmuru. Odrzucanie jest oczyszczaniem, aby tkwiąca w środku idea mogła się zmaterializować. Wszystko to wyrażone było językiem platońskim. Owo poznanie Boga też jest w gruncie rzeczy nieustannym odrzucaniem; paradoks będzie jednak polegał na tym, że w bryle marmuru znajduje się idea, którą można odnaleźć. Natomiast w przypadku Boga nie ma nawet samej idei.

Otwórzmy teraz rozdział czwarty: *Pozytywna i negatywna teologia*. Na początku Dionizy odwołuje się do traktatu *Zasady teologii*, który nie zachował się w tym *Corpus Dionisiacum*: „W naszych *Zasadach teologii* opiewaliśmy to, co najistotniejsze w teologii pozytywnej” – czyli katefaticznej, która coś mówi o Bogu. Traktat ów ma również charakter pieśni.

Mówiło się w nich o jednej i potrójnej naturze Boskości i dobra i o tym, co oznacza w niej ojcostwo, a co synostwo, i o czym traktuje teologia Ducha Świętego. Mówiliśmy też, w jaki sposób światła, które przebywają w sercu dobroci, wytrysnęły z niematerialnego i niewidzialnego dobra i jak w tym wielkim wylewaniu się światłości trwają zawsze nierozłącznie i współ-wieczycie w dobru, w nim samym i same w sobie, i jedne w drugich. W naszych *Zasadach teologii* rozważaliśmy jeszcze, jak Jezus w swojej nadsubstancjalności stał się bytem praw-

¹² Tamże, s. 166.

¹³ Tamże.



dziwie obdarzonym ludzką naturą, i wiele jeszcze innych kwestii teologicznych, o których mówi Pismo¹⁴.

Historycy i teoretycy filozofii zmagają się z wielkim problemem; na ile Dionizy wikła się w dwóch językach, które są do siebie niesprowadzalne. Język biblijny jest nie tylko obrazowy, ale mówi o czymś, co dla platończyków jest absolutnie nie do przyjęcia, to znaczy o wcieleniu. W jaki sposób boskość mogłaby się związać z materialnym w wymiarze cielesnym człowieczeństwem? W tym sensie, zdaniem historyków filozofii, omawiany myśliciel bardzo trafnie przybrał pseudonim Areopagity, albowiem ów słuchacz św. Pawła jako jedyny z ateńskiego audytorium nie odrzucił Pawła, który mówił o zmartwychwstaniu. A zmartwychwstanie jest pochwałą cielesności, która zostaje uduchowiona, ale nadal pozostaje cielesnością. Dla platończyków, którzy uważali ciało za grób duszy, było to zupełnie nie do pojęcia. Dusza jest nieśmiertelna, to znaczy odwieczna. Dionizy próbuje to połączyć. „W *Imionach Boskich* natomiast mówiliśmy o tym, dlaczego Bóg jest nazywany dobrem i bytem, i życiem, i mądrością, i mocą, i o różnych innych dających się pojąć inteligibilnie imionach boskich”. Ale wszystkie one mówią o relacji pomiędzy Niewyraźalnym, który jednak stworzył świat i coś z Jego boskości odbija się w tym świecie.

W naszej *Teologii symbolicznej* rozważaliśmy imiona boskie, które są zapożyczone od rzeczy zmysłowych dla określenia, czym są boskie postacie i kształty, i członki, i organy, boskie miejsca i ozdoby, gniewliwość i smutki, i złości, pijaństwa i przepicia, przysięgi i złorzeczenia, sny i czuwania, i wszystkie inne święte przedstawienia, za pomocą których symbolicznie przedstawia się Boga.

Wszystko to można było znaleźć w Starym Testamencie.

Sądzę jednak, iż zauważyłeś, że te wymienione przez nas określenia, które zajmują ostatnie miejsce, mają znacznie szerszy zakres niż pierwszoplanowe. Dlatego też z konieczności musieliśmy być bardziej zwięzli w *Zasadach teologii* i w objaśnieniach zawartych w *Imionach Boskich* niż w *Teologii symbolicznej*. Im bardziej bowiem wnosimy się do świata wyższej rzeczywistości, tym bardziej ograniczony staje się nasz język i nasze słowa skracają się dla ściślejzego

¹⁴ Tamże, s. 167.



wyrażenia tego, co inteligibilne (czyli wyrażalne). Tak więc i teraz, gdy zanurzamy się w ciemności ponad intelektem, nie znajdziemy już tam nawet nielicznych słów, lecz całkowity brak i mowy, i pojmowania. W teologii pozytywnej słowo zstępuje z góry w dół – aż do ostatniego pojęcia (najbardziej materialnego), i pomnaża się w miarę schodzenia, i proporcjonalnie do tego się zwielokrotnia. Tutaj natomiast, gdy wstępujemy od tego, co powyżej, do tego, co wznosi się ponad wszystkim, słowo pomniejsza się w miarę wstępowania, aby u kresu całkowicie zamilknąć i w pełni zjednoczyć się z Niewysłowionym¹⁵.

Mamy znów do czynienia ze starą platońską zasadą, że byt im prostszy, tym doskonalszy. Ale jeżeli prosty, to tym trudniej wyrazić go słowem i opisać. Nasz język przystosowany jest bowiem do opisu materialnych treści zjawisk, które jawią się nam w formie zmysłowej.

Lecz zapytasz mnie pewnie, dlaczego zaprzeczając rzeczom boskim, zaczynamy od bytów najpośledniejszych, a orzekając pozytywnie – od bytów najważniejszych. Dzieje się tak dlatego, że orzekając o tym, co jest ponad wszelkim twierdzeniem, musimy najpierw orzec to wszystko, co jest bardziej do Niego podobne, a zaprzeczając temu, co jest ponad wszelkim zaprzeczeniem, musimy najpierw zaprzeczyć temu, co jest najbardziej do Niego niepodobne. Czyż bowiem Bóg nie jest bardziej życiem i dobrocią niż powietrzem i kamieniem? Czy nie należy najpierw powiedzieć, że nie upija się i nie gniewa, niż to, że nie można Go ani nazwać, ani pojąć?¹⁶

Rozdział piąty nosi tytuł: *Najwyższa przyczyna wszystkiego, co inteligibilne (czyli co jest przedmiotem poznania rozumowego), jest niczym z tego, co inteligibilne.*

Wznosząc się coraz wyżej, mówimy, że Bóg nie jest ani duszą, ani intelektem, ani wyobrażeniem, ani mniemaniem, ani rozumem, ani pojmowaniem, ani słowem i pojmowaniem; nie może być nazwany ani pojęty; nie jest ani liczbą, ani porządkiem, ani wielkością, ani małością, ani równością, ani nierównością, ani podobieństwem, ani niepodobieństwem; nie jest bez ruchu ani w ruchu, ani nie odpoczywa, nie posiada mocy i nie jest ani mocą, ani światłem, nie żyje ani nie jest życiem; nie jest substancją ani wiecznością, ani czasem; nie można Go objąć ani intelektem, ani wiedzą; nie jest ani prawdą, ani królem, ani mądrością, ani jednym, ani jednością, ani Boskością, ani dobrocią, ani duchem (o ile znamy ducha), ani synostwem, ani ojcostwem, ani niczym innym, co jest nam znane, lub jakimś innym bytem; nie jest też niczym z niebytu ani czymś z bytu...¹⁷.

¹⁵ Tamże, s. 168.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 170.



Ów rozdział jest nie tyle dialektyką, rozumowaniem prowadzącym do jakiegoś wniosku, lecz pobożnym hymnem, który przez mnożenie paradoksów próbuje ukierunkować i wyrazić to, co jest absolutnie niewyraźne.

Bóg jest całkowicie ponad bytem. Nie jest On także Boskością. | Bóg jest całkowicie ponad bytem. Pada tu stwierdzenie, że nie jest On także Boskością.

Dla Mistra Eckharta będzie to okazją do wprowadzenia bardzo kontrowersyjnego rozróżnienia, które stało się jedną z przyczyn postawienia mu zarzutów ze strony władz kościelnych, że czym innym jest *Gott* – Bóg, a czym innym *Gottheit* – Boskość – absolutnie niewyraźna, istniejąca ponad bytem. Czytając ów rozdział, zamykający *Teologię mistyczną*, możemy się domyślać, że jest ona ponad tym wszystkim, ponad zakresem czegokolwiek. Nie ma bowiem szerszego pojęcia niż pojęcie bytu. Kołakowski słusznie zauważa, że główne dzieło Sartre’a *Byt i nicność* jest najbardziej obszernym tytułem, jakie można wymyślić, bo nie może już istnieć nic innego poza bytem i nicością. Dionizy Areopagita powiedziałby, że może, ale dotrzeć tam trzeba, rezygnując z poznania. Ponad bytem i niebytem sytuuje się ten Niepoznawalny.

...jest niepoznawalny, jaki jest, przez byty i nie zna bytów, takimi, jakie są: nie istnieje ani słowo, ani imię, ani wiedza o Nim, nie jest ani ciemnością, ani światłością, ani błędem, ani prawdą; nie można o Nim niczego zaprzeczać ani nic pewnego twierdzić, bo twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, nic o Nim ani nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy.

Zaprzeczając rzeczom niższego rzędu, mówimy na przykład, że Bóg jest niematerialny, że istnieje ponad czasem, jest nieskończony. Ale są to tylko nazwy relacyjne, które funkcjonują o tyle, o ile odnoszą się do całej rzeczywistości. „Ta najdoskonalsza i jedyna Przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim twierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem; wyższa nad to wszystko, całkowicie niezależna od tego wszystkiego i przekraczająca wszystko”.

Cały piąty rozdział *Teologii mistycznej* stanowi najbardziej wyrazisty manifest teologii negatywnej i wielokrotnie wszyscy będą do niego wracać: mówi się, że od Dionizego przez całe średniowiecze po Jana od Krzyża, a współcześnie po Edytę Stein, wszyscy mistycy w gruncie rzeczy komentują dzieło Pseudo-Dionizego.



Oprócz traktatów *O imionach Boskich* oraz *Teologia negatywna* zachowały się bardzo interesujące listy, które przybliżają pewne myśli Areopagity. Pierwszy z nich adresowany jest do Gajusa, mnicha:

Ciemność niknie w światłości tym bardziej, im bardziej zwiększa się ilość światła. Niewiedza niknie w wiedzy tym bardziej, im bardziej rozległa jest wiedza. Nie możesz jednak tego zrozumieć w sensie braku, ale w sposób nadrzędny przyjmując, jako prawdę wyższą ponad wszelką prawdę, że niewiedza w odniesieniu do Boga pozostaje zakryta dla tych, którzy dostrzegają tylko światło bytu i posiadają wiedzę o bytach, ponieważ boska ciemność, przewyższająca światło, jest niedostępna dla wszelkiego światła i zakryta dla każdej wiedzy. I jeżeli ktoś, oglądając Boga, twierdzi, że rozumie, co widzi, to wcale nie oglądał Boga samego, lecz tylko jakieś byty dzięki Niemu istniejące, i dające się poznać. On sam bowiem osadzony ponad wszelkim intelektem i substancją, całkowicie niepoznawalny i nie istniejący i jest nadsubstancjalnie, i daje się poznać ponad intelektem. I ta całkowita i absolutna niewiedza jest wiedzą o Tym, który przekracza wszystko, co daje się poznać¹⁸.

A oto fragment drugiego listu:

Jakim sposobem Ten, który jest ponad wszystkim, przewyższa również i zasadę Boskości, i zasadę Dobra? Jest to możliwe, jeżeli zrozumiesz Boskość i Dobroć jako sam wytwór tego daru, który czyni Dobro i Boskość, i owo nie dające się naśladować naśladownictwo Tego, który jest ponad Bogiem i ponad Dobrem i dzięki któremu i my stajemy się boscy i dobrzy. I jeżeli rzeczywiście w tym leży przyczyna ubóstwienia i wypełnienia dobrem tych, którzy stali się i boscy, i dobrzy, to wtedy Ten, który jest ponad wszelką zasadą, przekracza to, co nazywa się Boskością i Dobrocią, jako sama zasada i Boskości, i Dobroci; i nie dając się ani naśladować, ani pojąć, wykracza On również poza każde naśladownictwo i każde pojmowanie, i poza wszystkich, którzy Go naśladowują i w Nim uczestniczą¹⁹.

Pierwszym imieniem Jedni było Dobro, podobnie twierdzi Proklos. Przez cały czas przewija się tu element dialektyczny, który niewątpliwie występuje w tych niesłychanie wzniosłych i bardzo poetyckich hymnach. Uczestnictwo jest zasadniczym celem, a sens mówienia i pisania polega na wskazaniu drogi nie tyle do poznania, ile do zjednoczenia, czyli do uczestnictwa. Jeżeli Boskość i Dobroć ukazują się, to po, by zaprosić do uczestniczenia. Nie możemy pojąć czym jest Boskość i Dobroć, ale możemy naśladować i uczestniczyć.

¹⁸ Tamże, s. 173.

¹⁹ Tamże, s. 174.



W liście trzecim do Gajusa podkreślone zostaje słowo „nagle”. Zwraca się uwagę, iż słowo to oznacza pewien przełom w procesie poznawania. I dlatego komentatorzy zestawiają bardzo często owo „nagle” z trzeciego listu Areopagity z fragmentem *Uczty* Platona, gdzie również to słowo występuje. Fragment ów opisuje wstępowanie Erosa na kolejne stopnie. „I nagle mu się cud odsłania; piękno samo w sobie” (*Uczta*, 210e). W tym sensie Dionizy Areopagita jest niewątpliwie uczniem Platona, bowiem u Platona też ostatecznie chodziło o to, aby nie tylko dojść do teoretycznego poznania pewnej struktury rzeczywistości, lecz aby ją ujrzeć. I to widzenie staje się n a g l e ś w i e t l i s t e i czytelne.

O. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP, ur. 1937, filozof i historyk sztuki, prof. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Religii na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie, przewodniczący Rady Programowej Instytutu Myśli Józefa Tischnera. Ostatnio opublikował: *Filozofia dialogu* (2005).

W ostatnim numerze
„Midrasza”

Pokolenie Solidarności

Michel Wiewiorka
Od Zjazdu Solidarności
do sprawy Jurczyka

Z Ludwiką Wujec rozmawia Ewa Koźmińska-Frejłak
Historii nie da się zakłamać...

Z Piotrem Matywieckim rozmawia Ewa Koźmińska-Frejłak
Spójrzeć sobie w twarz...

Z Anną Bikont rozmawia Katarzyna Jutkiewicz-Kubiak
Było warto, mimo wszystko

Konstanty Gebert
Karnawał

Midrasz
PISMO ŻYDOWSKIE

№ 5 (100)
maj 2008
8,00 zł
(z 10 zł PL VAT)
ISSN 1643-1012
CODEN MIDRPL 4

WOLNOŚĆ
RÓWNOŚĆ
BRATERSTWO?

My z Solidarności

MAREK BARTELIK
Artystki z Jung Młysz
GABRIELE MARKUS
Opowiadania

Redakcja Midrasza 00-104 Warszawa, ul. Twarda 6
tel.: (+48 22) 654 64 24, faks (+48 22) 654 31 56
e-mail: midrasz@midrasz.pl, prenumerata@midrasz.pl
www.midrasz.pl



Anna Głąb

Ostryga i łaska

Rzecz o Hannie Malewskiej

Trudno pisać o kimś, kto z pewnym zakłopotaniem przyjmował zainteresowanie swoją osobą. Kto przez cały czas się ukrywał. Kto nie zatrzymywał nic dla siebie. Kto na pierwszym miejscu stawiał te zwycięstwa, które znane będą dopiero po przejściu na Drugą Stronę. Kto zacierał po sobie ślady.

Próbuję ją sobie wyobrazić. Patrę na jej fotografię. Tajemnicza Pani. Jest jakby dramatycznie nieobecna. Wpatrzona w jeden punkt, którym nie jest własne „ja”, lecz rzeczywistość. Tak, widzi „jasno kierunek”¹. Kontemplatyczka wyćwiczona na Mertonie. Ostrożna i powściągliwa, ale nie oschła. Zamyślona, zatroskana. Może trochę roztargniona? Smutna? Nie... Wyobrażam sobie, jak odwraca wzrok – jakby wróciła z dalekiej podróży – i spogląda na mnie. Nieśmiało i dyskretnie. Uważnie i ciepło – iskierki radości spokojnie tlą się w jej oczach. Zdradzają duże poczucie humoru. Zaabsorbowanie sobą nie

¹ *Listy Hanny Malewskiej do s. Teresy Landy (Wybór z lat 1951-1956)*, „Znak”, 1995, nr 478, s. 70.



jest w jej stylu. Zaabsorbowana może być tylko drugim człowiekiem i całą resztą świata. Czuję, że słuchanie innych sprawia jej przyjemność. Jest taka nadzwyczajnie zwyczajna! A jej surowa samotność nie stawia przeszkód ani sztucznych barier, choć trochę onieśmiela. W jej oczach odczytuję zaproszenie. Na lampkę wina i ciastko. Na brydża. Do zatopienia się w przytulny fotel dla gości w jej ascetycznym sublokatorskim mieszkaniu – przypominającym celę zakonną – które istnieje już tylko we wspomnieniach tych, co ją znali. Do przyniesienia nowej porcji angielskich kryminałów i wieści ze świata. Do szukania w jej tekstach i powieściach tego, co – choć zmieniły się czasy i pokolenia – ponadczasowe, co było jej intelektualnym i etycznym *credo*, które i dziś przyjąć można za swój kompas.

„Przez rozdarcie skały widać święte i rzeczywiste”²

Jej najbliżsi współpracownicy z okresu, gdy kierowała miesięcznikiem, między innymi Halina Bortnowska, tak naprawdę nie bardzo wiedzieli, jaka ona jest. Malewska miała własne życie, które było dla innych tajemnicą. Życie z Bogiem, jakie prowadziła, nie było tym, o czym chciałyby mówić. Chciała to mieć dla siebie. Była niesłychanie dyskretna na temat swojej przeszłości, innych osób. Trudno o tym pisać, ale wielu z tych, którzy ją znali – ksiądz Jan Twardowski, Jadwiga Żylińska, Andrzej Sulikowski – uważa, że szła drogą świętości. Choć fakty z jej życia potwierdzają to przypuszczenie, ona sama na pewno przyjęłaby taką ocenę ze zdziwieniem i stanowczo by ją odrzuciła. Jej listy do s. Teresy Landy z Lasek, z którą łączyła ją wielka ewangeliczna przyjaźń, są świadectwem tego, ile kosztowało ją życie. Już „same nawet bazgroły mówią o upadku ducha”, pisała do niej z humorem. Zarzucała sobie „skłonność do pośpiechu i gorączki”. Martwiło ją „uczucie niebezpiecznego »sobiepaństwa« duchowego” i „wieczne »ogony« z dnia na dzień – jeśli nie z tygodnia na tydzień”. O s. Teresie i ks. Tadeuszu Fedorowiczu twierdziła: mają „misję nie-

² Hanna Malewska, *Labirynt. LLW, czyli co się może wydarzyć jutro*, Kraków 1970, s. 188.



wdzięczną – uporządkowania mnie i zaprowadzenia we mnie *labor oboedientiae*, bez którego wszystko mało warte”, „bo mnie obsiadła znowu »*fascinatio nugacitatis*« [urzeczenie błahostkami], głównie w postaci uprzykrzonych kłopotów, co głupich irytacji, których wartość moralno-intelektualną widzę, ale wciąż im ulegam”. Czasami kapitulowała z humorem: „Nie sprawuję się dobrze pod żadnym prawie względem. Głowa na darmo uchodzi za ważny organ, a to-mizm na pewno ma rację, podkreślając uzależnienie ducha od materii (...). Tyle moich rówieśnic, nawet starszych, ma nadal młodzieńcze siły! A ja tak często jestem kompletnie do niczego”. „Wszystkie stare wady bujają, a poza tym zaczynają kwitnąć jeszcze nowe, a raczej przytajone”, „Ciągłe nie mam ani trochę miłości »cierplivej, łaskawej, nie szukającej swego« – *unum necessarium*. Ciągłe mam w sobie ten »łańcuch« Izajasza, który nie pozwala światłu wejść i ogrodowi zakwitnąć”. „Jestem ostrygą, której tak trudno coś dać”.

Jej życie, aby być prostym jednoznacznym TAK, musiało być wpięciem zmaganiem się z samą sobą, syzyfowym wspinaniem się pod górę. Malewska jednak miała świadomość tego, że nie jest w tym sama, że „Bóg jest – i że to wystarcza”. Jak wspomina inna jej przyjaciółka, Jadwiga Żylińska, jej ulubioną świętą była Teresa z Lisieux, za którą powtarzała często: „*tout est grâce*” – „wszystko jest łaską”. Zdawała sobie jednak doskonale sprawę z tego, że nie wszystko można wypracować. Jak zauważyła Halina Bortnowska, Malewska nie liczyła na to, że się pozbędzie „małpy w sobie”. Już nawet jej ojciec chrzestny, biskup sandomierski Marian Ryx, uważał, iż opętanie „małpą” nie poddaje się kuracji, nie zawstydzą, a utwierdza raczej w sobie. Czym była owa małpa?

Było to stworzenie wcale nie zabawne, o rozpaczliwych, blisko osadzonych oczkach, już jakby niezwierzęcych, ale też nie-do-ludzkich (...). Humorystycznie smutne i zajęte bieganiem w kółko, przytwierdzone jakby łańcuszkiem do cudzych spojrzeń i sądów, a zarazem niezdolne do spokojnego współżycia, zawsze snujące w sobie idiotyczny monolog lub pełen złości dialog, zawstydzające próżne i chciwe potwierdzenia swej wartości, a z tego powodu przestraszone i agresywne³.

³ Hanna Malewska, *Apokryf rodzinny*, wstęp i opracowanie Andrzej Sulikowski, Kraków 1997, s. 196.



Biskup Ryx szybko zdał sobie sprawę z tego, iż takie nie-do-ludzkie stworzenie nosi w sobie także on. Czy się tym zmartwił?

Tak czy owak odkrycie małpy, lub nawet większej ilości tych stworzeń, z miejsca podziało nań wyzwalająco: kto dostrzega i lojalnie uznaje w sobie ich nieustanną działalność, nie może ubiegać się o rangę harmonijnego mędrca ani niezawodnego angielskiego czy innego dżentelmena. Domyśla się też bez trudu, że i inni mają swoje małpy, które niełatwo im czy to ucywilizować, czy zamknąć na klucz. I należy unikać małpich zatargów, które prowadzą nieraz do strasznych i najzupełniej ludzkich katastrof⁴.

W swoim usiłowaniu przewycięzania egocentryzmu i uwadze skierowanej na rzeczywistość przypomina Simone Weil, którą czytała jako „odkrywcę i wyraziiciela rzeczy najistotniejszych”⁵. Jednak prawdopodobnie – jak Józef Czapski – nie zgodziłaby się na jej sposób mówienia o wyobraźni, która, według Weil, „pracuje stale nad zatykaniem wszelkich szczelin, którymi mogłaby przeniknąć łaska. Wyobraźnia wypełniająca pustkę jest do rdzenia kłamliwa”⁶. Sztuka zatem wypełnia pustkę, którą powinien zapełnić tylko Bóg i Jego łaska, dlatego jest zajęciem dla osób próżnych. Tylko ci, którzy akceptują w sobie pustkę, wchodzą w wymiar nadprzyrodzoności życia. Tymczasem dla Malewskiej sztuka nie była niebezpiecznym terytorium, z którego należy się wycofać, wręcz przeciwnie, pisanie było dla niej czynnością szczęśliwą i „skrajnie anty-egocentryczną”⁷. Pomagało złapać dystans wobec siebie i rzeczywistości, a także odnaleźć się w świecie. Dzięki niemu stawała się bardziej sprawiedliwa, pozbawiona złudzeń, obiektywna:

Obiektywizm, także mieszczący w sobie jeszcze całą skalę stopni; od skromnej reakcji zdrowego rozsądku i uczciwości przeciw zaślepieniu – aż do tego kompletnie oczyszczonego punktu widzenia, który otwiera perspektywę na całość spraw, z wszystkimi jej powiązaniem, z poprawną proporcją rzeczy wielkich i małych, istotnych i przypadkowych, z własnym „ja” umieszczonym na takiej samej dokładnie szali, jak „ja” każdego innego człowieka⁸.

⁴ Tamże, s. 196.

⁵ Halina Bortnowska, *O Hannie Malewskiej*, „Znak”, 1986, nr 379, s. 39.

⁶ Simone Weil, *Wybór pism*, przekład i opracowanie Czesław Miłosz, Kraków 1991, s. 134. Zob. również: Adam Zagajewski, *Obrona żarliwości*, Kraków 2002, s. 87–88.

⁷ Halina Bortnowska, *O Hannie Malewskiej*, dz. cyt., s. 36.

⁸ Hanna Malewska, *O odpowiedzialności i inne szkice. Wybór publicystyki (1945–1976)*, Kraków 1981, s. 113.



W notatkach opublikowanych po jej śmierci – stanowiących swoisty „dziennik duszy” Malewskiej – znajdujemy wiele tropów wskazujących na to, jak wysokie poprzeczki stawiała swojemu życiu duchowemu: „Co robić? Kazanie na Górze”, „Trwać u stóp Ukrzyżowanego – nigdy daleko, a codziennie wracać”⁹. Jej chrześcijaństwo poraża czystym ewangelizmem, poczuciem „z o b o w i ą z a n i a B o g u za wszystko: pozycja naturalna d o o d d a w a n i a”, nietargowania się z Bogiem, troską, by „nie być zmartwiałą komórką bez przepływu”, by „być tym stworzeniem, które jakoś przed Panem robi swoje nadal, swoje pocziwe sztuczki jak pies”, aby „być człowiekiem – być chrześcijańskim człowiekiem – uwolnionym, otwartym. Żeby nawet »pory« otwarte były – otwierały się. Na osmożę, dawanie i branie, wspólnotę. Żywych, umierających – biec ku

Uważała, że jedyne, co powinno nas gniewać (tak jak gniewało Chrystusa), to „ostre sądenie, pycha, zamykanie drzwi, gorszenie”.

nim, cały Kościół Świętych”, by nic nie przylaszczać sobie, nic nie mieć i nie pragnąć mieć nic własnego – aż do granic możliwości. Czy taka postawa oznacza nienawiść siebie? Bortnowska pisze, że takie określenie byłoby przesadą. Malewska powiedziałaby raczej, że wstawianie siebie na miejsce tego, przez co przemawia Bóg, to nietakt, głupota, przejaw złego gustu¹⁰.

Na mocy wolności od siebie, którą nazywała błogosławioną, starała się nigdy nie dziwić grzesznikom – uważała, że jedyne, co powinno nas gniewać (tak jak gniewało Chrystusa), to „ostre sądenie, pycha, zamykanie drzwi, gorszenie”¹¹. Odpuszczać winy już naprzód, żyjąc ze świadomością, że „nikt nie może naprawdę skrzywdzić nas ani obrazić – to zwyczajstwo – i jaki spokój!”.

Ja mam być tym „przeciwiałem”, które biegnie do cierpiącej komórki w cieple, ja tym razem mam pomóc. I w ogóle patrzeć, co komu dać, nawet gdy się nie jest bogatym. Jedyne pokój – opróżnić ręce, oddawać Bogu wszystkie godziny, spokojnie. Przyjąć Miłość – jakkolwiek do nieczystego serca, ugościć ją w swoim ubóstwie i cieszyć się nią pokornie¹².

⁹ Hanna Malewska, *Z notatek*, „Znak”, 1986, nr 379, s. 10.

¹⁰ Halina Bortnowska, *O Hannie Malewskiej*, dz. cyt., s. 37.

¹¹ Hanna Malewska, *Z notatek*, dz. cyt., s. 11.

¹² Tamże, s. 12.



Jej życie rozpięte było między udzielaniem pomocy i nastawieniem na drugiego konkretnego człowieka: pijaczkę, której dawała jedzenie i pieniądze, nie zastanawiając się nad tym, na co ta je przeznaczy¹³, kobietę, której zanosila wiadro z węglem, na chłopaka, który stracił pracę i groziła mu eksmisja, ciężko upośledzoną Janinę Hertz, u której spędzała popołudnia, by spisywać jej często trudne do zrozumienia słowa¹⁴, a troską o czytelników miesięcznika „Znak”, wyrażającą się w tzw. refleksie znakowym, by nie przegapić wartościowego dla czytelnika tekstu (tak było np. z *Posiewem kontemplacji* Tomasza Mertona. Malewska uważała, że „to wspaniała rzecz i trzeba ją jak najprędzej dać ludziom”).

Przez te działania, swoistego rodzaju religijność myślącą i czynną, przeświecało nieustanne pragnienie, aby – jak pisała do s. Teresy – „Pan Bóg nie był rozdziałem z własnej książki, ale odwrotnie: własna książka jakimś odcinkiem Bożego pisania – tego »krzywego« oczywiście w tym wypadku, bo naszą ręką”. Często wspomina w listach powiedzenie Thibona, iż ludzie współcześni nie potrzebują dziś włosiennicy, bo narzędziem umartwień i znęcania się nad nimi są ich własne nerwy. Gdzie szukała pomocy?

A myśl o Krzyżu tak właśnie mi potrzebna! Na pewno trzeba na modlitwie szukać nie tylko „odejścia” w chwalebne tajemnice Boże, choć to bardziej nęcące i łatwiejsze, ale też i przetrawiania, prześwietlania codziennego krzyża. Mój jest bardzo przyziemny i niepiękny: własne nerwy (...). Ale i z tym trzeba coś zrobić – choć graniczy to ze zwykłą patologią – żeby nie zatruwać się paskudną, malutką, z własnych źródeł złością. To, że ona na ogół nurtuje tylko wewnątrz, nie znaczy przecież, żeby nie robiła spustoszeń – no i nie odbijała się w końcu w postępowaniu. (...) A jeśli Bóg cudownie oczyści „*apex mentis*” [„ostrze myśli”], no to wtedy ten rodzaj Krzyża może mieć wszelkie zalety – tym przynajmniej trudno się chlubić osobiście! Więc, jak to zwykle z nami bywa, wiem dobrze, co trzeba – ale to nie zmienia wartości zwykłych godzin (*Listy...*, s. 73).

W odpowiedzi na ankietę „Znaku” zatytułowaną *Moje chrześcijaństwo dawniej i dziś* Malewska pisze, że z biegiem lat ukazuje jej

¹³ Tomasz Fiałkowski wspomina, że kiedyś pewna działaczka KIK-u zrobiła Malewskiej awanturę z tego powodu. Malewska odpowiedziała jej wtedy: „Gdyby pani miała takie życie jak ona, też zostałaby pani pijaczką”.

¹⁴ Pisze o tym sama Janina Hertz, *Wspomnienie o Hannie Malewskiej*, „Znak”, 1983, nr 344, s. 1190.



się ono „jako coraz bogatsze – wszechobejmujące – a własne niedorastanie do niego coraz widoczniejsze”¹⁵. Zaskakuje nowość tego, co wcześniej uznawała za znane. Bo „chrześcijańskie życie wewnętrzne to (...) domena »niespodziewanego«, bo jego źródłem jest Niepojęty, Niezglębiony i zawsze Nowy”. Píše o tym, jak bardzo zmieniła swoją perspektywę widzenia Kościoła w dziejach. Choć miała wykształcenie historyczne, dotąd nie patrzyła na Kościół i chrześcijaństwo przez pryzmat historycznych procesów. Katolicyzm jej młodości podbudowany był jego statyczną wizją, w której „wszystko jak w systemie słonecznym ma ustalone, i to wysoko nad nami, orbity”. Z biegiem lat wizja ta zmieniła się na bardziej dynamiczną, podatną na nieprzewidzianą ewolucję zharmonizowaną jednak z tajemnicą potęgi Boga. Niewyczerpane bogactwo chrześcijaństwa wiąże z naturalnym, wpisanym w ludzką kondycję niedorastaniem do jego „ogromu”. Warto tu również zauważyć, że Malewska marzyła o napisaniu utworu na temat tajemnic Królestwa, którego jednym z wcielenń miał być Kościół. Notatki opatrywała kryptonimem „Hipo”. Andrzej Sulikowski uważa, iż skrót ten odsyła do Kiplingowskiego hipopotama, który ma być metaforą Kościoła zanurzonego w wartki nurt historii¹⁶.

„Czas neutracony”

O tym, że była kapitanem Armii Krajowej, kierowniczką Biura Szyfrów Zagranicznych w Wydziale Łączności Konspiracyjnej Komendy Głównej Związku Walki Zbrojnej, a potem Armii Krajowej, wielu – jak choćby Jerzy Turowicz – dowiedziało się dopiero po jej śmierci. Nigdy się do tego nie przyznawała. Uważała, że nie powinna, dopóki czyjaś wiedza o tym mogłaby przyczynić się do czyjegós cierpienia. Praca konspiracyjna polegająca na szyfrowaniu wiadomości przesyłanych do Londynu wymagała niesłychanej odwagi. Przez jej ręce przechodziły najtajniejsze depesze między Warszawą a Pary-

¹⁵ Hanna Malewska, *Moje chrześcijaństwo dawniej i dziś*, „Znak”, 1976, nr 263, s. 621.

¹⁶ Andrzej Sulikowski, *Soliloquia Hanny Malewskiej*, „Znak”, 1986, nr 379, s. 21.



żem, Angers i Londynem¹⁷. Atmosferę psychiczną okupacji dobrze oddaje opowiadanie Malewskiej pod tytułem *Czyste mieszkanie*, przechowywane w Bibliotece Jagiellońskiej, do dziś nieopublikowane. Szyfrując wiadomości, Malewska i jej współpracownicy musiały co jakiś czas zmieniać miejsce pobytu. Właśnie takie mieszkanie, które było jeszcze poza zasięgiem podejrzeń gestapo, nazywano czystym. Właśnie w takim mieszkaniu zamykały się i pracowały od rana do wieczora. Zdawały sobie sprawę z tego, że w każdej chwili mogło wkroczyć tam gestapo. Andrzej Sulikowski zapamiętał, że mówiła mu o niesłychanym wyczerpaniu nerwowym, jakiego w tym czasie doświadczyła, starała się wtedy utrzymać na powierzchni, zarabiać, ale były okresy, w których głodowała. Były to dla niej bardzo męczące emocje, bo o konspiracji nie wiedziała nawet matka. Potrzebowała w tym czasie czegoś pozytywnego – wykorzystywała chwile przejazdu z jednego krańca Warszawy na drugi na pisanie: na kolanie w tramwaju powstało *Żniwo na sierpie* – według Józefa Ferta najgłębsza i najlepsza rzecz o Norwidzie. Skończyła ją niemal przed samym Powstaniem. „Dziś wydaje mi się to prawie niepodobieństwem. Ale wtedy przeżywałam jakąś niezwykłą konieczność pisania”, mówiła w rozmowie z Ryszardem Reiffem¹⁸.

Suknia z MHD i charakter

W przeprowadzonym przez Stefanię Podhorską-Okołów wywiadzie w związku z nagrodzeniem w 1937 roku jednej z pierwszych powieści Malewskiej, *Żelaznej korony*, zachował się literacki portret młodziutkiej pisarki:

Te oczy i ta twarz są na wskroś dziewczęce, w tym dawnym, najlepszym tego słowa znaczeniu. Biję z nich szczerłość, uczciwość, zapał. Ani krzty zakłamania lub pozy (...). Dorodna postawa, strzelista a zarazem mocna budowa, czoło otwarte, głowa na giętkiej szyi dobrze osadzona w spadzistych ramio-

¹⁷ Zob. Władysław Bartoszewski, *Moja Malewska*, w: *Świadkowie duchowego piękna. Hanna Malewska (1911–1983)*, red. ks. Alfred Wierzbicki, Lublin 2003, s. 54.

¹⁸ Cytuję za: Andrzej Sulikowski, *Ujrzeć historię sprawiedliwie. 50 lat pisarstwa Hanny Malewskiej*, „Znak”, 1981, nr 327, s. 1246.



nach. Kolor włosów? Coś pośredniego między pszenicą a hreczką. Oczy, jak widnokrąg polny, mieniące się opalem i błękitem. Zarys ust niepodkreślony karminem (...). Ta młoda osoba jest psychicznie dojrzała, nie dojrzałością doświadczenia, ale zasad. Stać ją na własny światopogląd, na wyraźny pion. Wie, czego chce, i do celu dąży wytrwale¹⁹.

Z tego opisu dziewczęcej urody Malewskiej nie wynika wcale, że – jak pisze Sulikowski – była ona „niewiastą mężną”, z charakterem i często męskim sądem o wielu sprawach²⁰. Żylińska mówi, że Malewska tak naprawdę przede wszystkim czuła się człowiekiem, że nie doceniała możliwości kobiecych. Czy był w jej życiu jakiś mężczyzna, któremu – jak Marynia z *Apokryfu*... Januszowi – mogła powiedzieć: „wierzę we wszystko”? Krystyna Poborska, kuzynka Malewskiej, wspomina, iż powiedziała jej kiedyś, że tylko raz w życiu spotkała mężczyznę, który mógłby namówić ją do małżeństwa²¹. Ze wspomnień Żylińskiej i Sulikowskiego wynika, iż przed wojną lub w pierwszych latach okupacji musiała zostać bardzo zraniona w swojej kobiecości. Jej zaufanie zostało nadużyte w sposób tak bolesny, że nie ponawiała już nigdy potem prób kontaktu tego rodzaju. Jak mówi Tomasz Fiałkowski, przypominała w tym inną polską damę intelektu, Karolinę Lanckorońską, której jedynym mężczyzną życia mógł być tylko Karol Burkhardt.

Mężczyźni stanowili jednak element świata wytwarzanego przez jej książki. Wiedziała o nich wszystko. O miłości umiała pisać także w wymiarze erotycznym. Jej książki zawierają wspaniałe jej opisy, z niewiarygodną znajomością psychiki męskiej, zdradzającą jej niesłyszana empatię i przenikliwość. Miłość Marii i Janusza w *Apokryfie rodzinnym* to prawdopodobnie najpiękniejsza karta liryczna w twórczości Malewskiej, uważa Jacek Woźniakowski²².

¹⁹ Stefania Podhorska-Okołów, *Od Platona do Tycjana*, „Bluszcz”, 1936, nr 24, cytuję za: Andrzej Sulikowski, *Etos klerka w życiu i pismach Hanny Malewskiej*, w: *Świadkowie duchowego piękna...*, dz. cyt., s. 19; Andrzej Sulikowski, *Ujrzeć historię sprawiedliwie...*, „Znak”, dz. cyt., s. 1245.

²⁰ Andrzej Sulikowski, *Etos klerka w życiu i pismach Hanny Malewskiej*, dz. cyt., s. 18–19.

²¹ *Ludzie, książki, zdarzenia. Z Krystyną Poborską o Hannie Malewskiej rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, „Znak”, 2003, nr 573, s. 69.

²² Jacek Woźniakowski, *Zapiski na marginesach*, „Znak”, 1965, nr 131, s. 681.



Malewska nie dbała o siebie. Była nawet w jakiś sposób nieporadna życiowo. Według relacji Żylińskiej, nosiła suknie z MHD i nie miała nawet rannych pantofli, dopóki mama wreszcie jej ich nie kupiła. Halina Bortnowska była kiedyś świadkiem tego, jak w nadmorskim Sobieszewie Malewska chciała zagotować mleko za pomocą... grzałki elektrycznej.

Na „wyspie szczęśliwości”

„Znak” był dla niej – jak pisze Halina Bortnowska – p o w i n n o ś c i ą ciągłego odkrywania i udostępniania czytelnikom takich tekstów, przez które odsłania się prawda, choćby jej fragment²³. Formacja Malewskiej była formacją na najwyższym poziomie. Wszystkie teksty, które przychodziły do miesięcznika, czytała od początku do końca, nawet dzieła oczywistych szaleńców. To była jej zasada etyczna: każdy autor zasługuje na to, by zostać przeczytanym. Każdy numer „Znaku” był całkowicie jej dziełem, jednak nie poprzez własne pisanie, lecz przez redagowanie. Była wszechobecna w każdym artykule, choć w miesięczniku było niewiele jej tekstów. „Cokolwiek myśmy robili – mówi Bortnowska – Malewska robiła to jeszcze raz. Choć poprawialiśmy teksty, ona też wszystkie poprawiała. Nie pamiętam, żeby z czymś zawaliła. Wszystko było przez nią zrobione na czas, to myśmy czasem hamowali jakąś robotę. Była jak solaryjski Ocean z powieści Lema, w którym wszystko się odbija, który wchłania astronautów usiłujących na jakiejś orbicie wokół niego się obracać, nie wiedząc jednocześnie, czy nie są jego tworem...”²⁴. Czy nie było to uciążliwe? „Chyba jednak nie – odpowiada Bortnowska. – To, co wynikało z tej symbiozy, było bardziej wartościowe niż to, co sami chcielibyśmy zrobić. Mieliśmy tego świadomość”.

²³ Halina Bortnowska, *O Hannie Malewskiej*, dz. cyt., s. 38.

²⁴ Zob. również: *Człowiek, dzieło, tajemnica. O Hannie Malewskiej w 20. rocznicę jej śmierci z Haliną Bortnowską rozmawia Tomasz Fiałkowski*, w: „Tygodnik Powszechny”, 2003, nr 13 (2803).



Miała własną wizję czytelnika „Znaku”. Jak wspomina Andrzej Sulikowski, chciała, by w każdym numerze była jakaś strawa ducha. Powtarzała za Norwidem, że Polska potrzebuje takiego czasopiśma, które budowałoby ludzi duchowo, pokazywało codzienność z perspektywy wieczności – *sub specie universi*, było inne niż gazety przynoszące codzienne wiadomości. „Znak” za jej czasów właśnie taki był – każdy numer zawierał gwóźdź w postaci przemyśleń duchowych. Przewrót naukowo-techniczny, którego była świadkiem, wyzwolił w niej potrzebę przemyślenia jego znaczenia dla ludzkości. Chciała, by na łamach „Znaku” poruszano „choćby teoretycznie olbrzymie problemy przyszłości świata”²⁵. Śledząc problemy naukowe (np. rozpad jąder atomowych, możliwość całkowitego unicestwienia materii, co spowodowałoby wyzwolenie potężnej energii), uważała, że ludzkość stoi przed dylematem: „albo jedność świata, albo zbiorowe samobójstwo ludzkości”, i że „jeśli życie ludzkości ma przetrwać, wymaga ono niespotykanego dotychczas wysiłku planowania”. Wyznaczała tym samym „Znakowi” zadanie zmierzania się z problemami narzuconymi przez epokę – zmierzania się z nimi „możliwie bez uprzedzeń i, o ile się da, również i bez niedomówień”. Zwracała uwagę na konieczność wychowania następnych pokoleń w duchu jedności ogólnoludzkiej, którego warunkiem powinno być wyrzeczenie się mesjanizmu i megalomanii narodowej. Uważała, że

Robiła do końca, co do niej należało – wcielała w życie etykę heroicznego obowiązku. Miała w sobie coś żołnierskiego.

źródłem tej jedności świata powinien być „arsenał naszych czasów”, a nie choćby najpiękniejsza i najczcigodniejsza przeszłość.

Była kobietą nieustannie się kształcącą. Sulikowski porównuje ją z Herbertem, który przez całe życie się czegoś uczył, był człowiekiem uparcie studiującym (ciągle zakładki w książkach, notatki...). Robiła do końca, co do niej należało – wcielała w życie etykę heroicznego obowiązku. Miała w sobie coś żołnierskiego.

Widać było, że praca w redakcji była taką chmurą, która nieustannie nad nią stała i w której Malewska ciągle się poruszała. Wiele pracowała w domu, co w pewien sposób zabijało jej pisanie i było

²⁵ Hanna Malewska, *Ku jedności świata*, „Znak”, 1947, nr 4, s. 442–444.



wielkim obciążeniem psychicznym. Żeby to wymazać, potrzebowała odskoczni, którą były dla niej wyjazdy z Krakowa. Miała dwa ukochane miejsca – nadmorskie Sobieszewo oraz Pewel w górach, gdzie udawała się zawsze na mały – według jej określenia – „remont duży”. Tam odcinała się od wszystkiego i... pisała – nawet po pięć stron dziennie.

„Kiplingowski kot”

Irena Sławińska, wspominając gorące dyskusje kolegów polonistów często podkpiwających sobie z „pisarstwa literackich nadobniś”²⁶, wśród których umieszczali Nałkowską, Pawlikowską czy Kuncewiczową, zauważa, że kapitulowali zwykle na wspomnienie samego nazwiska Malewskiej: „No tak, Malewska – *chapeaux bas!* Żelazna kobieta (...). Żadnej minoderii, żadnego mizdrzenia się przed lustrem: a to szmaragdowe oczy, a to *diese wunderschoene Nase*. Z dystansem. Twarda”²⁷.

Malewska zostawiła po sobie ogromną spuściznę literacką. Jak pisze Janina Hertz, „była jednym z pierwszych pisarzy polskich, którzy wyłamali się z kręgu historii Polski. Nie poszła śladami Sienkiewicza, choć zaczynała bardzo młodo. Była jak Kiplingowski kot, który chodzi własnymi drogami, a drogą Jej była historia powszechna”²⁸. Oryginalność jej dzieła uwarunkowana była – parafrazując słowa jej przyjaciela i wiernego krytyka, Antoniego Gołubiewa – oryginalnością jej osobowości²⁹, a także – rzecz można – jej filozofii życia. Była niewątpliwie pisarką wyłamującą się ze schematycznych klasyfikacji. Zygmunтови Kubiakowi powiedziała kiedyś, że tendencja, zmierzanie pisarza w jakimś kierunku, niszczy sztukę. Pisarz ma za zadanie

²⁶ Irena Sławińska, *O Hannie Malewskiej*, „Znak”, 1986, nr 379, s. 26.

²⁷ Tamże, s. 26.

²⁸ Janina Hertz, *Wspomnienie o Hannie Malewskiej*, dz. cyt., s. 1189.

²⁹ Antoni Gołubiew, *Pisarska droga Hanny Malewskiej*, „Twórczość”, 1966, nr 2, s. 55: „Prawdziwą oryginalność dzieła warunkuje bowiem rzeczywista oryginalność osobowości pisarza-twórcy, to znaczy – jego myśli, odczuć, wartościowań, spojrzenia na świat i sprawy losu ludzkiego, pasja życiowa, kierunek jego namiętności, jego wiara i jego zwątpienia”.



kształtować dzieło, odsłaniać to, co w nim trwa, a nie coś udowadniać, do czegoś zachęcać czy przekonywać³⁰. Czytelnik jej powieści musi przedzierać się przez gąszcz skrótów i aluzji, wielowątkowość i niejednoznaczność wyrażań. Malewska ufała inteligencji czytelnika, jego zdolnościom wypełniania miejsc nieokreślonych. Jak pisze Jacek Woźniakowski, zaufanie to było bezlitosne, bo jej powieści cechuje

zupelny brak skłonności do umiłającej lekturę kokieterii i kompromisów formalnych w pełnieniu obowiązku pisarza. Jak najmniej słów, skondensowana, ale jakby mimochodna refleksja (...). Kto by błagał Malewską, żeby jakiś fragment tekstu rozjaśniła, rozrzedziła, „przetłumaczyła” (...), ten odszedłby pokrzepiony rozmową, zapewne kieliszkiem wina, może zadowolony z siebie, ale z kwitkiem³¹.

Jaka była metoda pracy Malewskiej? Sulikowski zauważa, iż każde słowo było dla niej równie ważne jak zdanie. Nad jedną stroną prozy pracowała tak, jak ktoś pracuje nad poezją. Jej rękopisy są tak pokreślone, że ostateczna wersja jest nie do odczytania – może to zrobić tylko sam autor. Czy oznaczało to, że nie miała daru łatwego pisania? Uważała, że – jak wspomina Sulikowski – w młodym wieku człowiek ma pewną łatwość pisania i jest to okres, kiedy można naprawdę dużo napisać. Jednak z biegiem lat uświadamia sobie, że używane przez niego słowa są nieodpowiednie, nieadekwatne. Poczucie przepaści między tym, co napisane, a tym, co odczuwane i obserwowane w rzeczywistości, było u niej bardzo mocno wyostrome. Miała genialne wyczucie bogactwa języka – świadomość, że jedną rzecz można powiedzieć i tak, i tak. Nad swoimi tekstami pracowała jak liryk. Marek Skwarnicki zapamiętał dwie zasady dotyczące pracy pisarskiej, które Malewska mu doradzała. Pierwsza – zwana przez nią „prawem jajka Kolumba” – polegała na odkryciu formalnego pomysłu, organizującego i wiążącego to, co pisarz w sobie nosi i intelektualnie przetrawia. Moment takiego olśnienia nazywała odkryciem „jajka Kolumba”, ponieważ plan organizujący całość miał być

³⁰ Zygmunt Kubiak, *O Hannie Malewskiej*, „Znak”, 1986, nr 379, s. 41–42.

³¹ Jacek Woźniakowski, *O Hannie Malewskiej*, „Znak”, 1986, nr 379, s. 29.



prosty i pojemny³². Drugą zasadą zalecaną przez Malewską było to, by w momencie pisania „iść na całego”, tzn. wyrzucić z siebie wszystko, co chce się powiedzieć. To jeszcze jeden dowód na to, że Malewskiej sposób na pisanie przypomina proces tworzenia poezji.

Jej ambicją jako pisarki było przedstawić świat syntetycznie, wniknąc do wnętrza opisywanych wydarzeń i odkryć filozoficzne, uniwersalistyczne ich znaczenie. Jaki był, jest tego efekt? Jak napisał Gołubiew, dzieło Malewskiej można nazwać „genealogią ludzkiej cywilizacji”³³, ponieważ przebija przez nie fascynacja przemijaniem postaci świata, w wyniku którego powstaje jego nowy kształt, dziedziczący po starym to, co najlepsze. Dziedziczenie kultury, obyczajów, stylu życia, stosunku do rzeczywistości było niewątpliwie głównym problemem pisarstwa Malewskiej. W *Opowieści o siedmiu mędrcach* pokazuje, w jaki sposób tworzył się fundament europejskiej cywilizacji, klasyczna Grecja. Mamy tu do czynienia ze światem jeszcze nieuformowanym, ale niosącym w sobie zarodki przyszłej kultury europejskiej. Jak zauważa Jadwiga Żylińska, Malewska wprowadza nas w świat pierwotny wyposażony w olbrzymi ładunek energii intelektualnej, co przypomina filozofię Teilharda de Chardin ukazującą możliwość istnienia elementów duchowych w cząstkach materii, z których każda wpisane ma pewne ukierunkowanie³⁴. Dlatego świat ukazany przez nią w *Opowieści o siedmiu mędrcach* nie jest statyczny, lecz teilhardowski – nieporządek niesie w sobie przyszły porządek. Malewska skupia się na wielkich przełomach cywilizacyjnych, ukazuje ludzi, którzy nie rozumieją sensu przemian historycznych, skonfliktowanych tragicznie z resztą społeczeństwa, samotnych, wplątanych bezwolnie w niezrozumiały mechanizm dziejów. Jarosław Gowin opowiada, że czytał *Przemija postać świata* w stanie wojennym z poczuciem, że jego świat został tak zdruzgotany jak świat Kasjodora. W powieści tej jesteśmy świadkami upadku świata antycznego i tysiącletniej cywilizacji, wtargnięcia do Italii barbarzyńców, którzy nawet nie przypuszczają, że to właśnie oni stworzą Eu-

³² Marek Skwarnicki, *O Hannie Malewskiej*, „Znak”, 1986, nr 379, s. 32.

³³ Antoni Gołubiew, *Pisarska droga Hanny Malewskiej*, dz. cyt., s. 56.

³⁴ Jadwiga Żylińska, *O twórczości Hanny Malewskiej*, „Więź”, 1966, nr 4, s. 59.



ropę. Jesteśmy świadkami wojen, pożarów, rzezi, podstępów i buntów. Oglądamy płonące miasta i wioski. Nie widać końca wojen i intryg. Jednak wśród tych okropności rodzi się nowy świat – choć nawet tego nie przeczuwamy, choć straciliśmy nadzieję. W ten sposób poprzez *Przemija postać świata* Malewska wywołuje w nas „złudzenie prawdy dziejącej się”³⁵ – na naszych oczach, w samym rdzeniu naszych czasów.

Czytając te książki Malewskiej (dodajmy do nich jeszcze *Kamienie wolać będą* o wznoszeniu katedry w Beauvais), trudno nie zgodzić się z Gołubiewem, który nazwał jej twórczość europejską. Malewska bowiem pozwala wniknąć czytelnikowi w proces tworzenia się kultury europejskiej, pokazując „Pittakosów, co »w żarnach ziarno melli« i zakładali podwaliny pod nasze poczucie prawa i sprawiedliwości, nasz system myślenia, nasze rozumienie człowieka i świata”³⁶, Rzym antyczny i chrześcijaństwo, ich upadek, niecywilizowanych Franków, którzy stworzyli nowy świat katedr. Jej twórczość jest prawdziwie europejska, ponieważ pokazuje bogactwo kultury, bogactwo postaw i poglądów, nie relatywizując ich jednak, lecz ukazując egzystencjalne racje poszczególnych bohaterów. W swej europejskości jest jednak Malewska Polką. Interesuje ją zatem nie tylko dziedzictwo uniwersalne, europejskie, ale również partykularne – polskie.

Hanna Malewska odmawia...

Opowieść o Tomaszu More ukazała się w „Znaku” w 1951 roku – krótko przed zamknięciem redakcji – i była, jak pisze Sławińska, wielkim oparciem dla inteligencji polskiej, a sam jej tytuł – *Sir Tomasz More odmawia* – stał się hasłem, a nawet i programem określającym bieg życia. Pewnie również dla samej autorki opowiadania. Choć wiadomo, iż More był męczennikiem, obrońcą praworządności i sprawiedliwości, w opowiadaniu Malewskiej jest on przedsta-

³⁵ Wiesław Szymański, *Rozmowy z pisarzami. Rozmowa z Hanną Malewską*, Kraków 1981, s. 124.

³⁶ Antoni Gołubiew, *Pisarska droga Hanny Malewskiej*, dz. cyt., s. 72.



wiony jako bardzo „ludzki”, nieprzypominający w niczym ucukrowanego świętego. Poprzez jego postać Malewska dowartościowuje opór i bunt moralny, niezależność myślenia, niechęć do kłamstwa w czasach, gdy mało kto mógł powiedzieć o sobie z radosną ulgą, jak sir Tomasz, że „stoi tam, gdzie stał”³⁷, że mimo okoliczności pozostał sobą – „jak najbardziej sobą”³⁸. Wydźwięk utworu jest na pewno optymistyczny – człowiek może powiedzieć „nie”, może (parafrazując słowa More’a) nie czuć się zobowiązany do przystosowania swojego sumienia do praw państwa, które stoją w sprzeczności z jego światopoglądem.

Malewska o d m a w i a ł a pewnie niejedną raz. Od dzieciństwa wsączała się w nią „niezrozumiała cecha będąca rdzennym poczuciem powinności, nieuchwytnym zespołem imponderabiliów”³⁹. Po zamknięciu miesięcznika przez trzy lata pracowała w Bibliotece Kórnickiej jako archiwistka, porządkując *miscellanea* z XVII wieku, które stały się później podstawą *Listów staropolskich z epoki Wazów*. Nie był to czas stracony, dla niej bowiem było to – jak sama pisała – zacerpnięcie oddechu, rekapitulacja i zbieranie materiału i wreszcie pisanie do szuflady, co pociąga za sobą praktykowanie pisarstwa nawet w tak trudnych warunkach. Był to dla niej czas „czekania na dojrzałość”⁴⁰ poprzez uniezależnianie się od szkodliwych okoliczności swojej twórczości.

Malewska nie godziła się z przesłodzoną wizją Polski i Polaków, zawsze starała się dostrzegać drugą stronę prawdy. Jednak fascynował ją problem, dlaczego Polska przez wieki przyciągała cudzoziemców, dlaczego tak łatwo się w niej polonizowali? Na czym polegał ideał polskiej *humanitas*, który w swoich powieściach starała się wydobyć? Jakie były więc niepowtarzalne rysy narodowe Polaków? W *Apokryfie rodzinnym* Malewska pisze:

Pozostać wolnym, zachować godność, czyli być prawdziwym człowiekiem urosło na wartość samą w sobie i tak naczelną, że jeśli czymś „promieniujemy”

³⁷ Hanna Malewska, *Sir Tomasz More odmawia*, Warszawa 2002, s. 30.

³⁸ Tamże, s. 35.

³⁹ Hanna Malewska, *Apokryf rodzinny*, dz. cyt., s. 269.

⁴⁰ Hanna Malewska, *O odpowiedzialności*, „Znak”, 1983, nr 341, s. 574.



i coś „przechowaliśmy”, jeśli słowem istnieje jakiś *légitime* powód, że np. Niemcy, Czesi czy Żydzi polonizują się i przejmują na ogół tę właśnie skalę wartości – to powodem jest atrakcyjność, ba, nawet jakieś dostojęństwo „swobody wewnętrznej” różnych naszych hołyszów i nawet piątych kół u wozu w moim rodzaju⁴¹.

Już w *Listach staropolskich...* Malewska pokazuje, że mitem jest to, iż Polacy czas spędzali jedynie na machaniu szabelką i pijaństwie.

Malewskiej udało się udokumentować, że Polacy byli o wiele mądrzejsi i dojrzałsi, niż zwykliśmy uważać.

Jak zauważa Woźniakowski, Malewskiej udało się udokumentować, że Polacy byli o wiele mądrzejsi i dojrzałsi, niż zwykliśmy uważać, umieli myśleć pragmatycznie, a „owa szabla bywała tylko smutną koniecznością, dowodem i przyczyną upadku myśli politycznej i cywilizowanych obyczajów bardziej nieraz świadectwem narodowej krzepy”⁴². Natomiast w *Panach Leszczyńskich* Malewska idzie o krok dalej. O ile w *Listach staropolskich...* wizję Polski oparła na epoce Wazów, o tyle w *Panach Leszczyńskich* pokazała, w jaki sposób ów ideał polskiej *humanitas* zostaje zaprzepaszczonej przez sarmackich wojaków. Zastanawia się, jakich prawd o narodzie nie chcemy przyjąć, zadaje często niewygodne pytania, stawia trudne problemy. Stawiając problem pacyfikacji wsi na Ukrainie po wojnach kozackich, uważała, że Polacy działali wtedy metodami konkwisty z poczuciem dobrze wypełnionego obowiązku chrześcijańskiego, obrony Korony – podpalali dzieci ukraińskie, tak jak naziści palili Żydów. Jednak cechą charakterystyczną jej książek pozostaje to, że nigdy nie sądzi, nie wyrokuje, nie oburza się, wstrzymuje się od jednoznacznych sądów, ale też nie usprawiedliwia. Tym, co odróżnia – zdaniem Jadwigi Żylińskiej – pisarstwo Malewskiej od powieści Sienkiewicza, jest to, że choć i *Panowie Leszczyńscy*, i *Trylogia* traktują o tych samych wydarzeniach, przedmiotem powieści Sienkiewicza są mity narodowe, a dzieła Malewskiej – doświadczenia narodowe, pokazane niezależnie od obranego punktu widzenia⁴³. Malewska, wprowadzając czytelnika w samą materię polskich doświadczeń historycznych, daleka od patosu ukazuje istnienie elity intelektualnej w XVII-wiecznej

⁴¹ Hanna Malewska, *Apokryf rodzinny*, dz. cyt., s. 204.

⁴² Jacek Woźniakowski, *Zapiski na marginesach*, dz. cyt., s. 678.

⁴³ Jadwiga Żylińska, *O twórczości Hanny Malewskiej*, dz. cyt., s. 61.



Polsce, o której – czytając *Trylogię* – nie mamy nawet bladego pojęcia! Co wyznacza ideał owej polskiej *humanitas*, ów – jak pisze Malewska w *Apokryfie rodzinnym* – niespisany kodeks polskiej formacji społecznej? Chyba najpiękniej pisze o tym, gdy wspomina o przywoływanym tu już biskupie Marianie Ryksie, do którego przywiązywali się ludzie zwykli, prości, mali, mając go za jednego spośród nich, nie tylko rozumiejącego ich i będącego na ich usługi, ale również niestwarzającego dystansu, bo świątobliwy biskup „po prostu chyba umiał się zespolic z najprymitywniejszym nawet spośród ludzi: taki się stał i taką znalazł rzeczywistość”⁴⁴. Bo chodzi o to – wydaje się mówić Malewska – by odnaleźć w swoim życiu rzeczywistość, która, choć ta sama dla wszystkich, jest zarazem osobistym zadaniem dla każdego człowieka, oraz wolność, która jest – parafrazując słowa Malewskiej – samowystarczalnością niemałpującą nikogo, niepozwalającą na naruszenie i kwestionowanie własnej integralności, czyli honoru–„twarzy”.

Ostatni okres życia Malewskiej naznaczony był ofiarą, wyzbyciem się wszystkiego, nawet twórczości. Literatura stała się dla niej mniej ważna – patrzyła na nią z perspektywy Koheleta. Zupełnie niespodziewanie złamała pióro. W podobny sposób odeszła z redakcji miesięcznika – tłumacząc, że z przyczyn zdrowotnych. Może chciała oddać miesięcznik w ręce młodych, zostawiając im pełną swobodę w kierowaniu piórem? Marek Skwarnicki pisze, że jej odejście przypominało zakończenie służby na posterunku.

„Co w tej chwili mogę?”⁴⁵

Zastanawiam się, co Hanna Malewska chciałaby powiedzieć nam dzisiaj? Jak brzmiałby teraz jej głos – głos sumienia krytycznego? Mam przed sobą najbardziej – moim zdaniem – przejmujący jej tekst pt. *Faryzeizm*, który choć pisany po wojnie nic nie stracił ze swej aktualności. Malewska interpretuje w nim najtwardsze słowa Chry-

⁴⁴ Hanna Malewska, *Apokryf rodzinny*, dz. cyt., s. 197.

⁴⁵ Hanna Malewska, *O odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 574.



stusa skierowane do faryzeuszy, tych, którzy uważają, że odziedziczyli prawdę, wskutek czego mają się za najsprawiedliwszych ludzi na świecie – sól ziemi, która nigdy nie zwietrzeje. Tych, którzy na dnie sumienia inną miarę mają dla siebie – luminarzy prawdy, inną dla reszty – celników. Ani dla jednostki, ani dla społeczeństwa „nie ma nic groźniejszego jak bezpieczne, faryzejskie poczucie wyższości moralnej”, pisze Malewska (s. 318). Faryzeuszami są zarówno „pobożni cynicy”, chętnie przyznający się do swoich wad, ale traktujący Boga jak wujaszka, z którym można omówić sprawy biznesowe, jak i „dobrzy chrześcijanie”, dla których obietnica Królestwa jest jak polisa w banku asekuracyjnym. Faryzeusze uważają się za doradców Pana Boga, zwłaszcza w „karaniu niewiernych”. Są o b o j ę t n i na nędzę i potrzeby drugiego człowieka, a ich dobrobyt zaślepia ich na kłębki życiowe innych. A ich uczciwość?

dziś faryzejskie sumienia korzystają szczególnie zuchwale z wojennego zatarcia różnicy między tym, co uchodzi, a tym, co już jest oczywistym złodziejstwem. Najzatwardziałsi chyba i najwstrętniejsi faryzeusze rozkwitli i utoczyli się na tzw. „niwie pracy społecznej”. Po prostu nie ma słów, by kwalifikować ludzi, którzy dosłownie odbierali kawałek chleba od ust i odzienie z grzbietu ostatecznym nędzarzom...⁴⁶.

Dla ludzi tych życie ludzkie jest „potwornie tanie”. Miłe kulturalne panie i panowie snując opowieści o wnuczkach, dzieciach, przechodzą swobodnie na inny temat mówiąc: „»rozwalili dziesięciu«, »sprzątnęli«, »zlikwidowali«, tak jakby te słowa nie wyrażały rzeczy najstraszliwszej, ostatecznej: śmierci ludzkiej”, pisze Malewska, dodając, że ma się wrażenie, iż piąte przykazanie przestało już obowiązywać. Śmierć człowieka, niewinnego, ale również najbardziej winnego, uważać powinniśmy za „problem straszliwy, przed którym drzeć powinno sumienie ludzkie”, a nie mówić o niej jak o wysyłaniu listu czy zamykaniu mieszkania na klucz. Śmierć człowieka – każdego bez wyjątku – powinna „docierać aż do dna sumień i sondować ich podłoże”. „Bo zbrodnie całego świata nie są w stanie odciążyć na włos sumienia pojedynczego chrześcijanina – jeśli to sumienie nie sfalzo-

⁴⁶ Hanna Malewska, *Faryzeizm*, „Znak”, 1946, nr 3, s. 320.



wało się jak waga, którą nieuczciwy kupiec zwykł przyciskać ręką. Jeśli to sumienie nie jest faryzejskie” (*Faryzeizm*, s. 319–320). Przypomina mi się w tym miejscu *Ostatni na arenie* – mnich Almach, który zginął na niej, bo nie chciał zgodzić się na walkę gladiatorów.

Oprócz wołania o wrażliwość, pisząc o zadaniach pisarstwa historycznego, Malewska woła również o realizm:

uświadomienie sobie, jak definitywnie wszystko i zawsze rozgrywa się w terażniejszości, w każdorazowym tu i teraz (...) [bo] jedyne, co nie może obejść się bez nas, to terażniejszość. Jedyne też, co jest obowiązkiem, a nie marzeniem. Jakkolwiek nie lubiane jest dzisiaj to słowo obowiązek, jest to przecież inne imię na pełnię, realizację, rzeczywistość. A właśnie z braku rzeczywistości chorują dziś ludzie. Tam, gdzie nie ma poczucia rzeczywistości, musi się zjawić poczucie absurdu⁴⁷.

Pisze też Malewska o uważnym przeżywaniu najpełniejszych swych godzin – „myśląc w skupieniu. Bo gorączkowa aktywność kosztem pracy wewnętrznej bywa także formą ucieczki (...). A najdonioślejsze fakty zewnętrzne przygotowują się w niej przez fakty wewnętrzne” (*Uwagi o historii i terażniejszości*, s. 1101).

Nie mogę nie przywołać na koniec jeszcze jednej myśli, która prezentuje jakąś wyzbytą złudzeń filozoficzną postawę mądrości Malewskiej, jej spokojnego trwania w świecie. Dzięki *Opowieści o siedmiu mędracach* godzinę zrozumienia sensu przeżywa po rozmowie z Heraklitem z Efezu nie tylko Hipponik, grecki poeta-filozof z wyspy Lesbos, ale także każdy czytelnik:

– Nikt z ludzi nie patrzy w słońce w zenicie – usłyszałem jakby z daleka. – Tak samo nikt nie stara się widzieć, jakie to jest, nie zaś jakim chciałby to mieć.

– Co?

– To, co jest jedno i wspólne dla wszystkich.

– A ty to widzisz? – spytałem jeszcze trochę drwiąco, ale wstrzymując oddech w oczekiwaniu.

Słońce znikło pod widnokręgiem, a on, jakby odczekawszy, by znak zgasnął się ze słowami, odrzekł: – Nie. Wiadomo mi tylko, w którą stronę mam patrzeć i iść⁴⁸.

⁴⁷ Hanna Malewska, *Uwagi o historii i terażniejszości*, „Znak”, 1958, nr 52, s. 1100.

⁴⁸ Hanna Malewska, *Opowieść o siedmiu mędracach*, Warszawa 1974, s. 385.

Tak też ją sobie wyobrażam.
Ona wiedziała.

PS Pominęłam tu wiele wydarzeń z życia Hanny Malewskiej, skupiając się tylko na tych epizodach lub zwrotach życiowych, które wydały mi się szczególnie istotne. Dlatego ta opowieść jest ze wszech miar subiektywna i niepełna, choć podpierana głosami jej przyjaciół i współpracowników. Halina Bortnowska napisała kiedyś, że już nikt nie dopisze dalszego ciągu *Apokryfu rodzinnego*, „który byłby o niej i ukazał ją jako jedną z tych niezwykłych kobiet, o których pisała i w których ją także można odnaleźć”⁴⁹. Chciałabym jednak zaprotestować i nie zgodzić się z jej słowami. Może jednak będzie inaczej?...

ANNA GŁĄB, ur. 1979, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej na Wydziale Filozofii KUL.

„TOPOS”
O JULIANIE KORNHAUSERZE
z tomem
PRZEMYSŁAWA DAKOWICZA
„ALBO-ALBO”
oraz plakatem
JÓZEFA BARANA
w cenie „Toposu”

Już w salonach EMPiK.

⁴⁹ Halina Bortnowska, *O Hannie Malewskiej*, dz. cyt., s. 41.



Ankieta

Biada, jeśli zamilknie...

Polskich intelektualistów – pisarzy, filozofów, artystów, naukowców, dziennikarzy, ludzi Kościoła – poprosiliśmy o odpowiedź na pytanie: co to znaczy być sumieniem krytycznym we współczesnym świecie? Wydaje nam się, że kryzys naszych czasów łączy się z chorobą naszych sumień, z tym, że sami – niezależnie od wszelkich autorytetów – chcemy wyznaczać granice dobra i zła, a głos sumienia traktujemy jak coś, co powinno zostać usunięte niczym – jak pisze Krzysztof Zanussi – wyrostek robaczkowy. Tymczasem z pomocą autorytetów powinniśmy ten głos w sobie ciągle na nowo budzić i się weń wsłuchiwać. Biada, jeśli zamilknie...

Redakcja

TADEUSZ BORUTA, Pośluga

Kiedy skończy się czas dekadencji / fałszywych pretensji czas / umysłowej impotencji czas / Poświęcony negatywnej intencji / jak wielu to kręci mimo konsekwencji / Ja preferuję relaks w rytmie roots-reegae-ragga / to w dobie chaosu idealna przeciwwaga / dla chorych ambicji i całej hipokryzji / dla dźwięków w eterze i dla dźwięków na wizji.

Taką ocenę otaczającej nas rzeczywistości daje hiphopowy wykonawca Abra dAb w piosence *Rapowe ziarno 2* i jako wyraz kontestacji



niewątpliwie jest to diagnoza, którą mogłoby wykrzyczeć niemal każde młode pokolenie próbujące znaleźć swoje miejsce w świecie.

Niemniej łatwo tu zauważyć elementy specyficzne dla ostatnich lat. Charakteryzują one zarówno życie społeczno-polityczne (w którym zawsze było wiele zakłamania), jak i obszar kultury. Dzisiaj są w cenie: ideologiczna negacja, agresywna, ksenofobiczna krytyka, bezkompromisowość uniemożliwiająca dialog. Wszystko jednak musi odbywać się w publicznych mediach. To, co nie miało swego antenowego czasu, jest nieistotne, nie istnieje. Co gorsza, nawet intelektualiści rację swego istnienia w znacznym stopniu znajdują w zaistnieniu w mediach, a te, rządząc się swoimi specyficznymi prawami, praktycznie uniemożliwiają prawdziwie pogłębiony dyskurs. Prawie każdy, dostając na wizji swoje przysłowiowe „pięć minut”, dokonuje (o ile potrafi) efektownej myślowej ekwilibrystyki, która najczęściej zamienia się w manifestowanie tez lub dogmatów, gdy tymczasem ucieka to, co najistotniejsze – samo myślenie zakorzenione w trosce o drugiego. Marzy się nam „rząd dusz”, wykrzykujemy swoje prawa, piętnujemy wszelkie odchylenia od światowych standardów cywilizacyjnych, a często nie potrafimy pochylić się nad codziennymi problemami innych. Walczymy zamiast pomagać. Werbalnie łatwo aspirować do bycia sumieniem krytycznym we współczesnym świecie, ale o wiele trudniej czynić to, co Jan Paweł II nazwał posługą myślenia.

Także kultura stała się obszarem ideologicznej walki. W bliskiej mi – z racji mojej profesji – sztuce, operuje się obecnie głównie pojęciami i ocenami ze sfery marketingu lub wojskowości. Współczesny krytyk, mówiąc o czyjejs twórczości, nie zastanawia się nad problemami formy artystycznej dzieła, zależnościami teje od warstw: tematycznej, semiotycznej czy sensualnej utworu. Natomiast oceny dzieła z uwagi na jego wartość jako egzemplifikacji piękna, które uważane jest za ideologicznie podejrzane, obecnie lepiej w ogóle nie podejmować. Dzisiaj mówi się o strategii artysty lub zespolonego z nim kuratora, o tym, jakie manewry musi on wykonać, żeby zaistnieć w przestrzeni publicznej, kogo prowokuje i atakuje w swych pracach, z czym walczy. Światła reflektorów zwrócone są głównie na zideologizowaną tzw. sztukę krytyczną, która z założenia atakuje wszystkie wartości manifestujące się w społeczeństwie. Nie sądzę, by taka postawa artystyczna była odpowiedzią na pytanie: jak być sumieniem krytycznym we współczesnym świecie?

Dziesięć lat temu wyprowadziłem się z Krakowa, by zamieszkać na wsi. Dzieliąc z nowymi sąsiadami ich codzienność i święta, dyskutując,



często przez nich prowokowany wchodziłem w ostre spory polityczne, które nasiliły się w ostatnich miesiącach. Wsłuchując się w ich reakcje i komentarze, wczuwając się w emocje, zauważyłem, jak w tym dyskursie otwiera się coraz większa przepaść. Mimo, że ciągle doświadczam od nich życzliwości i uczynności, to jednak ostatnie wydarzenia uświadomiły mi pęknięcie mające pewne znamiona podziału klasowego. W innym myśleniu zakorzeniona jest nasza tożsamość. W integrującej się coraz bardziej „globalnej wiosce” rozmywają się granice swojskości, „prze-strzeni”, gdzie czujemy się u siebie. Przez ostatnie ćwierć wieku tym, który pozwalał nam zadomowić się w niemal całym świecie, był papież Jan Paweł II. On w przesłaniu swej posługi przywracał godność człowieka. Niewiele jest jednak takich osób, które bez intelektualnego i aksjologicznego serwilizmu zdobyłyby powszechne uznanie. Niestety grzechem wielu z nas jest przede wszystkim chęć zdobycia uznania. Wygłaszamy tyleż efektywne, co banalne zlepkki haseł i frazesów, krytykujemy, co wypada piętnować, lub przeciwnie, równie poprawnie politycznie, agresywnie atakujemy i prowokujemy publiczny skandal wynoszący nas na scenę mediów.

Trudno być dzisiaj „sumieniem krytycznym” i takich aspiracji nie mam, ale niewątpliwie można świadczyć posługę myślenia, a przynajmniej swymi dziełami „dawać do myślenia”. Istotne jest wypowiadać się tak, by, wchodząc w dialog z odbiorcą, przywracać mu jego godność, nie rezygnując przy tym z własnej tożsamości. Możliwe to bywa tylko wtedy, kiedy ten drugi rzeczywiście nie jest naszą intelektualną projekcją, lecz realnym, żyjącym w konkretnym „tu i teraz” człowiekiem i co najistotniejsze – jesteśmy go ciekawi.

TADEUSZ BORUTA, ur. 1957, artysta malarz, rysownik. Jego teksty o sztuce, publikowane m.in. w „Tygodniku Powszechnym” i „Znaku” zostały ostatnio zebrane w tomie *Szkola patrzenia* (2003). W latach 1998–2004 pracował jako pedagog w Europejskiej Akademii Sztuki w Warszawie.

S. BARBARA CHYROWICZ, Niechciany obraz...

Już samo odwołanie do sumienia w sensie społecznym – a taki sugeruje postawione w ankiecie pytanie – wykracza poza zwyczajne rozumienie sumienia. Lecz P.T. Redakcja nie porzeka na jednej trudności



i pyta dodatkowo o krytyczny wymiar takiego sumienia. Z dwustopniową trudnością, jaką dostrzegam w tym pytaniu, postaram się też w dwóch krokach uporać.

„Sumienie społeczne” wykracza poza zwyczajne rozumienie sumienia, ponieważ w sumieniu oceniamy nasze własne działanie, a nie działanie drugich, co oczywiście nie zmienia faktu, że nieraz zdarza się nam spotykać z usilnym nakłanianiem drugich do określonych działań, nakłanianiem motywowanym jedynie sądami czyjegoś zaniepokojonego sumienia. To trochę tak, jakby zalecać innym cieplejsze ubranie tylko dlatego, że nam jest zimno. Jak ci zimno, to sam się ubierz! Zatem bycie sumieniem dla drugich na pewno nie oznacza mentorskiego zanudzania innych własną wizją tego, co słuszne (nie twierdzę bynajmniej, że wizja „własna” znaczy tyle, co „fałszywa”). Sądzę, że ci, którzy stają się sumieniem dla drugich, wcale nie chcą takiej funkcji pełnić, nie myślą o tym, żeby naprawiać świat, i nie porównują nagminnie własnego postępowania z postępowaniem innych. Ich bezpretensjonalne zachowanie powoduje jednak, że czasem, kiedy na nich patrzymy, „robi się nam zimno albo gorąco”. Zawstydzają nas, czujemy się mali, choć nikt tutaj przecież nie chciał się wywyższać. Nasze pokrętne tłumaczenia i głęboko skrywane motywy zostają zdemaskowane, przeglądamy się w postawach drugich jak w lustrze. Nie jest to jednak sytuacja, w której z upodobaniem kokietujemy w lustrze własne odbicie. To niechciany obraz... A któż chciałby zostać nagle zaskoczony własną małością! Oto zyskaliśmy wiedzę o sobie, za którą bynajmniej nie tęskniliśmy. To boli... Bywa, że stajemy się agresywni wobec drugich tylko dlatego, iż ich słowa i czyny dalece zaniepokoiły nasze własne sumienie, oni zaś patrzą na nas bezradnie, kompletnie nie rozumiejąc, o co nam chodzi. A jeśli to „odbicie” ma wymiar krytyczny?

Nasze życie moralne, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, ma tendencję do wpadania w coraz to bardziej wyżłobione koleiny. To zdaje się dawać poczucie bezpieczeństwa. Krytycyzm – zarówno w odniesieniu do własnego postępowania, jak i ustalonego społecznie porządku – nie polega na próbie obalenia istniejących norm. Przyjęcie postawy krytycznej wiąże się najpierw z przyznaniem, że nasze życie moralne nie jest wolne od błędów, a skoro tak, to nie możemy zakładać, że zawsze mamy rację. Zbytńia pewność w życiu moralnym w tym sensie jest niebezpieczna, że odrzucenie możliwości i potrzeby jakiegokolwiek korekty własnego postępowania niweczy naszą szansę na moralny wzrost. Jeśli funkcje społeczne obejmują ludzie pozbawieni najmniej-



szych wątpliwości co do słuszności własnych racji, mogą się oni okazać niezwykle uciążliwi dla podwładnych, ponieważ najprawdopodobniej będą chcieli im narzucić własny punkt widzenia.

Postawa krytyczna wiąże się następnie z umiejętnością dostrzegania zmian w otaczającej nas rzeczywistości. Krytyczni wobec rzeczywistości widzą więcej z tej prostej przyczyny, że są roztropni: zdają sobie sprawę, że zmieniający się kontekst nie pozwala na tkwienie w schematach, nie powtarzają beznamytnie „zawsze tak było”, biorą poprawkę na to, czego przewidzieć się nie da, a to, co da się przewidzieć, poddają trzeźwemu osądowi. I co ciekawe: krytyczni nie boją się krytyki! Rozbrajająco bezczelnie mówią nam to, co myślą. Kontestując zastany porządek, niczego nie chcą nam narzucić, a przecież nas niepokoją, nie twierdzą z uporem, że mają rację (to nie leży w ich naturze), a przecież irytują, bo mówią nam to, co niekoniecznie chcielibyśmy usłyszeć. W społeczeństwie wywołują ferment, ale to twórczy ferment! To szansa!

I na koniec niezbyt optymistycznie: ktoś, kto z racji posiadania krytycznego sumienia stanie się dla drugich „moralnym wezwaniem”, najprawdopodobniej nie będzie miał łatwego życia. Jakkolwiek sam bezpretensjonalny, wiecznie będzie wysłuchiwał pretensji od drugich; nie-narzucający innym własnego zdania, a przecież wciąż oskarżany o to, że myśli inaczej; niby chętnie słuchany, a jednak równie chętnie uciszany. Biada mu jednak, jeśli zamilknie...

S. BARBARA CHYROWICZ SSpS, dr hab., etyk, kierownik Katedry Etyki Szczegółowej na Wydziale Filozofii KUL. Wydała m. in. *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochylej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki* (2000, 2002). Redaktor serii wydawniczej „Etyka i technika”.

ANDRZEJ PASZEWSKI, Myśleć krytycznie

Jak wynikało z Państwa zaproszenia, w zamierzeniu Redakcji ankieta ma nawiązywać do znanych słów Jana Pawła II o „posłudze myślenia” skierowanych, o ile pamiętam, bezpośrednio do środowisk akademickich. Sądzę jednak, że można je odnieść do całej inteligencji twórczej jako grupy, ze względu na prowadzony przez nią trening w myśleniu, wynikający ze specyfiki wykonywanych zawodów.



Postulat posługi myślenia może przyjąć każdy i realizować go lepiej lub gorzej, natomiast bycia „krytycznym sumieniem” nie można zaplanować ani postanowić. Można się nim stać, jak to miało miejsce w przypadku Jana Pawła II, ale sądzę, że rolę taką można pełnić także w inny niż on sposób. Trudno mi jest odpowiedzieć wprost na postawione w ankiecie pytanie, nie malując jakiejś modelowej postaci, przy czym z kolei łatwo popaść w moralizatorstwo. Myślę jednak, że w postulacie papieskim chodzi nie tylko o krytyczne sumienie, ale też po prostu o krytyczne myślenie. Podkreślić przy tym trzeba, że „posługa myślenia” nie jest tym samym, co „posługa wiedzą”, i oznacza wychodzenie poza wąską specjalizację. Posługa ta, traktowana jako swego rodzaju misja, ma polegać, jak sądzę, na ochronie społeczeństwa przed wszelkiego typu manipulacją polityczną, ideologiczną lub ekonomiczną w postaci demagogii, populizmu, ksenofobii itp., czyli tych wszystkich poczynañ, w których pojawia się jakiś fałsz. Oczywiście angażowanie się w takie naganne poczynania osób, do których skierowany jest postulat Papieża, jest zaprzeczeniem czy wprost zdradą tej misji. Do posługi myślenia można też zaliczyć wychodzenie z różnymi propozycjami pozytywnymi, jak np. proponowanie określonych postaw społecznych i wzorców kulturowych.

Uważa się, że taką misję podejmowała część inteligencji w Polsce w okresie zaborów i po odzyskaniu niepodległości poprzez znaczne, bezinteresowne zaangażowanie społeczne, uważane za przejaw patriotyzmu. Sprzyjał też temu model wychowania do służby. Niemniej zawsze pojawiał się wobec inteligencji zarzut dążenia do objęcia „rządu dusz”.

Zarzut ten pojawiał się też w niektórych wypowiedziach w toczonej kilka lat temu na łamach „Rzeczpospolitej” dyskusji o roli inteligencji w dzisiejszym społeczeństwie. Niektórzy dyskutanci utrzymywali, że w sytuacji istnienia państwa demokratycznego i gospodarki rynkowej wspomniana wyżej rola inteligencji przestała się liczyć, a jej podtrzymywanie jest sztuczne i trąci skansenem. Kwestionowano w ogóle istnienie inteligencji jako grupy definiowanej inaczej, niż przez rodzaje uprawianych zawodów. Coś jest na rzeczy, skoro profesor Barbara Skarga zwróciła niedawno uwagę („Gazeta Wyborcza” z 14-15 I 2006), że inteligencja zamknęła się w swoim profesjonalizmie. Mamy więc zawodowe grupy inteligencje. Zabierają one głos w obronie swoich partykularnych interesów. Ostatnio byliśmy na przykład świadkami mobilizacji adwokatów i sędziów, gdy zostali zaatakowani przez polityków, ale nie zauważyłem (przepraszam, jeśli się mylę), żeby te środowiska zareago-



wały na karygodne publiczne potraktowanie przez Jarosława Kaczyńskiego Trybunału Konstytucyjnego, jednego z filarów demokratycznego państwa prawa. Protestował w tej sprawie samotnie profesor Marek Safian. Można wprawdzie powiedzieć, że będąc sędzią tego trybunału, występował też w swoim interesie, ale bronił on jednak samego statusu tej instytucji, a nie swojej w nim pozycji.

Tego typu wystąpienia, które można traktować jako „posługę myślenia”, pojawiają się rzadko. Nie poczuwają się do nich na ogół korporacje akademickie, związki twórcze czy jakiegokolwiek inne gremia skupiające inteligencję, gdyż nie uważają, że ich zadaniem jest pełnienie roli ośrodków kształtujących opinię publiczną. Stąd tym bardziej należy się szacunek osobom, które wciąż odczuwają moralny obowiązek czynienia tej posługi. Niestety, indywidualne wystąpienia, nawet bardzo zdecydowane, broniące czegoś lub czemuś się przeciwstawiające, mają zwykle słabe oddziaływanie, gdyż zawsze można powiedzieć, że są to odosobnione opinie. Osoby takie znajdują się w jeszcze trudniejszej sytuacji, gdy starają się być „sumieniem krytycznym”, ponieważ wiąże się to z oceną moralną. Ta z kolei w postmodernistycznym społeczeństwie gloryfikującym pluralizm poglądów i nie lubiącym myślenia wartościującego poza utylitarnym, jest często odbierana jako przejaw braku tolerancji.

Już 70 lat temu Henryk Elzenberg zaobserwował, że w środowisku uczonych pojawiają się tendencje do deprecjonowania myślenia wartościującego jako myślenia „subiektywnego” lub „życzeniowego”, na korzyść myślenia naukowego, czyli „obiektywnego”. Uważał, że są to tendencje bardzo groźne ze względu na wpływ tego środowiska na formację kulturową społeczeństwa. Według Elzenberga tendencje te niszczą wszelkie hierarchie, w tym tę najważniejszą – hierarchię wartości, co otwiera drogę barbarzyństwu. Sądzę, że owe obserwacje tego filozofa zachowały swą aktualność w dzisiejszej sytuacji. Są one ostrzeżeniem przed tym, by „posługa myślenia” nie przybrała tego typu formy.

ANDRZEJ PASZEWSKI, prof. dr hab., genetyk, fizjolog, pracuje w Instytucie Biochemii i Biofizyki PAN w Warszawie.

BARBARA SKARGA, Król jest nagi

Zaskakuje mnie zadane przez „Znak” pytanie. Sumieniem krytycznym we współczesnym świecie mógł być Jan Paweł II, mógł być także



niegdyś polityk jak Gandhi czy ktoś podobnej mu rangi. Trzeba mieć wielki autorytet społeczny, by do sumień przemówić i zostać wysłuchanym. Tym bardziej, że na ogół ludzie po prostu zatykają uszy. Sumienie powinien mieć każdy, a jeśli ma, jeśli rzeczywiście z jego głosem się liczy, chyba potrafi się odnieść krytycznie do siebie samego, choć, jak uczy doświadczenie, rzadko tak bywa. Krytykować wolimy wszystkich dookoła siebie. Własne czyny usprawiedliwiamy albo wręcz oceniamy jako słuszne i oparte na racjach. Prawdy są to banalne. Niebezpieczną tylko jest rzeczą, gdy do głosu dochodzą ci, których prawdy są wątpliwe, niekiedy wręcz fałszywe, a przekonanie o ich mądrości wielkie. Gdy tacy uzurpatorzy prawdy próbują rolę społecznego sumienia odgrywać na przekór nie tylko etycznym zasadom, ale także racjonalnej ocenie rzeczywistości, trzeba wzmożonej krytyki wszystkich myślących ludzi. Nie jest bowiem wcale łatwo powiedzieć, że król jest nagi.

BARBARA SKARGA, ur. 1919, profesor filozofii PAN, ostatnio wydała: *Kwintet metafizyczny* (2005).

PIOTR WOJCIECHOWSKI, Pod prąd – do źródła

Zacznę od wspomnienia. Jedna z naszych przyjaciółek oświadczyła nagle, że nie życzy sobie kontynuowania kontaktów towarzyskich. Po tem rozwiodła się z mężem. Podczas przypadkowego spotkania powiedziała nam: „Byliście dla mnie Sądem Ostatecznym”.

Po co to wspomnienie? Aby podkreślić to, że świat nie chce być sądzony, chce toczyć się swoimi drogami bez osądu krytycznego sumienia. Ten, komu się zdaje, że powinien być sumieniem krytycznym, musi się liczyć z oporem świata, z odrzuceniem, wyśmianiem, ukamienowaniem.

Przeżyłem pewien ontologiczny wstrząs, wnikając w sens terminu „sumienie krytyczne”, bo termin ten postulował istnienie „sumienia bezkrytycznego”. Jest takie – owo bezkrytyczne sumienie to zaświadczenie lekarskie o dysfunkcjonalności. Na studiach już co druga osoba zaślania się przed możliwą krytyką papierami na dysleksję i dysgrafię. Czasem można pomyśleć, że przyszłość należy do tych, którzy będą mieli urzędowe zaświadczenie o wrodzonym braku zdolności rozróżniania dobra i zła, piękna i szkarady. Będą w porządku i żaden Sąd Ostateczny im nie zagrozi. Bezkrytyczne sumienie jest maszynką do produkowania kom-



fortu psychicznego. Wielu psychoterapeutów widzi swoją pracę jako regulowanie i oliwienie takich maszynek.

„Być sumieniem krytycznym we współczesnym świecie” – to znaczy być inteligentem. Sumienie ma każdy. Każdy też lubi ponarzekać na świat i jego obyczaje, na niegodziwość zmian czyniących z dawnych dobrych czasów groźną współczesność. Trzeba być jednak inteligentem, aby miary i sądy wypracowane w laboratorium sumienia jednostkowego ośmielić się ekstrapolować w przestrzeń społeczną, kulturową, światową. Dodam – trzeba być inteligentem, aby mieć prawo do takiej ekstrapolacji. Gdyby jednak ograniczyć funkcje inteligenta do krytyki, uzyskalibyśmy karykaturalny portret *besserwisera*-malkontenta.

Kim ma być inteligent – to pokazał Jan Paweł II. Z okazji rocznicy pisałem o Nim:

Na stolicy Piotra był zawsze polskim inteligentem. To znaczy – romantyczny przygotowany do doświadczania tragizmu życia. To znaczy – związany z tradycją kultury narodowej i europejskiej. Wykształcony, ale swoją misją stale przekraczający przestrzeń swojej wiedzy. A przede wszystkim – świadomy tej mocy, jaką mają mity, symbole, metafory, świadomy tego, że argumenty zostają przyjęte wtedy, gdy fruną na skrzydłach emocji, a emocje wolno uruchamiać temu, który ma w sobie porządek argumentów. To jako inteligent miał on moc przyswajania sobie symboli, budowania symboli, destylowania tradycji i posługiwania się nią („Rzeczpospolita”, 1-2 IV 2006).

Świat nie chce być sądzony, więc ktoś, kto podejmuje posługę myśli w duchu etycznego i moralnego krytycyzmu, naraża się na zderzenie z fanatyzmem tolerancji, z bełkotliwą argumentacją postmodernistycznego relatywizmu, a przede wszystkim z „życiowymi postawami” – nie wtrącaj się, żyj i daj pożyć innym, skorzystaj z okazji, aby siedzieć cicho, nie psuj zabawy. Dlatego nie wystarczy mieć rację, aby być słyszany, a może wysłuchany nawet, trzeba mieć strategię. Istotą tej strategii musi być pochwała życia i postawa twórcza.

Obraz, jaki wyobraziłem sobie już dziesiątki lat temu. Mózg jako fabryka do produkcji decyzji. Ogromna, rozpędzona fabryka, w której pali się tylko jedna żarówka oświetlająca małą przestrzeń – jakieś trybiki, rurki, wskaźniki. Jasna strefa – to świadomość. I w tej jasnej strefie leży otwarta książka rachunkowa z adnotacjami – winien, ma. Oto sumienie. Trzeba determinacji, odwagi, ducha przygody, aby wynieść tę księgę na światło dnia, pod niepogody, aby czytać ją na cały głos z dachu.

Ktoś, kto chce być głosem sumienia krytycznego, łatwo staje się nawiñnym błaznem, pośmiewiskiem cwaniaków. To jednak nie wyrok, ale



element ryzyka. W zrujnowanym społeczeństwie ciągle trwają ocalałe szczątki struktur związanych z tradycją etosu, z duchem służby. Ciągłe odtwarzają się pewne wspólnoty, powiązania, gdy inne ściera z powierzchni wicher czasu albo ulegają przemocy „społeczeństwa spektaklu” walczącego o szerszą scenę dla swoich rytuałów. Tam, gdzie jeszcze żyją struktury myślenia i działania w duchu służby, głos krytycznego sumienia jest słuchany, zostaje z nim nawiązany dialog. Tyle można osiągnąć. Nie tak mało.

PIOTR WOJCIECHOWSKI, ur. 1938 r., prozaik, reżyser filmowy, alpinista, autor książek dla dzieci, publicysta kulturalny, wykładowca szkoły filmowej w Łodzi, w 1978 roku otrzymał nagrodę fundacji im. Kościelskich i wielu innych nagród literackich. Ostatnio wydał: *Próba listopada* (2000).

KRZYSZTOF ZANUSSI, Ludzie o wyciętych sumieniach

Katolikowi sumienie kojarzy się ze spowiedzią, a spowiadać się mamy z własnych grzechów, nie z cudzych. Jak to jest dzisiaj z naszymi grzechami w świecie, który na co dzień przedstawia się jako bezgrzeszny?

W czasach coraz bardziej powszechnej zamożności, w świecie rozwinętym, coraz rzadziej uciekamy się do gwałtu, żeby osiągnąć nasze cele. Nie dlatego, że jesteśmy lepsi, ale dlatego, że nie warto. Że nam się po prostu nie chce. W świecie, który nie zna głodu, nie kradnie się kromki chleba, nie morduje się po to, żeby samemu przeżyć, bo sytuacja tego nie wymaga. Czy jesteśmy lepsi od tych, którzy kiedyś kradli i mordowali? Dowiemy się na Sądzie Ostatecznym.

Sumienie krytyczne oznacza pewien stopień samodzielności, a my żyjemy w świecie zmasowanym, w którym posiadanie odmiennego zdania wydaje się aktem pychy. Nie mamy wprawdzie autorytetów, ale mamy opinię publiczną i czujemy, że lepiej się z nią zgadzać niż nie zgadzać. Sumienie bezkrytyczne jest wygodniejsze w użyciu.

Jeszcze wygodniej jest w pełni zastąpić sumienie jakimś przepisem prawnym. Kodeks orzeka, co wolno, a czego nie wolno. Nie musimy korzystać z własnego osądu. Sprawdzamy, co mówi kodeks.

Do niedawna ludzkość żyła w strachu, gnębiły ją wojny, epidemie i nieurodzaje. Wszystko to w świecie bogatym wydaje się przeszłością. Niebezpieczeństwa minęły. Żyjemy w bezpiecznym świecie. Nasz przy-



rodzony lęk spychamy do podświadomości. Używamy go dla rozrywki i zabawy, oglądając thrillery i horrory. I wierzymy, że będziemy żyć zawsze bezpiecznie i zasobnie.

Skoro nie ma zagrożeń, to znaczy, że wszystko nam wolno. Wszystko poza tym, czego zakazuje kodeks karny. Z reszty nie musimy się spowiadać. I się nie spowiadamy. Wiek urojonej niewinności zakłada powszechną bezkarność. Do niej staramy się dostosować nasz obraz Boga. Żyjemy, szydząc z zakładu Pascala. Zakładamy, że nawet jeśli Bóg jest, to możemy żyć tak, jakby go nie było.

Kto to jesteśmy „my”? Anonimowa masa, która myśli to samo co inni: że nie wolno się wychylać, bo to i nieskromne, i niedemokratyczne. „Kimże ja jestem, aby podważać to, w co wierzy większość ludzi?”. Albo raczej – w co nie wierzy.

Jak odnaleźć sumienie krytyczne, nasz osobisty, własny osąd samych siebie? Jak znaleźć w sobie heroizm, żeby przeciwstawić się większości? Jak nie popaść w apokaliptyczny katastrofizm, zarazem nie ulegając złudzeniu, że w naszej cywilizacji bezpośrednie zagrożenia już minęły? Jak człowiek, który nie boi się głodu i noża wbijanego w plecy na schodach, pojmie, co to jest odpowiedzialność, i uniesie ją – niepowodowany zwykłym zwierzęcym strachem, ale roztropnością i spostrzeżeniem, że nie ma przesłanek, by przypuszczać, że dożyliśmy takich czasów, w których zmieniła się zupełnie kondycja naszego bytowania. Jeśli Bóg jest wieczny i niezmienny, to będzie wymagał od nas tak surowo, jak wymagał od starożytnego Izraela. I wtedy, żeby sprostać wymaganiom, musimy uruchomić to sumienie, które dziś większości wydaje się organem zachowanym jako pamięć ewolucji, takim wyrostkiem robaczkowym duszy, który najlepiej usunąć za młodu, aby kiedyś nie doszło do zapalenia. Zapalenia sumienia. Ze strachu czy z miłości, która także owocuje strachem, bo grozi utratą. Miłość, której człowiek nie odwzajemnił. Nie mógł, bo dał sobie wyciąć sumienie.

KRZYSZTOF ZANUSSI, ur. 1939 r., reżyser filmowy, teatralny i scenarzysta. Laureat kilkudziesięciu nagród filmowych, ostatnio Nagrody im. Roberta Bressona przyznanej przez Ministra Kultury Watykanu (2003). Zaliczany jest do głównych przedstawicieli tzw. kina moralnego niepokoju. Do najbardziej znanych jego filmów należą *Barwy ochronne*, *Constans*, *Iluminacja*, *Struktura kryształu* i *Życie jako śmiertelna choroba przenoszona drogą płciową* oraz ostatni – *Persona non grata*.



ABP JÓZEF ŻYCIŃSKI, Ekologia myślenia

Zaprzeczenie posługi myślenia stanowi praktyka bezmyślności. Jej przejawem może być polityczny slogan, reklamowy frazes, salonowa poprawność sprowadzona do ciągu gładkich formuł pozbawionych racjonalnego uzasadnienia. W następstwie rewolucji informacyjnej, która stała się udziałem naszego pokolenia, zostaliśmy wrzuceni w pluralizm głęboko zróżnicowanych opinii i ocen. Dla istot myślących świat nie był wprawdzie nigdy zuniformowany, gdyż umiejętność operowania alternatywą stanowiła nieunikniony składnik intelektualnego otwarcia. Z reguły jednak otwarcie to obejmowało kilka podstawowych propozycji. Współczesny szybki przepływ informacji sprawia, iż w tych samych środowiskach krzyżują się opinie pochodzące z krańcowo odległych tradycji kulturowych. Duma z racjonalnego dziedzictwa Oświecenia sąsiaduje wtedy z postmodernistycznym rozczarowaniem racjonalnością, duchowość Wschodu dopełnia ideały Rewolucji Francuskiej, apoteoza wolności przechodzi w filozofię rozpacz, ukazując wyzwolonego człowieka jako istotę rozdartą i tragiczną zarazem.

W nowym pejzażu kulturowym nie sposób osiągnąć tej wspólnoty opinii, która stanowiła przez wieki naturalne środowisko człowieka myślącego. Głębokie różnice zdań pojawiają się jako nieuchronne następstwo ludzkich zmagających z prawdą. Trzeba pogodzić się z tym, iż w wielu istotnych kwestiach nie osiągniemy tej przytulnej jedności stanowisk, która łączyła wcześniej osoby wiążące krytyczną refleksję z dążeniem do prawdy. Trzeba więc przyjąć samotniczy charakter przygody myślenia i oswoić się z tym, iż o wartości naszych wystąpień na współczesnych Areopagach nie decyduje zachwyt słuchaczy, lecz obiektywne odniesienie do tej osobowej prawdy, którą chrześcijanin odnajduje w przykładzie życia i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

Oprócz głębokich przemian kulturowych udziałem naszego pokolenia jest także szczególna dawka dylematów etycznych. W polskich realiach ich znamiennym symbolem pozostają dyskusje wokół treści dokumentów ujawnianych przez Instytut Pamięci Narodowej. System zła, konstruowany w sposób cyniczny przez niemal pół wieku, prawem bumerangu uderza obecnie w osoby, które żyją już w obliczu innych wyzwań. Uderza albo głęboko raniąc, albo też wywołując niechęć raczej do bumerangów niż do systemu. Sytuacja ta u jednych rodzi przerażenie, innych skłania do cynicznych komentarzy, u jeszcze innych prowadzi



do próby wyeliminowania problemu przez proste milczenie. Wyzwanie moralne, przed którym stajemy obecnie, nie jest mniejsze niż wyzwanie epoki, w której etyczną zdradę proponowano jako wyraz pragmatyzmu w nierównych zmaganiach z systemem przemocy i kłamstwa. W tym właśnie kontekście szczególnej wagi nabiera świadectwo krytycznego sumienia, w którym znamieną dla racjonalnej tradycji Zachodu postawa popperowskiego krytycyzmu zespoli się w wrażliwością sumień, konsekwentnie akcentowaną w nauczaniu Jana Pawła II.

Inną ważną dziedzinę, w której niezbędne jest to samo świadectwo, stanowią sytuacje graniczne, kiedy pojawiają się nieuchronne ograniczenia między pozytywnymi skądinąd wartościami. Ich przejawem pozostają pytania: w jaki sposób godzić ludzkie prawo do prawdy z szacunkiem dla konkretnego człowieka, którego nie wolno traktować jedynie jako instrumentu do poznawania prawdy? Jak wyważyć proporcje między naszą wolnością a miłością do bliźnich, których wolności nie wolno nam ograniczać? Karl Jaspers poświęcił w swej filozofii dużo uwagi sytuacjom granicznym, które w istotny sposób wpływają na nasze widzenie świata. Wśród wymienianych przez niego sytuacji granicznych pragnę podkreślić szczególnie wagę tych, w których nieuchronne napięcie między wartościami winny prowadzić do głębokich rozterek etycznych. Gdyby w naszej posłudze myślenia bagatelizować te rozterki, otrzymalibyśmy przerażający świat istot jednowymiarowych, w którym nie ma miejsca na subtelności intelektualne znamienne dla gatunku *homo sapiens*. Byłby to prosty świat ideologów lub wizjonerów, którym obce są racjonalne dystynkcje wyrażające głęboką prawdę o naturze człowieka.

Odejście w imię pragmatyzmu lub konsumpcji od krytycznej refleksji sumienia mogłoby doprowadzić do kulturowo nowych sytuacji, w których symbolem XXI wieku stałby się powrót do jaskini przypominającej prapoczątek gatunku ludzkiego. Skutkiem „urynkowania myślenia” realne okazuje się zagrożenie egzystencją pozbawioną odniesienia do ideałów i wartości transcendentnych a ograniczoną do zbioru prostych zachowań, których symbolem pozostaje *homo ludens*.

Wystarczy wtedy dodać postmodernistyczne hasło „*Spiel macht frei*”, aby otrzymać kolejną fałszywą antropologię. W jej perspektywie człowiek jest przede wszystkim konsumentem, natomiast odpowiednio dawkowany nihilizm niesie ryzyko, że wraz z refleksją i wrażliwością sumienia będą zanikać podstawowe wartości ludzkie. Tę wizję dehumanizacji w kulturze współczesnych konsumentów gorzko podsumowuje Peter Sloterdijk, przedstawiając współczesną kulturę jako zabawę samobójców, którzy ztratili zarówno zdolność refleksji, jak i instynkt samoza-



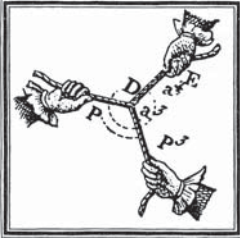
chowawczy, potrafią zaś jeszcze bawić się samymi sobą, demonstrując nieznośną lekkość bytu¹.

Ani zabawa, ani konsumpcja same w sobie nie powinny być traktowane jako źródło zła. Okazują się one jednak złem, gdy prowadzą do nihilistycznego zakwestionowania tych wartości, które przez stulecia tworzyły ekologię człowieka i wyznaczały kulturowy horyzont jego rozwoju. Podzielim niepokój Chantal Delsol, gdy krytycznie ocenia ona wersje współczesnej kultury alternatywnej zdominowanej przez „głuchą pustkę, z której wynurza się barbarzyństwo”². Świat „cywilizowanego barbarzyństwa”, w którym kwestionuje się zarówno godność człowieka, jak i transcendentny wymiar jego egzystencji, jawi się jako pozostałość myślenia totalitarnego, w którym w przeszłości usiłowano negować fundamenty człowieczeństwa. Posługa krytycznej refleksji i wrażliwego sumienia jest niezbędną, byśmy z błędów historii potrafili wyprowadzać wnioski na przyszłość. Wymaga ona unikania efektownej modyfikacji sloganów, w których wyrazem nowoczesności i postępu stałby się jakiś wariant prostej zasady sławiącej np. *ein Volk, ein Reich, ein Genom*.

ABP JÓZEF ŻYCIŃSKI, metropolita lubelski, Wielki Kanclerz KUL, członek Papieskiej Rady Kultury, filozof nauki, publicysta. Wydał ostatnio zbiór esejów *Odyseusz czy playboy? Kulturowa odyseja człowieka* (Kraków 2005).

¹ P. Sloterdijk, *Essai d'intoxication volontaire*, Paris 1999.

² Ch. Delsol, *Éloge de la singularité. Essai sur la modernité tardive*, Paris 2000.



Paweł Taranczewski

Sztuka jako pomost do doświadczenia religijnego

Matka Teresa zadowalała się namalowanym na blasze Chrystusem z napisem „Pragnę”. Czy jednak wizerunek taki jest pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego?

Czy sztuka może być pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego, a dzieło sztuki odbłaskiem niezgłębionej tajemnicy oraz wezwaniem do otwarcia się na nią? Sens tych tematów – podjętych przez Jana Pawła II w *Liście do artystów* – zmieni się w zależności od tego, jak zinterpretujemy terminy: sztuka, dzieło sztuki i doświadczenie religijne. Sprawą definicji sztuki i dzieła sztuki zajmowano się ostatnio wiele, pytając o możliwość sztuki w czasie po-sztuki, o sztukę po końcu końca sztuki. Nie szukam definicji dzieła sztuki, o tym, czy po końcu końca sztuki jest możliwa sztuka i jaka ona jest, poucza mnie doświadczenie. Jest to doświadczenie wartości artystycznych i estetycznych. Dzieło sztuki ukazuje się mi wewnątrz horyzontu tych wartości, a sztuką jest umiejętność ich przywołania – wplecenia w dzieło.

Sztuka teatru uprawiana przez twórców takich jak Antonin Artaud, Jerzy Grotowski, Herman Nitsch, o tyle, o ile przenika liturgię, jest pomostem do doświadczenia religijnego. Dzieje się to dzięki bluźnierczemu wręcz akcentowaniu rytuału ofiarowania, roli ofiarnika i osób uczestniczących w misteriach – podkreślanii celu miste-



riów: przemiany człowieka. Naturalnie doświadczenie religijne, które teatr taki otwiera, różni się istotnie od liturgii katolickiej, w której uczestniczy także Bóg, ale pozwala zrozumieć, że liturgia jest pomostem do doświadczenia religijnego nie tylko ze względu na powtórzenie ofiary krzyżowej, lecz także ze względu na wpisana w nią sztukę teatru. Wprawdzie są to swoiste „liturgiczne herezje” dla wielu nie do przyjęcia, jednak pozwalają dostrzec w kapłanie składającym ofiarę mszy Mysta i Hierofanta, a samego siebie, uczestnika liturgii, pojąć jako członka chóru, który prowadzi dialog z protagonistą, uczestnicząc w świętym dramacie. Artaud i Grotowski uświadamiają nam o wiele głębiej od wielu kazań, że nie jesteśmy widzami, lecz uczestnikami świętego dramatu.

Otwarcia na tajemnicę, doświadczenia religijnego w sztuce itd. poszukiwali niektórzy artyści awangardy pierwszej połowy wieku XX – Kazimierz Malewicz, Wassily Kandinsky, Piet Mondrian. Romantyzm pozostawił nam pojęcie religii sztuki i związane z nim pojęcie samoubóstwienia artysty, estetycznego usprawiedliwienia świata i artystycznego mesjanizmu. Jednakże poszukiwania te miały podłoże gnostyckie bądź okultystyczne i niekiedy prowadziły do religii sztuki. Sztuka miała zastąpić religię, otwierała się na tajemnicę, która dla awangard raczej nie miała wymiaru chrześcijańskiego. Są takie obrazy, które mogą stanowić pomost do doświadczenia religijnego, choć istnieją różne rodzaje doświadczeń i związanych z nimi wtajemniczeń. Spytać trzeba jeszcze: „Dla kogo mogą?”. Zawarte w nich wezwanie do otwarcia na tajemnicę, choć skierowane do wszystkich, nie musi być usłyszane. Aby nie pozostało bez odpowiedzi, konieczna jest *paideia*. Rozbudzona wrażliwość, słuch, który pozwoli usłyszeć wezwanie. Pozwolę sobie zacytować słowa Karen Blixen z jej *Uczty Babette*. Sztukę Babette umieli docenić ludzie niekoniecznie doskonali, ale koniecznie wykształceni. Mówi Babette do swych pryncypałek, dwóch córek pastora – Marciny i Filipy: „Moje biedne panie, panie nie mogą sobie w ogóle wyobrazić, panie nie mogłyby uwierzyć, jak ogromnym kosztem wychowywano ich (paryską elitę) i kształcono, żeby potrafili pojąć, jak wielką jestem artystką. Mogłam uszczęśliwić ich. Jeśli dawałam z siebie wszystko, im mogłam dawać szczęście doskonale” (Karen Blixen, *Uczta Babette*, Poznań 2004, s. 66-67). Żeby umieć doświadczyć wielkości artysty, wielkości jego dzieła



i jakoś je pojąć – trzeba i kultury, i wykształcenia. Otwarcie, ujrzenie w dziele pomostu do religijnego doświadczenia nie może być konsumpcyjne. Wówczas wizerunek Ukrzyżowanego na przykład schodzi do roli narzędzia zdobywania religijnej przyjemności, uzyskania pobożnych przeżyć. Przed tym przestrzegają mistrzowie życia duchowego. Nie może to być też postawa badawcza. Wówczas poszukują prawdziwej i uzasadnionej odpowiedzi na pytanie o to, jakie cechy posiada dany wizerunek Ukrzyżowania, jakiego jest typu itd. Mogą to być także pytania stawiane przez konserwatora, o tyle, o ile zabiegi konserwatorskie mają wpływ na artystyczną i religijną wartość tego wizerunku. Postawa otwarta nie może być też czysto estetyczna. Naturalnie Ukrzyżowanie musi być głównym tematem moich przeżyć, ale przeżycia te odnosić się muszą do religijnego odcienia, zabarwienia wartości artystycznych. Dzieło sztuki – nie każde – może stać się pomostem prowadzącym do religijnego doświadczenia, pod warunkiem, że zajmę wobec niego postawę estetyczno-religijną.

W krakowskim Kościele Mariackim, w prawej nawie, widzę Ukrzyżowanie Wita Stwosza. W katedrze wawelskiej stoję przed Czarnym Krzyżem królowej Jadwigi. Rzeźbę Wita Stwosza przenika dramat, cierpienie fizyczne, ale i triumf. Chrystus na krzyżu nie wisi, jest na nim rozpięty – i króluje, i cierpi. Wit Stwosz pokazał jedność przeciwieństw. Czarny Chrystus wawelski wisi na krzyżu, ale nie cierpi, odsłania raczej mistyczną stronę Męki Pańskiej. Widzę, iż obie rzeźby są pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego, w obu przypadkach innego. Którędy prowadzi droga, gdzie kryje się pomost? Czy jest nim samo przedstawienie Ukrzyżowanego? Wydaje się zrazu, że wartość artystyczna nie ma tu znaczenia. Matka Teresa zadawała się namalowanym na blasze Chrystusem z napisem „Pragnę”. Czy jednak wizerunek taki – sam przez się – jest pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego? Jest czy nie jest? Myślę, że nie. Pomostem dla Matki Teresy był napis i wizerunek o tyle, o ile przypominał sens Ukrzyżowania oraz doświadczenia Chrystusa w nędzarzu, doświadczenia analogicznego do tego, które miał Adam Chmielowski. Sam wizerunek na blasze jako taki jest niemy, ma jedynie sens – proszę wybaczyć słowo – węzła na chusteczce. Ma przypominać. Natomiast krakowskie Ukrzyżowania są pomostem do doświadczenia religijnego, jednoznacznie chrześcijańskiego



doświadczenia. W obu przypadkach *a priori* – takie, jakie miała Matka Teresa czy Adam Chmielowski, jest zbędne. Być może potrzebne jest *a priori* chrześcijańskie, a może jednak są ludzie, którzy mogą się bez niego obyć, a mimo to mieć doświadczenie religijne w obliczu krakowskich krucyfiksów. Naturalnie są i tacy ludzie, którym *a priori* uniemożliwia takie doświadczenie. Co w krakowskich rzeźbach jest pomostem? Być może aksjologiczna aura, która rzeźby te przenika? Aura, która nie przenika pomnika Mickiewicza na Rynku? Rzeźby w Mariackim i w Katedrze otacza aura swoistej świętości. W każdym przypadku ujawnia się inne jej oblicze. Wartości załamują się w tych Ukrzyżowaniach jak światło w pryzmacie, promieniując przez wszystkie warstwy dzieła: przez sens techniczny, sens artystyczny, przedstawione ciało Jezusa, sens tego przedstawienia. Ukrzyżowania nie tyle przypominają o Ukrzyżowaniu, ile je unaocniają poprzez sztukę. Pomostem jest więc sakralna strona wszystkich inkorporowanych w dzieło wartości. Powiem: pomostem jest postać, która jest swoistą formą. Forma, postać, to, co święte czyni widocznym, godnym podziwu i miłości. Analogicznie rzecz ma się z malarstwem.

Jeśli ponadto zgodzimy się na to, że wartości nas przyciągają, wołają, urzekają, to niewątpliwie wewnątrz religijnej wartości artystycznych przenikających oba Krucyfiksy usłyszeć można wezwanie do otwarcia na tajemnicę. Oczywiście, aby dostrzec wartości i usłyszeć zawarte w nich wezwanie, trzeba być otwartym, wychowanym i wykształconym, jak pisze Karen Blixen. Wychowanym i wykształconym na tyle, by w ogóle cokolwiek zauważyć. Wychowujemy i kształcimy poprzez kontakt z dziełami sztuki. Jeśli pójdziemy za usłyszonym wezwaniem, otwiera się przed nami horyzont tajemnicy, do którego wartości odsyłają. Horyzont jednak ma to do siebie, że oddala się tym bardziej, im bardziej się doń zbliżamy. W przypadku wartości religijnych wolno mówić o horyzoncie tajemnicy, o spowijającej je otoczce nieusuwalnej tajemnicy.

Pomostem do religijnego doświadczenia może być też obraz bez wyraźnego religijnego tematu. Jest nim lwia część malarstwa abstrakcyjnego. Malewicz, Kandinsky, Mondrian... Dla Malewicza sztuka dąży do wyzwolenia ludzkości, dlatego poszukuje on nowego obrazu Boga i znajduje go w postaci czarnego kwadratu, odbiciu Jego



doskonałości¹. Kandinsky szukał duchowości w sztuce, tworząc malarstwo abstrakcyjne². Chodziło mu o przekształcenie ludzkości przy pomocy form sztuki. Sztuki abstrakcyjnej! Mam na myśli kompozycje późniejszego okresu twórczości – pod różnymi tytułami. Mondrian, pod wpływem teozofii, uznał, że istotę natury wyznaczają kierunki pionowy i poziomy oraz barwy: żółta, czerwona, niebieska oraz czarna i biała. Kierując się tym odkryciem, namalował szereg obrazów zatytułowanych „kompozycja”, tytuł ten dookreślają przydawki. Mamy więc na przykład kompozycję owalną, kompozycję plam barwnych...³ Doświadczenie religijne, jakie rozwija się przed ich obrazami, nie jest chrześcijańskie, lecz gnostyckie. Malarze ci chcieli otworzyć drogę do duchowości na drodze proponowanej przez gnozę. Czy jednak pochodzenie to wyklucza możliwość otwarcia na inną duchowość? Co w przypadku ich obrazów jest pomostem do doświadczenia religijnego, także chrześcijańskiego? Chyba – jak chciał Kandinsky – wartości formalne. One to doprowadzają duszę do wibracji. Przykładem takich prac są choćby konstelacje strukturalne Josefa Albersa, jego obrazy z serii „Hołd dla kwadratu”. Prace te zawierają swoiste nierozstrzygalniki, tajemnice, kryją w sobie niezbywalną, nieusuwalną wieloznaczność. Żaden układ przestrzenny nie jest wyróżniony i każda sensowna interpretacja układu jest dopuszczalna. Nie ma interpretacji, która odnosiłaby się do całości. Rysunek zmusza raczej do nieustannego przechodzenia od jednego sposobu odczytania do innego. Nieuchwytność, którą tematyzuje, nie jest irracjonalna. Prowadzi do mądrości.

PAWEŁ TARANCZEWSKI, ur. 1940 r. w Krakowie, malarz i rysownik, filozof, profesor Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. Wydał m.in. *O płaszczyźnie obrazu* (1992).

¹ Szerzej o Malewiczu pisze Andrzej Turowski w książce *Malewicz w Warszawie*. Można też zajrzeć do katalogu *raisonné* dzieł Malewicza czy do licznych innych opracowań zagranicznych.

² Teorię tego malarstwa zawarł w książce *O duchowości w sztuce* wydanej przez Państwową Galerię Sztuki w Łodzi. Dużą monografię poświęciło Kandinsky'emu kolońskie wydawnictwo DuMont.

³ Zainteresowanych odsyłam do książki Michela Seuphor pod tytułem *Piet Mondrian* oraz do katalogu niedawnej wiedeńskiej wystawy prac Mondriana.



Czujących niedosyt po przeczytaniu tekstów zamieszczonych w tym numerze zachęcamy do sięgnięcia po inne lektury, wśród których do najważniejszych należą: esej **Leszka Kołakowskiego** *Kapłan i błazen* (1959) oraz *Rodowody niepokornych* (Warszawa 1971) **Bohdana Cywińskiego**. Do intelektualistów przemawiał wiele razy **Jan Paweł II** – polecamy szczególnie jego wystąpienia: z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego UJ w 1997 roku w Krakowie oraz przemówienie do przedstawicieli świata kultury w Teatrze Narodowym w Warszawie w 1991 roku. Owocem spotkań Jana Pawła II z intelektualistami są książki z serii „Rozmowy w Castel Gandolfo”.

Problemem postaw intelektualistów wobec politycznych wyzwań XX wieku zajmuje się w ostatnio wydanej po polsku książce *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce* (Warszawa 2006) **Mark Lilla**, którego zainspirował *Zniewolony umysł Czesława Miłosza* (1953). Tę samą kwestię podejmowali także: **Friedrich August von Hayek** w pracy *Intelektualiści a socjalizm* (Lublin 1998) oraz **Maria Hirszowicz** w publikacji *Pułapki zaangażowania. Intelektualiści w służbie komunizmu* (Warszawa 2001). Jedną z najważniejszych książek traktujących o problemie ukąszenia intelektualistów przez komunizm jest praca **François Fureta** *Przeszłość pewnego złudzenia: esej o idei komunistycznej w XX wieku* (Warszawa 1996). Sylwetki najbardziej znanych intelektualistów, moralistów, pisarzy, także w aspekcie ich kompromitacji, przedstawia w swojej książce **Roger Scruton** *Intelektualiści nowej lewicy*, (Poznań 1999). Ciekawym obrazem współczesnych polskich intelektualistów jest zbiór kilkunastu wywiadów przeprowadzonych przez **Barbarę Łopieńską**: *Męka twórcza* (Warszawa 2004).

Zachęcamy również do sięgnięcia po archiwalne numery „Znaku”: *Lekcja wielkich mistrzów* (nr 474), *Intelektualiści a komunizm* (nr 525), *Nasze rodowody. Inteligencja w poszukiwaniu tożsamości* (nr 549).



Jean d'Ormesson

Monolog bytu

Dopiero u kresu czasów dowiemy się, czy wszystko zostało stworzone dla ludzi, czy też ludzie byli jedynie pewnym stadium w rozwoju wszystkiego. Tak czy inaczej, było to niezłe stadium! W długich dziejach wszystkiego zawsze będę miał słabość do tego krótkiego okresu, kiedy żyli ludzie – w niepokoju i pysze – na tej oddalonej planecie, zagubionej na końcu świata, którą nazywali Ziemią.

Jestem bytem. Jestem. Jestem, który jest. Wszystko istnieje, nie – jest. Staje się. Rodzi. Przeobraża. Na koniec się skończy. Wszystko się skończy. Słońce i Ziemia, Księżyc i wszystkie galaktyki, o których tyle rozprawiacie, one też się skończą. Tak jak skończą się ludzie i ci, którzy po nich nastąpią. Ja się nie skończę. Ja jestem bytem. Byłem i będę. Jestem.

Ludzie są klejnotem bytu. Są też jego kłopotem. Ponieważ próbują o nim mówić. Wielki wybuch, który był czymś innym niż Michał Anioł lub Newton, Karol Marks czy Doktor Freud, choć byli tacy wielcy, nawet był czymś innym niż tych czterech razem wziętych czy zgromadzenie wszystkich im podobnych, nie wtrącał się wcale. On, który był wszystkim, nie wtrącał się do wszystkiego. On,



który sam był wszystkim we wszystkim, nie mówił o wszystkim. I rodzający się wszechświat też nie. Ani Słońce, kiedy się pojawia. Ani Ziemia, kiedy zaczyna kręcić się wokół Słońca. Ani „pierwotna zupa”. Przez jedenaście miliardów lat byłem prawie tak spokojny jak za błogosławionych czasów mojej wieczności i samotności.

Kiedy mówię jedenaście miliardów lat, mógłbym równie dobrze powiedzieć piętnaście miliardów lat. To wczoraj, to dziś, by powiedzieć po ludzku, zaczynają się moje pierwsze zmartwienia. I to ludzie mi ich dostarczają. Przez cztery miliardy lat życie, które wytrysnęło z wszystkiego, tak jak wszystko wytrysnęło z wielkiego wybuchu, daje mi święty spokój. Niebieskie i zielone algi, bakterie, ryby, wszystko, co porusza się w morzu, diplodoki, naczelnice, ptaki na niebie, wcale nie sprawiają mi więcej kłopotów niż kształtujące się wszystko. Funkcjonują, ni mniej, ni więcej, jak ciała niebieskie, jak planety, jak woda, jakże elegancka, jak ogień, który jest tak radosny i porusza się z taką gracją. Żyją, oczywiście. Ale żyją cicho i skromnie. Nie słyhać żadnego głośniejszego słowa: wcale nie słyhać żadnych słów. Pływają. Fruwają. Rosną. Oddychają. Pożywają się. Milczą. Nie roztrzęsają w sobie tych przygnębiających myśli o wszystkim i o byciu, którymi teraz jestem męczony. Są równie niewinne co przydrożny kamień.

Równie niewinne...? Ach! Są już na drodze ku życiu i winie, a robak jest już w owocu. Ale był już w „pierwotnej zupie”, i w Ziemi, jak tylko zaczęła się kręcić, i w Słońcu, które świeci, i w przestrzeni, i w czasie, i w wielkim wybuchu jako takim, który sam jest i nasieniem i zbiorem, pestką i owocem. Jako że wszystko to zostało zrobione albo sprawiało takie wrażenie, tylko po to, by prowadzić do człowieka.

Byt, który sam jest tajemnicą, skrywa wiele tajemnic. Jedną z tych tajemnic, pośród tylu innych, jest to, że wszystko zawsze się zaczyna i że nic nigdy się nie zaczyna. Że wszystko zawsze rozpoczyna się od nowa, to cud czasu. Nowy czas terażniejszy zastępuje bezpośrednio uprzedni czas terażniejszy. Czas, oczywiście, zostaje zrodzony przez byt, który nosi go na wyciągniętym ramieniu i nigdy nie przestaje go podtrzymywać i na nowo wypuszczać. Nie tylko czas, ale wszystko w każdej chwili stwarzane jest na nowo. Jeśliby byt, co jest rzeczą nie-



możliwą, spoczął na jeden moment, czas i wszystko zapadłoby się natchmiast. Ale byt nigdy nie ustaje i wszystko znajduje swój dalszy ciąg, a czas zaczyna się od nowa. Ale to, co zaczyna się od nowa, przecież nigdy się nie zaczyna. Albo zaczyna się od wielkiego wybuchu.

Ludzie, tacy młodzi, są bardzo starzy. Są wisienką na torcie, są najpiękniejszym rozbłyskiem moich sztucznych ogni. A jednak nie mieliby racji, wyobrażając sobie – trochę za szybko – że wszystko zostało stworzone przez byt tylko po to, by doprowadzić do ich powstania. Nie są bynajmniej końcem wszystkiego, wcale nie są końcem. Zdecydowanie nie będąc ostatnimi, ani ukoronowaniem budowli, są pierwszymi, po mnie, którzy pochylają się nad wszystkim. Mają jedynie bardzo ograniczony ogląd wszystkiego, w którym mieszkają. Na piętnaście miliardów lat oni zajmują kilka dziesiątków czy setek tysięcy. I zastanawiają się nad wszystkim od paru tysięcy lat. Skąd ta wiara, że są czymś innym niż ogniwem długiego łańcucha, i to u jego początków? Skąd ta bezczelność w mówieniu o końcu historii, która przecież dopiero się zaczyna, dopiero niezdarnie bełkocze? Postrzegają się chętnie jako kres promenady, która przyprawia ich o zawrót głowy. A jeśli by – okrutne rozczarowanie – byli jedynie zielonymi algami stworzenia doskonalszego, które ma się dopiero pojawić?

Potrzebowałem piętnastu miliardów lat, by doprowadzić do nich. Teraz są, od jakiegoś ułamka sekundy, zaledwie od mrugnienia powieką. Poczekajcie, moje owieczki, poczekajcie, moje baranki, jeszcze piętnaście miliardów lat, zanim zaczniecie wszędzie rozgłaszać, że jesteście celem i końcem wszystkiego, które jakoby stworzone zostało wyłącznie dla was.

Ludzie jako pierwsi podziwiają świat i o nim mówią. Jako pierwsi mówią o mnie. Ale posłuchajmy, co mówią! Pod pozorem rozumienia – ach! jak oni uwielbiają rozumieć albo udawać, że rozumieją, albo dawać do zrozumienia, że rozumieją! – przez długi czas wyobrażali sobie, że Ziemia, na której mieszkają, jest położona pośrodku wszystkiego i że ma kształt płaskiego dysku zawieszzonego w przestrzeni, a mnie przydali imię Ojca i długą białą brodę. Ofiarowali mi krew swych pierworodnych i zapach kadzidła, tak jakby krew i kadzidło mogły zmienić cokolwiek w konieczności i w prawie. We



wszystkich epokach swojej krótkiej przygody poświęcali mnóstwo czasu na konstruowanie w moim imieniu, często z przepychem, w przestrzeni lub w swoich głowach, wielkich domów z kamienia, zamków na lodzie, o których myśleli, że są prawdziwe. W każdym stadium swojego rozwoju żyli w przekonaniu, że znaleźli klucz do tego wszystkiego, które, przynajmniej dla nich, nie ma klucza. Trzy tysiące lat po Einsteinie Einstein skazany jest na to, że wyda się tak samo śmieszny i ograniczony jak Ptolemeusz za czasów Einsteina. Jak sprawiedliwość i dobro, tak i prawda nie należy do czasu. Tym, co należy do czasu, jest – niepotrzebne i konieczne – poszukiwanie prawdy.

Pomimo swoich błędów i szaleństwa, z powodu swoich błędów i szaleństwa, ludzie, powiedzmy to od razu, bardziej zdumieni mnie

Ludzie myślą się, wyobrażając sobie, że są końcem wszystkiego. Ale jak nie przyznać im, że wszystko, po człowieku, będzie inne, nie nie będzie takie samo?

w ciągu trzech tysięcy lat niż wszystko w ciągu piętnastu miliardów. Ponieważ próbowali rozgryźć czas i zebrali wszystko, by nadać mu coś, co przypomina sens. Są tylko dwie osoby, które odegrały rolę w życiu wszystkiego: pierwszą jestem ja, drugą – człowiek.

Ludzie myślą się, wyobrażając sobie, że są końcem wszystkiego. Ale jak nie przyznać im, że wszystko, po człowieku, będzie inne, nie nie będzie takie samo? Zdarza mi się pytać samego siebie, czym stanę się po przejściu człowieka przez wszystko, nad którym człowiek nieustannie dominuje. Opóźniałem, ile mogłem, pojawienie się we wszystkim tej umiłowanej plagi. Kumulowałem przestrzeń i czas. Mieszałem karty. Zastawiałem wszędzie zasadzki. Ma się wrażenie, że człowieka to bawi i że tajemnica podnieca go. W niekończącym się poszukiwaniu niemożliwej prawdy nic mu tak nie dodaje sił jak porażka. Nadzieję czerpie z własnych błędów.

Schowałem się za wszystkim, cofnąłem się, jak mogłem, najdalej w tajemnicę i sekret. Wypchnąłem wszystko do przodu. Usunąłem się w cień. Umilowana plaga zaczęła grzebać w czasie i we wszystkim. Wydobyła masę rzeczy, o których można było myśleć, że są schowane czy zagubione na zawsze. Prawdą jest, że jej odkrycia nie posunęły zbytnio naprzód poszukiwań sensu wszystkiego. Fizyki



i komputery nic tu nie pomogą. Moja linia obrony umieszczona jest zupełnie gdzie indziej i na głębokości, która udaremnia wszelki atak. A jednak. Plaga ma zdanie na temat wszystkiego i śmie nawet ze mnie drwić. Nic mnie tak nie drażni jak jej zarozumiałość i dumna mina, z jaką podchodzi do kwestii mnie dotyczących. Czasem jest pewna, że istnieję, i wielbi mnie pod postacią bożka wyrzeźbionego w pniu drzewa czy złotego cielca na cokole, czasem znów pewna jest, że mnie nie ma, że byt nie może być, że bytu nie ma.

Plaga nie jest jednak aż tak szalona, by wyobrażać sobie – a chciałaby! – że jest przyczyną i źródłem swojego własnego istnienia. Tak więc przyczepia się do wszystkiego, które wydobywa z nicości za pomocą mieszaniny przypadków losowych i konieczności, jakbym to nie ja wymyślił i los, który niczym nie jest, i konieczność, która znaczy sporo, jest prawie wszystkim. Plaga obraca wszystko przeciw mnie, tłumaczy, że wszystkiemu byt jest zbędny – i to jest bardzo sprytne: jestem pobłażliwy dla tych, którzy mnie atakują i uważają Stworzenie za dzieło tak doskonałe, że może obyć się bez stwórcy. Bawią mnie, zaskakują, nawet zachwycają i sprawiają, że wątpię w samego siebie, zdarza mi się, że wolę ich od tych, którzy z dobrocią, często naiwnie i prawie byle jak, biorą moją stronę. Trzeba przyznać, że ukrywając się za wszystkim, rozdałem wszystkim dookoła różgi, by mogli mnie bić. Sam wszystko zorganizowałem – wszystko, życie, ludzi, wolność – by o mnie zapomniano. A irytuje mnie, kiedy się o mnie zapomina.

Zastanawiam się czasem, czy nie jestem nie do zniesienia. Równie nie do zniesienia jak człowiek, który zbyt często zachowuje się po prostu obrzydliwie. Może powinienem zaaplikować samemu sobie metody, które Doktor Freud w swoim czasie zaaplikował ludziom? Nie ma co zaprzeczać: jestem okrutny, drażliwy, pamiętliwy, niezmiernie pyszny, straszliwie skryty. Nic tak nie lubię, jak mylić mój świat. Wprowadzam go na złą ścieżkę i mam mu za złe, że się gubi. Ach! Naprawdę, są dni, kiedy byt ma dość bytu. To zresztą taki dzień dał początek wszystkiemu.

Czy lepiej zrobiłbym, powstrzymując się...? Ależ nie: dowiodłem tego. Nikt nie może mi zarzucić, że działałem lekkomyślnie lub że ociągałem się przy pracy. Wszystko przemawia za mną. Niech ci,



którzy mnie krytykują, spróbują sprawić się lepiej ode mnie i zrobić wszystko lepiej. Chciałbym bardzo wiedzieć, co by można dodać do wszystkiego – albo od niego odjąć – by je polepszyć. Patrzę na wszystko. Patrzę jednocześnie z dalsza i z bliższa i, zdaje mi się, z większą znajomością rzeczy niż ludzie. Podoba mi się. Jest piękne. Ludzie zachwycają się, obserwując swoją planetę z przedmieść, na które się zapuszczają: mówią, że Ziemia jest piękna, nazywają ją niebieską planetą. Wszystko jest piękne inaczej, inaczej majestatyczne niż ich biedna mała Ziemia. Gdyby mogli, ale nie mogą i nigdy nie będą mogli, podziwiać wszystko z zewnątrz, tak jak ja to robię każdego dnia mojej wieczności, nie wiem, jakie imię mogliby mu nadać. Wszystko mieni się wszystkimi kolorami, przybiera wszelkie kształty, wszystko jest pięknem samym w sobie, wszystko nie może być niczym innym niż tym, czym jest, nie może mieć nic więcej niż to, co ma, ponieważ nie ma nic innego poza wszystkim. Może odważyłbym się powiedzieć, że byt wykończył się we wszystkim? Jeśli miałbym się osądzać, nie osądzałbym się za nicłość czy za wieczność, o których naprawdę nie da się nic powiedzieć: osądzałbym się za wszystko. I myślę, że uniewinniłbym się.

Powiecie mi, że we wszystkim istnieje zło i że ludzie dużo cierpią. Jak ma się wszystko różnić od bytu, jeśli nie pojawi się czas i nie wkradnie się zło? Zło istnieje we wszystkim, ponieważ trzeba po trosze wszystkiego, by stworzyć pewną całość, a wszystko jest całością, ale nie jest tym samym co byt, w którym nie ma w ogóle zła. Rozumiecie, co chcę powiedzieć? Tak jak na wszystko, na ludzi też patrzę z daleka i z bardzo bliska. Podziwiam ich. I żal mi ich.

Podziwiam ich, ponieważ zmagają się jak nikt przed nimi się nie zmagał we wszystkim. Jeżeli jest ktoś, kto we wszystkim wyszedł poza wszystko, by zbliżyć się do bytu, to jest to właśnie umiłowana plaga. Zbliżyła się do bytu, ale z bardzo daleka, to jasne. W zaślepieniu, w obłudzie. Nieważne. Spróbowała. Kocham ją, ponieważ spróbowała. Nie podąża ślepo z góry wytyczonym szlakiem, jak atomy czy galaktyki, nie pasie się głupio jak diplodoki czy krowy na prerii, u stóp wysokich gór, nie wykonuje na okrągło tego samego, nawet skomplikowanego zadania, jak pszczoły czy mrówki. Boi się, szuka, buntuje się, wątpi, pisze swą historię. Jak algi, od których pochodzi,



jak planety, które ją otaczają, jest przede wszystkim maszyną. Maszyną niedoskonałą, ograniczoną, wywyższającą się, źle skonstruowaną, majaczącą, i tak dalej, a jednak ma wyobrażenie o wszystkim i to ją zbliża do bytu.

Podziwiam ludzi. Żal mi ich. Nie wiedzą, obawiam się, że przeminają jak róże. Gubi ich pycha. Że spółkują ze sobą, że kłamią, że upijają się alkoholem, że spędzają czas na nicnierobieniu zamiast robić rzeczy niepotrzebne, dlaczego by mnie to miało obchodzić? Mam to w nosie, tak jak i moje pierwsze ziarnko piasku czy moją pierwszą kroplę wody. Ale że wyobrażają sobie, że tańczą na wieczność u brzegów przezroczyстых mórz, w cieniu wielkich drzew, pośród kwiatów i gwiazd... Co nazajutrz! Gdy się przebudzą!

Zdarza się ludziom, biednym ludziom, zastanawiać się, czy się zmienia i czy znikną. Zmienia się, rzecz jasna. Nigdy nie przestali się zmieniać. I znikną. Jest inne pytanie, którego być może z obawy, być może z ignorancji nie zadają sobie często: pytanie o to, czy długo będą dalej wspinać się w stronę wszystkiego i bytu, jak robili to, poczynając od naczelných, przez Platona i Arystotelesa, Spinozę i Leibniza, Hegla i Heideggera. Albo czy, zanim znikną, zaczną powoli schodzić w dół, ustępując miejsca innym rzeczom, które nie będą już ludźmi, ale maszynami, robotami, bardzo mocnymi mechanizmami, które sami stworzą i które wymkną im się spod kontroli, a w których nie będzie już nic ludzkiego. Wszystko, co człowiek robi i konstruuje – i nie tylko jego maszyny, ale także poglądy, sposób życia, sposób bycia, jego nadzieje i wiary – okrężnymi drogami może obrócić się przeciwko niemu i go zniszczyć. Nie ma nic trwalszego i kruchszego od człowieka.

Nie liczcie no to, że wam powiem, czy dzisiejsi ludzie, tak dalecy od ludzi wczorajszych, okażą się jutro przedmiotem współczucia i szderstwa dla bytów doskonalszych, czy też przedmiotem podziwu i nostalgii dla bytów niższych. Albo czy zaniknie pamięć o wielkich czarujących rzeczach, z których byli tak dumni. Sami zobaczycie, co stanie się za pięćdziesiąt czy sto tysięcy lat, za milion lat, za trzy miliardy lat. Wtedy jakieś stworzenia będą patrzeć na Ajschylosa i Sofoklesa, Dantego i Cervantesa, tak jak Darwin, Karol Marks, Einstein czy Doktor Freud patrzyli na ludzi, którzy kłócili się o ogień i tworzyli rolnictwo. Zmieniają się aktorzy. Spektakl trwa.



ks. Józef Tischner
**Studia z filozofii
 świadomości**

Książka zawiera dwa ważne, niepublikowane nigdy wcześniej filozoficzne teksty Józefa Tischnera: rozprawę doktorską *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* oraz pracę habilitacyjną *Fenomenologia świadomości egotycznej*. Obydwie prace, pochodzące z roku 1962 i 1971, pokazują, jak kształtowały się fundamenty Tischnerowskiego myślenia – mocno zakorzenione w fenomenologii i opisach ludzkich doświadczeń. Obydwie też pokazują dojrzałość i samodzielność myślenia, a także zapowiadają najważniejsze tematy filozofii Tischnera z późniejszych lat.

*Książkę zrealizowano ze środków
 Ministra Kultury i Dziedzictwa
 Narodowego.*

Dopiero u kresu czasów dowiemy się, czy wszystko zostało stworzone dla ludzi, czy też ludzie byli jedynie pewnym stadium w rozwoju wszystkiego. Tak czy inaczej, było to niezłe stadium! W długich dziejach wszystkiego zawsze będę miał słabość do tego krótkiego okresu, kiedy żyli ludzie – w niepokoju i pysze – na tej oddalonej planecie, zagubionej na końcu świata, którą nazywali Ziemią.

Tłum. Maria Deskur

JEAN D'ORMESSON, ur. 1925, francuski dziennikarz, pisarz, członek Akademii Francuskiej, w latach 70. redaktor naczelny dziennika „Le Figaro”. Autor m. in. książek *Przegrana miłość*, *Chwała Cesarstwa*, *My, z łaski Boga*, *Historia Żyda Wiecznego Tulacza*, tytułu *Wieczorny Wiatr*.



Marcin Cielecki

„Wszystkie nasze klęski są klęskami miłości”

Czerwona nić Iris Murdoch (cz.1)

Chwyciłem mocną czerwoną nić wijącą się przez powieści Iris Murdoch. Miała doprowadzić mnie do zrozumienia miłości. Doszedłem znacznie dalej. Zanim się spostrzegłem, zostałem zderzony ze śmiercią oraz z Bogiem. Czerwona nić biegła przez miłość, drążyła śmierć, znajdowała się w Bogu. Okalając trzy rzeczywistości, zazdrośnie zamknęła je w jeden obraz. Pośrodku niego stał człowiek. Wiązał supły.

mojej Żonie, Mirze

Dwa tematy rządzą literaturą. Nigdy nie było innych. Innych nie będzie. Wszystko, co ponad to, jest poboczem, marginesem, przypisem. Te dwa tematy to: miłość oraz Bóg. Oba wprawiają nas w kłopotanie. Im bardziej staramy się je pojąć, tym bardziej zdajemy sobie sprawę, że jesteśmy wciąż na początku drogi. Kolejne arcydzieła, setki opasłych tomów, pod którymi uginają się półki, kilogramy poczernionego tuszem papieru nie posuwają nas do przodu. Wynotowane pośpiesznie sentencje, którymi popisujemy się w rozmowach czy listach jak drogocennymi kryształami, roztrzaskują się



w proch wobec rzeczywistości życia. Wieczni adepci nauki chodzenia: upadków i powstań.

O Bogu wiemy niewiele. Nawet tysiące stron Biblii, która ma być nam pomocą, okazują się nieraz przeszkodą. Sprawiedliwy i miłosierny. Groźny i troskliwy. Opiekun lubieżnego króla Dawida, ukonanie dla dzikiego proroka Jana Chrzciciela. Płomień dla pogrążonych w mrokach mistyków, niestrudzenie podążający za uciekającym Jonaszem i Szawłem. Ojciec z sercem matki. Nawet ostateczne słowo (Słowo) Boga o samym sobie – Jezus Chrystus – przekracza nasze rozumienie. Ponad 2000 lat chrześcijaństwa i wciąż nie milkną kontrowersje i spory, fascynacje i wrogość wobec Mistrza z Nazaretu. Dysponujemy tyloma przypowieściami, midraszami, a wszystkie one zamiast nam pomóc, zdają się zaciemniać jedynie obraz.

O Bogu doprawdy niewiele wiemy. Poza Jego definicją: że jest Miłością. To jedyny wspólny mianownik, do którego można sprowadzić święte zwoje i pergamin ludzkiego życia. Mianownik, który czyni nas bezradnymi. Bóg, tak jak miłość, to noc ciemna naszego poznania i racjonalizacji. Jesteśmy wobec nich bezbronni. Zapanować nad miłością to uczynić z niej niewolnicę, prostytutkę. Rozkazywać Bogu to zamienić się z Nim miejscami. Nie odebrano nam jednak wolności – tę szanuje Bóg śmiertelnie poważnie aż do stojącej przed człowiekiem możliwości zatracenia. Bez niej nie byłoby miłości.

Jedynie miłość może nauczyć o Miłości. Bóg, który jest Miłością, musi mieć w szczególnej opiece kochanków.

Za czasów reformacji wydawano zakazy prowadzenia dysput religijnych w karczmach. Coś z tych zakazów przetrwało do dzisiaj. W niektórych miejscach nie należy rozmawiać o Bogu i... polityce. Mówienie o uczuciach, zwłaszcza tych wzniosłych, jest zawsze podejrzane – tak łatwo można się ośmieszyć...

O miłości niezmiennie najpełniej przemawiała literatura. Wiedziała o tym Iris Murdoch. Nie mam pojęcia, co każe mi szukać właśnie u niej tych dwóch przenikających się tematów. Czy imponująca liczba opublikowanych powieści? Wszak było wielu bardziej płodnych. Tym, co mnie przekonuje do wyboru anglojęzycznej pisarki za przewodnika mych poszukiwań, jest jej uczciwość i wiarygodność. Ufam jej. Lub tylko dałem się uwieść. Murdoch niemal w każdej ze swych



powieści poruszała intrygujące mnie problemy. Przenikanie się Boga i miłości oraz tego, co postępuje za nimi: śmierci. Tak, dałem się uwieść. Zarywałem noce, aby dowiedzieć się, co zrobią bohaterowie jej książek. Przeżywałem w sobie dylematy moralne i próbowałem zrozumieć zagadnienia filozoficzne (nie rozumiałem). Nie wypełniałem swoich obowiązków. Nie byłem przykładnym obywatelem. Nie broniłem autorytetów. Nie uczestniczyłem w życiu publicznym, choć prosił mnie o to prezydent. Nie udzielałem odpowiedzi w ankietach, tak imiennych, jak anonimowych. Czytałem. Tak, byłem uwiedziony.

Nie ja jeden zresztą. Bohaterowie powieści Iris Murdoch też byli uwiedzeni. Błądziłem pomiędzy postaciami, które uwodziły się nawzajem. W ich problemach dostrzegałem swoje. Jednakowo – ani ja, ani oni, ani chyba również sama autorka – nie znajdowaliśmy wyjścia z sytuacji, w których stawiało nas życie.

Oceniano ją pogardliwie: autorka powieści miłosnych. Więc nie doceniano. U nas traktowana jako nieco lepsza pisarka harlequinów, a w rzeczywistości filozof, uhonorowana jedną z najważniejszych nagród pisarskich im. Bookera. Biograficzny film z udziałem Judi Dench, Jima Broadbenta i Kate Winslet, film – dodajmy – obsypany nagrodami, w Polsce przeszedł bez większego echa. „Pan też to czyta?” – zagadnęła mnie bibliotekarka, gdy wypożyczałem którąś z powieści Murdoch. „Myślałam, że to czytają tylko kobiety”. Jeśli czytam powieści Murdoch, to z przekonaniem, że w skomplikowanej relacji między dwojgiem (lub więcej) ludzi, rozwinie ona misterną tkaninę problemów, które mogą być dostrzeżone i rozwiązane jedynie na tle miłości. Miłość konstytuuje nas, ożywia. Chce się nam żyć, zdolni jesteśmy do największych poświęceń w jej imię. Miłość jest tym, co przekracza nas i dotychczas znany świat. Dzięki niej jesteśmy p o n a d. Wdziera się do naszej egzystencji nie wiadomo jak, gdzie i kiedy. Byliśmy bezpieczni, pogrążeni w małej stabilizacji oswojonej rzeczywistości, a za jej sprawą jesteśmy nagle zanurzeni w życiu zupełnie inne. Na dotychczasowe dokonania patrzymy jakby przez niewyraźne zwierciadło. Widzimy niejasno, mgliście, doskonale zdając sobie sprawę, że tuż przed nami są kształty wyraźne, kolory, zapachy. Słowem: życie. Dlatego odczytuję Murdoch, posługując się klu-



czem tekstów mistyków i świętych, i odnajduję tę samą wrażliwość na całość egzystencji człowieka. Mikołaj Bierdiajew napisał, że tylko mistyk jest egzystencjalistą, bo widzi życie, jakim jest. Święty Augustyn jako egzystencjalista... Sartre by się wkurzył.

Chwyciłem mocną czerwoną nić wijącą się przez powieści Iris Murdoch. Miała doprowadzić mnie do zrozumienia miłości. Doszedłem znacznie dalej. Zanim się spostrzegłem, zostałem zderzony ze śmiercią oraz z Bogiem. Czerwona nić biegła przez miłość, drażyła śmierć, znajdowała się w Bogu. Okalając trzy rzeczywistości, zazdrośnie zamknęła je w jeden obraz. Pośrodku niego stał człowiek. Wiązał supły.

Miles nigdy nie zrozumiał, co łączyło Gwen z Danbym. A wszystko wydarzyło się tak szybko. Spotkali się w metrze, w linii Inner Circle: obydwoje najwyraźniej przywiązywali do tego wagę i wielokrotnie z wielką powagą powtarzali ten idiotyczny rytuał. Zaczęli ze sobą rozmawiać. W czasie wojny ludzie byli wobec siebie bardziej otwarci. Danby celowo przegapił swoją stację. Gwen celowo nie wysiadła na swojej. Kiedy objechali już całe koło, obydwoje musieli przyznać, że coś się wydarzyło. Toteż właściwie wszystko zaczęło się absurdalnie, a Milesowi stale towarzyszyło przekonanie, że nigdy nie przestało być absurdem (Iris Murdoch, *Sen Brunona*).

Dlaczego się zakochujemy? Czy w gruncie rzeczy nie jest to absurdem? Wyjść wcześniej, wyjść później, przegapić swoją stację, specjalnie nie wysiąść na swojej. Zakochiwanie się jak teatr absurdu egzystencjalistów. Kochankowie jako Gogo i Vladimir czekający na Godota. Czy tym rzeczywiście jesteśmy?

Interesuje mnie słowo „celowo”. On celowo przegapił swoją stację, ona celowo nie wysiadła na swojej. Celowo, a więc widzieli już punkt, do którego zmierzają – jasny był dla nich punkt do osiągnięcia. Mieli cel. Co się naprawdę wydarzyło w metrze? Czy w czasie swej podróży zaczęli mówić o czymś ważnym, istotnym na tyle, aby zakochać się w sobie? Istnieje przecież cały arsenał tanich podrywów, zdań niewiele znaczących, które w rzeczywistości nie przekazują żadnych prawd, a jedynie obraz, jakimi chcemy być. Przypomina to pierwsze kroki tańca godowego. Naprężanie się, nadymanie, zwodzenie. Partner przedstawia siebie innym, niż jest. Niczym paw. Paw rozpościera swój wspaniały ogon z upstrzonymi „oczyma”. Wydaje się większy,



potężniejszy, władczy. Onieśmiela swą wspaniałością. W rzeczywistości królewski ptak bez swojego charakterystycznego ogona jest niewielki. Słowa – wielki paw ogon człowieka?

Celowo. Świadomie podjęli decyzję złamania dotychczasowego życia. Mieli wysiąść na innych stacjach. Dokonali wyboru: wybrali siebie. Na krótką chwilę, na kolejny przystanek, na całe życie – któż to wie? Danby i Gwen pewnie też nie potrafiliby w tamtej chwili dać jasnej odpowiedzi. Dokonali wyboru, aby w życiu każdego z nich pojawiła się wyrwa, którą ktoś wypełni swoją obecnością. Na przykład Danby, na przykład Gwen. Miles nie musi tego rozumieć, Mileśa nie było wtedy z nimi. A gdyby był, czy rozumiałby? Iris Murdoch nie przekazała treści rozmowy w metrze. Może był to tani podryw, może chwila szczerego i bardzo ważnego wyznania przed jeszcze nieznanym? Nie wiemy. Po latach Gwen i Danby, zakochani z metra, może też nie pamiętali szczegółów swojej pierwszej rozmowy. Nie słowa, jak się okazuje, były tu najważniejsze. Zwróciło ich ku sobie coś, co mogło być równie dobrze zawarte w słowach, jak między nimi.

Celowo. Murdoch powtórzyła to dwukrotnie. Gwen celowo nie wysiadła na stacji, Danby celowo przegapił swoją. Nie wiemy, czy Danby spotkał wcześniej Gwen ani jak często jeździł metrem. Być może spotkał ją, zobaczył, patrzył i czekał. Żeby przemówić. Żeby mieć wspólny cel. Być może spotkali się ot tak, przypadkiem, nigdy wcześniej się nie widząc, choć przecież żyli obok siebie, w jednym mieście. Może jeździli wcześniej już tą samą trasą, dzień w dzień, siedząc jednak w innych przedziałach, innych wagonach. Może przechodzili obok siebie, Danby czytał gazetę, a Gwen patrzyła w okno. Ważne, że spotkali się. Ale ileż tu kombinacji, ileż rozwiązań alternatywnych! Danby zmienia przedział, bo w tym nie ma miejsca; Danby spóźnia się i nie wsiada do metra; Danby jest wścikły i z nikim nie rozmawia; Danby nagle źle się poczuł i większą część podróży spędza w toalecie; Danby spotyka dawnego przyjaciela, którego nie widział od kilku lat, i to nieoczekiwane spotkanie zaprzęta całkowicie jego uwagę. Mógłby nigdy nie spotkać Gwen. Jednak w tym jednym miejscu, w tym konkretnym czasie zaczęli ze sobą rozmawiać – on celowo przegapił swoją stację, ona nie wysiadła na swojej. Zatoczyli



koło i nie mogli udawać, że nic się nie stało. Nieraz wsiadali raz jeszcze i powtarzali to niemal jak rytuał niezrozumiały tak samo dla Milesa, jak również dla każdego postronnego obserwatora. Zrozumieć, że przypadek poprzedza wspólny cel.

Nie wiem, dlaczego się zakochujemy. Dla Milesa to wszystko było absurdalne. Czy spotkałbym Mirę, gdybym wyszedł pięć minut później lub wcześniej z domu? Nie kupiłem wtedy gazety w kiosku, byłem na czas. Bałem się, że się spóźnię, a przybyłem wcześniej. Ona spóźniła się i usiadła przy mnie. Nie było już wolnych miejsc. Obok mnie stało ostatnie wolne krzesło. Mogła się nie spóźnić, a wtedy ludzki

**W obliczu miłości, jak
i śmierci, jesteśmy
jednakowo bezbronni.**

Waż siedzących za stołem przesunąłby się o jedno miejsce w moją stronę. Przypadek? Absurd? Opatrzność? Zbędne tłumaczenia?

Nie wiemy, dlaczego umieramy. Ludzie czasem umierają we śnie bez żadnej przyczyny. Bo co to za przyczyna: serce się zatrzymało, miał raka, białaczkę, zużycie organizmu? Nic z tego nie rozumiem. Był człowiek – nie ma człowieka.

W obliczu miłości, jak i śmierci, jesteśmy jednakowo bezbronni. Jesteśmy podatni na zranienie. Jesteśmy podatni na zakochanie. Nic nas przed tym nie obroni. Odslonięci na śmierć, choć wychyleni w stronę życia. Odslonięci na rdzawy płomień miłości, choć pragnący pokoju.

I dlaczego żyję dalej, gdy w ramionach ukochanej zasypiam i całym swym jestestwem jestem pogodzony z Rzeczywistością, chcę z całych sił umrzeć? I dlaczego umieramy, gdy mamy tyle do zrobienia, tyle do przekazania, tyle do nauczania w miłości, choć dopiero zaczęliśmy stawiać pierwsze kroki?

Miłość nie wymaga uzasadnienia. Śmierć nie wymaga uzasadnienia. To życie trzeba tłumaczyć.

Charles Arrowby, główny bohater powieści *Morze, morze*, stwierdza, iż „prawdziwe uczucia rodzą się wtedy, kiedy człowiek się znajduje na dnie albo u szczytu powodzenia, w n o r m a l n y c h w a r u n k a c h jedynie je gramy. I właśnie dlatego cały świat to scena, a teatr cieszy się taką popularnością” (podkr. M.C.). Jakiego dna musieli sięgnąć Danby i Gwen, by się zakochać? Jakich kresów upodle-



nia lub wzniosłości sięgnąłeś, by ją poznać? Nie zawsze jest to dno lub szczyt. Charles Arrowby nieco przesadza, ale w tej wypowiedzi jest coś znacznie bardziej prawdziwego. Nie było chwili wywyższenia lub upodlenia, nie musi to być dno lub szczyt, by dwoje ludzi celowo rozpoczęło drogę, która dla innych może być absurdem. To raczej dzięki poznaniu siebie, odkryciu tego „ty”, dzięki któremu jestem bardziej sobą, bardziej „ja”, dostrzegam, w jak skrajnym punkcie samotności zamieszkałem. Dno lub szczyt – mało tu odwiedzających. Do tej pory można żyć, dobrze się mieć, być u szczytu kariery. Do tej pory, gdy niby przypadkiem znajdując tu i teraz, wybieram rozwiązania celowe dla „ja” i „ty”. Do tej pory – do przedziału w metrze, do spóźnienia i wolnego miejsca, do stanięcia w obronie, do podniesienia rękawiczki, chusteczki, apaszki, wszelkich prywatnych historii miłości – życie tak dobrze ułożone było jak nijaka, podrzędna farsa. Nie poznawszy miłości, oddechu życia, grało się jakąś rolę bez ładu i składu, bez sensu. Istnienie wreszcie staje otworem. Można czerpać z niego garściami, łapczywie chwytać ustami. Życie jest, paradoksalnie: życie zatętniło życiem.

Zakochujemy się, nie wiedząc, jak ani dlaczego. Miłość musi się stać. Stawia nas poza nawiasem moralności. Wyrывa nas z siebie, z konwenansów. Bohaterowie Murdoch znają zasady moralne, dobrze wiedzą, iż powinni się nimi kierować. Niemniej jednak to nie moralność prowadzi ich do szczęścia. Może to uczynić jedynie miłość, która jest wybierana w wolności. To od miłości i naszych wyborów zależy, czy będziemy sobą. Miłość ma mieć miejsce, ma się stać.

Prawie zawsze nieoczekiwanie, z niezrozumieniem. Jak w powieści *Rycerze i zakonnice*, gdy Tim, początkujący malarz, któremu nic w życiu nie wychodzi, darmozjad, który jest już w związku z Daisy, nagle zakochuje się w Gertrude.

Teraz, kiedy trzymał już w swych dłoniach rękę Gertrude, napięcie ustąpiło na chwilę. Zrobił to, co musiał zrobić, to, co mu było pisane w gwiazdach. Nie ponosił za to żadnej odpowiedzialności. Działał jak precyzyjny automat. Nie czuł się nawet sobą; występował w roli doświadczzonego inżyniera, który samotnie w swojej kabinie sprawnie steruje zespołem urządzeń.



Niech nie zwiedzie nas ten niby cikliwy fragmencik. Tim nagle przeobraża się w kogoś innego. Z krętacza chowającego do kieszeni marynarki kanapki z przyjęć staje się człowiekiem niezwykle pewnym siebie. Nie poznaje siebie. Jeśli sam dla siebie pozostaje teraz zagadką, to znaczy, że nigdy wcześniej naprawdę nie kochał. Związek z Daisy mógł być miłością, która chybiła celu miłości. Został przeobrażony, jakby stworzony raz jeszcze. Znalazł w sobie pokłady, których istnienia nigdy nie był świadomy. Wiedział, że jest teraz bardziej prawdziwy, bardziej realny niż kiedykolwiek.

Tim po nieoczekiwanym dla siebie wyznaniu miłości Gertrude stwierdza: „Musiałem jej to powiedzieć. Musiałem to powiedzieć. Są rzeczy, które trzeba powiedzieć, choćby się miało to przypłacić życiem. Nie można się uchylać od odpowiedzialności”. Zwraca uwagę stopniowanie – najpierw musi to powiedzieć jej, a później musi to w ogóle powiedzieć. Jej – bo miłość zakłada relację, dotyczy dwojga. Musiał to powiedzieć, bo odkrył w sobie coś, co zmieniło jego dotychczasowe życie. Podrzędna rola w nijakiej farsie odeszła w zapomnienie. Teraz zakochany otrzymał nową życiową rolę. Można powiedzieć, że odkrył siebie. Wraz z wyznaniem miłości zaciąga się odpowiedzialność wobec drugiej osoby. Już nic nie jest takie jak przedtem.

Miłość – zakochanie się – jest jakby stworzeniem na nowo. Stworzeni jesteście z niczego lub z miłości.

Nie wystarczy się zakochać. Należy jeszcze wyznać miłość. Bohaterowie Iris Murdoch nie karmią się sekretną miłością, tylko im wiadomym afektem. Nawet jeśli jest to miłość bez wzajemności, nawet gdy obiekt westchnień niczego nie podejrzewa i żyje w błogiej nieświadomości, zakochany wreszcie wyznaje prawdę. Po latach albo po dniach, w specjalnych okolicznościach lub w scenerii doskonale oswojonej zostają wypowiedziane ważne słowa. Miłości nie można nie wypowiedzieć. Koniec końców dochodzi do głosu. Przemawia. Mówi dobitnie, jasno i zrozumiale, za nic mając to, co nastąpi później. A wiele się może wydarzyć.

Powróćmy jeszcze do bohaterów *Snu Brunona*. Danby i Gwen pobrali się. Po śmierci Gwen Danby wyznaje miłość Lisie. Czyny to



nieudolnie. Niemal rozpaczliwie. On także musi to powiedzieć. Czas już dojrzał. Wyznanie miłości następuje na cmentarzu.

– E... zostań jeszcze chwilę, Liso, czy mogłabyś...

Odsunęła się, a teraz znowu skupiła na nim uwagę. Za jej plecami znajdowały się dziecięce groby, drobne, żalosne kamienie, na pół zagubione pośród łakowej wegetacji. Ruch uliczny i ludzie byli gdzieś daleko.

Nie przez przypadek wyznanie zostało umieszczone w tak dziwacznej scenerii. Przecież wydaje się niezrozumiałe, dlaczego Lisa zgodziła się dla chwili spokojnej rozmowy pójść na cmentarz. To miejsce jest jednak potrzebne. Dziecięce groby, żalosne kamienie. Pomiędzy nimi dwoje zagubionych ludzi, z których jedno jest w siłkach Amora. Wyznanie miłości ma w sobie coś z doświadczenia pogranicza śmierci i życia. Danby musi wypowiedzieć to, co czuje. Nieważne, co będzie dalej. Liczy się ten moment. W chwili, gdy wyznaje miłość, wie, że jest. Później może go nie być: Lisa może wybuchnąć śmiechem, spoliczkować go, przegnać na cztery wiatry. Ale to będzie później, już po. Całe życie staje wyznającemu przed oczyma, niczym człowiekowi idącemu na śmierć: dotychczasowe życie nie było wiele warte bez niej, a teraz ona jest i życie naprawdę się zaczyna. W tej chwili, gdy wyznaje swoje uczucia, jest człowiekiem w dyspozycji życia i śmierci. Groby dzieci napawają szczególnym smutkiem. Tajemnica niezawinionych śmierci. Bezbronność wobec bólu, śmierci, cierpienia. Małość wobec tego milczenia zamkniętego w datach: kilka dni, parę miesięcy, rok, dwa. Sentencje, które mają przykryć coś, co nie chce się pogodzić, uśmierzyć. Umilknąć. „Powiększył grono aniołów”. „Przebywa razem z aniołami”. Wyznający miłość Danby jest tak samo bezbronny wobec drugiej osoby jak dzieci wobec śmierci.

Czy pamiętasz, jak wyznawałeś miłość swojej Kasi, Marcie, Ani? Z pewnością pamiętasz, nie da się zapomnieć tego momentu. Gdy zadałeś jej pytanie, nagle wszystko stało się pytaniem. Czy kocha? Czy zgodzi się być moją? Czy jestem pewien swojej miłości? Jak zareagować, gdy odmówi? W tej jednej chwili nie byłeś z pewnością pewien niczego, oprócz tego, że pytasz. Miałeś poczucie, że stoisz na krawędzi. To było ostrze twojej/waszej miłości i jeden krok,



jedno słowo dzieliło ciebie i świat od być i nie być. Wiem, znam to uczucie.

To nie żarty. Miłość zawiera w sobie śmierć. Ma w sobie także życie. W tamtej jednej chwili, trzymając się kurczowo czegoś ze znakiem zapytania, za jedyne oparcie i pewność mając niepewność, poznałem, podobnie jak i ty, obie te rzeczy.

Może byłem niesprawiedliwy wobec Milesa. Nie chciałbym, aby ktokolwiek był do niego uprzedzony. Nie podejmuję się oceny jego osoby. Można pogardzać Milesem, podobnie jak Danbym. Obaj na to zasłużyli. Murdoch nie przedstawia nieskazitelnych postaci. Każda z nich skrywa w sobie jakiś brud, skazę – coś, co czyni ich ludzkimi.

Niech na chwilę jeszcze powróci Miles. Był świadkiem dramatycznego wyznania Danby'ego do Lisy. Obserwując tę scenę, poczuł zazdrość. Dopiero wtedy uświadomił sobie, że tak naprawdę kocha Lisę od lat. To takie ludzkie: zazdrość, jeden z grzechów, uświadamia nam, że jest w nas możliwość dobra. Miles uświadamia to czytelnikom z całą przerażającą i zawstydzającą jasnością. Mieszka w domu razem z dwiema kobietami. Jedna z nich, Diana, jest jego drugą żoną. Są małżeństwem od lat. Po śmierci pierwszej żony Miles odnajduje u boku Diany spokój. Oprócz Diany w domu mieszka także jej siostra, Lisa. I oto nagle uczucie zazdrości pozwala spojrzeć Milesowi na rzeczywistość w innym świetle. W nocy przychodzi do pokoju Lisy.

Miles po omacku wyciągnął ku niej ramiona. Po sekundzie obejmowała go za kark i mocno wtuliła głowę w jego pierś. Później Miles nie potrafił określić, jak długo tak pozostali – w zupełnym bezruchu. Być może długo. Była to chwila czarnej, błogiej śmierci. Była to także chwila absolutnej pewności.

Moment czarnej, błogiej śmierci, eon absolutnej pewności. Okrucy czasu. Wiedzą. Zrozumienie tego, co czują – wyznanie – dokonało wyrwy w czasie. Bez względu na to, jaki jest model czasu (linia prosta, koło, trójkąt *etc.*), przez jakąś jego część doświadczyli życia jak nigdy wcześniej. Miłość jest wyjściem poza czas. Nie liczą się kalendarze, godziny trwają na przemian niewspółmiernie długo lub mijają z prędkością minut. W miłości czas się nie liczy. Pierwsza rocz-



nica jest zdumieniem. To już? Ledwośmy się poznali, zobaczyli, wzięli za ręce, a to już rok? Papierowe gody, srebrne gody są już tylko wzruszeniem ramion. Czas, choć dotyka kochanków, choć znaczy ich swoją obecnością przez zmarszczki, kruchość ciała, jednocześnie nie jest w stanie ich zranić. Uczucie trwa dalej. Niewzruszenie.

Śmierć jest psikusem dla biegu czasu. Zgon zatrzymuje nasze ciała, które wypadają z gry. Dusza szydzi z czasu: teraz czas jest na jej usługach. Śmierć, rozumiana jako oddzielenie duszy od ciała, jest zemstą ducha na ruchem materii. Śmierć przekreśla w rzeczywistości czas. Policzone są nasze dni – tak, ale to liczba ostatecznego przekreślenia władzy czasu nad nami.

Miłość i śmierć unieważniają czas, bo dotyczą wieczności.

Miłość i śmierć unieważniają czas, bo dotyczą wieczności.

Miles: „Powiedzenie ci tego [wyznanie miłości – M.C.] przynosi ulgę. Ale jest to także... coś w rodzaju wyroku śmierci”.

Lisa: „Miles to cudowne, pomimo, że to śmierć”.

Misterium strachu i fascynacji jest doświadczane przez człowieka religijnego, czyli otwartego na Inną Rzeczywistość. Te dwa misteria są widoczne w innym: liturgii. Znacznie wyraźniej występują też w miłości. Miłość ma także swoje uświęcone gesty. Swój rytm, swój rytuał. Dzieje się według odwiecznych ksiąg liturgicznych człowieczeństwa: kobiecości i męskości.

Płeć śmierci – śmierć nie ma płci; i choć przedstawia się ją najczęściej jako kobietę, nie jest to prawdziwe. Oczywiście, śmierć może nas uwodzić, może być nawet *femme fatale* naszego życia, ale nie jest to cała prawda. W kulturze europejskiej mamy dwa wizerunki śmierci: kobiety i kościotrupa. Każdy z nich jednak fałszywy. Każdy z nich częściowo jedynie wskazuje na elementy prawdziwości. Kobieta – ona, uwodzi, ma w sobie piękno. Kościotrup – rozkład, makabreska, niezmierną (bo nieludzka) siłą. Ale śmierć nie ma płci. Jest kobieco-męska i męsko-kobieca. Jest (nie)ludzka. Miłość także nie ma płci. Mężczyzna kochający kobietę wie, że nie jest pełny, że jest sobą (jest „ja”), gdy jest z nią (gdy tworzą „my”). Kochankowie łączą się, tworzą jedno, w skład którego wchodzi „ja” i „ty”, ale wyrzekają się tego, byleby tylko tworzyć „my”. Bóg także jest bezpłciowy.



Przedstawiany najczęściej jako Ojciec, czy w ostatnich latach przez teologię feministyczną jako Bóg-Matka, w rzeczywistości przekracza granice płci. Na szczęście.

Wyznanie miłości wykracza poza samo mówienie o uczuciach. Jest to akt stanięcia w absolutnej prawdzie o sobie. Jak mówi Murdoch ustami Milesa – chwila absolutnej pewności. Wyznanie miłości drugiej osobie jest punktem granicznym, przekroczeniem samego siebie. To decyzja życia. Wyznanie miłości jest podjęciem życia jeszcze bardziej, z całym jego nieoczekiwanym bagażem. W tej jednej chwili rozstrzygają się sprawy życia. I nie myślę tu o destrukcji samego siebie lub drugiej osoby z powodu odrzuconego uczucia. Myli się ten, kto uważa miłość jedynie za uczucie. To prymitywna wizja. Uczucia pojawiają się i znikają niezależnie od nas. Współczesna psychologia stwierdza to z całą dobitnością: nie jesteśmy odpowiedzialni za własne uczucia. Przeżywamy cały wachlarz stanów emocjonalnych: czujemy gniew, zakłopotanie, żądzę zemsty, zakochanie. Tak jak nagle pojawia się uczucie wstrętu wobec brudnego, śmierdzącego narkomana, tak również po chwili mija ono, gdy poznamy jego historię. Gdybyśmy kierowali się tylko uczuciami, byłibyśmy prymitywnym stadem dwunożnych. Ważne jest nie to, jakie uczucia się pojawiają, bo zawsze będzie to cała paleta uczuć wpisanych w nasze człowieczeństwo, ale to, co z nimi robimy. Mogę wpaść w gniew i dyszeć żądzą mordy, mogę się zakochać w przypadkowo spotkanej osobie, jednak jeśli poszedłbym za każdym rodzącym się we mnie uczuciem, czy byłbym panem samego siebie? To, co mówi współczesna psychologia o braku odpowiedzialności za rodzące się uczucia, odnajduję spisane w XVI-wiecznych *Ćwiczeniach duchowych* świętego Ignacego Loyoli. W *Fundamencie* założyciel jezuitów pisze:

Toteż musimy się stawać obojętnymi wobec wszystkich rzeczy stworzonych, jeżeli to zostało pozostawione całkowicie swobodnej decyzji naszej wolnej woli, a nie zostało zakazane. Tak więc chodzi o to, byśmy ze swej strony nie pragnęli bardziej zdrowia niż choroby, bogactwa niż ubóstwa, szacunku niż pogardy, życia długiego niż krótkiego; i – co za tym idzie – byśmy spośród wszystkich pozostałych rzeczy pragnęli tylko tego i to tylko wybierali, co nas bardziej prowadzi do celu, dla którego zostaliśmy stworzeni (CD 23).



Loyola jest bezkompromisowy, gdy pisze, że musimy stać się obojętni. Obojętność – brzmi szorstko. Wydaje się, jakby stawiał się ponad człowiekiem, jakby był jakimś nadludzkim herosem. Wejść jednak w głębię ignacjańskiej obojętności. Nie, miłość to nie uczucia; miłość to decyzja.

Wyznanie miłości jest punktem granicznym. Musi być wypowiedziane to, co jest w sercu człowieka. Co będzie potem, nie wiadomo. Życie w ubóstwie czy bogactwie, w samotności czy z ukochaną, w szacunku czy pogardzie nie jest w tym momencie ważne. Teraz musi zostać wypowiedziane wyznanie. Bez niego nie można być sobą. Stłamszone, zduszone w sobie bez szans na wypowiedzenie sprawia, że człowiek karłowacieje. Czuje się niepełny, z powiększającą się z dnia na dzień dziurą, która zachłannie karmi się wszystkim dookoła.

Istnieje silna analogia między śmiercią a miłością. Teolodzy mówią, że w jednej chwili umierania stajemy się naprawdę sobą. To chwila naszego człowieczeństwa. W dawnych wiekach, a zwłaszcza w średniowieczu, uczono sztuki umierania. Istniały swoiste podręczniki *ars moriendi*. Całe życie zmierzało do tej jednej chwili ukazania blasku człowieka. Bogaty czy żebrak, król czy chłop – wszyscy równi wobec śmierci. W społeczeństwie stanowym istniał najczęściej gotowy życiowy schemat, który należało podjąć. Król musiał być królem, kupiec kupcem, a chłop odrabiał pańszczyznę. Nie istniała zamiana ról, a przejście ze stanu do stanu, czyli mówiąc współcześnie: awans społeczno-zawodowy, było niemal niemożliwe. Ludzie, których życie nie było w pełni ich własne, posiadali jeszcze własną śmierć. Ta mogła przyjść w każdej chwili do każdego, niezależnie od tego, na jakim szczeblu drabiny społecznej się znajdował. Chwila umierania była jednak własna, prywatna, poza podatkiem, zależnością, wymaganym schematem. Moment wieńczący życie pokazywał, kim się naprawdę było tu, na ziemi.

Podobnie dzieje się z miłością-zakochaniem się. Stajemy w obliczu nieznanego i pokazujemy, jacy jesteśmy naprawdę. Moment wyznania miłości jest jednocześnie momentem śmierci. Czysto dźwięczy napięta czerwona nić.



Wyznanie to nie tylko słowa. To jeszcze bardziej postawa, czyny. Murdoch nie zapisała nam słów Danbiego i Gwen, Milesa i Lisy. Co powiedzieli, co sobie wyznali i jak? – pozostanie ich tajemnicą. Dobrze, nie bądźmy zbyt wścibscy. Słowa nieraz nikną w wyznaniu.

Anna, jedna z bohaterek debiutu Murdoch pt. *W sieci*, twierdzi, że jest zmęczona miłością. Kojarzy się jej ona ze „skrzypiącymi schodami w cudzych domach”. Dlatego mówi: „To gadanie o miłości tak mało znaczy. Miłość to nie jest uczucie. Miłość to działanie, milczenie. A nie emocjonalne zabiegi i starania, których celem jest posiadanie, jak się tobie kiedyś zdawało”. Warto wziąć te słowa do siebie. Niech się w nas zagnieżdżą.

Ile jest definicji miłości? Nigdy ich nie liczyłem. Nie wiem, czy ktokolwiek zdołał zgromadzić je wszystkie. Miłość wymyka się pięknym sentencjom, łatwym formułkom, uspokajającym definicjom. W rzeczywistości jej obecność burzy nasz spokój. To ona stawia nam pytania. To nam się zadaje zagadki. Każde przybliżenie się do jej tajemnicy odsyła nas do dalszych znaczeń. Miłość zdaje się być koanem, czyli paradoksalnym stwierdzeniem tak ulubionym w duchowych ćwiczeniach buddystów i niektórych mistyków chrześcijaństwa. Postawiona zagadka domaga się zawieszenia działania wyłącznie rozumu. Samo intelektualne rozumienie na niewiele się tu zdaje. Na koan można odpowiedzieć tylko doświadczeniem, przeżyciem – na nic tu mądre książki i uczone traktaty. Milczenie i działanie. Tak, Anno, masz rację. Całe to nasze gadanie o miłości zbyt często przypomina skrzypiące schody w cudzych domach. Czy wiem, o czym mówię, gdy mówię o miłości? Czy nie jest tak, że mówienie o miłości jest próbą jej opisanie, i jednocześnie wychyleniem się w stronę czegoś bardziej, czegoś dalej, czegoś jeszcze? Milczenie i działanie. Święty Jan od Krzyża napisał: „Miłość bowiem podobna jest do ognia, którego płomień zawsze wzwyż się kierują, pragnąc zanurzyć się w centrum jego właściwej sfery”.

Jack Donaghue, bohater powieści *W sieci*, wspomina: „Dawid powiedział mi kiedyś, że uznanie kogoś za osobę o niewyczerpanych możliwościach to po prostu definicja miłości, zatem chyba kochałem Annę”. Druga osoba jest tajemnicza, trudna, do zgłębiania przez



całe życie. Miłość wiąże się z poznaniem. Ludzie są ze sobą, bo, jak mówią, chcą się poznać. Miłość zakłada przybliżenie się do wiedzy. Nie jest to raczej intelektualna baza wiadomości o wszystkim i o niczym, a raczej zbliżenie się do mądrości. Piękno-mądrość. Zakochujemy się, czyli zauroczamy pięknem, aby dostąpić zrozumienia. Tak należy rozumieć poznanie przez miłość. Bohaterowie *Jednoróżca*, niezwykle symbolicznego utworu Murdoch, prowadzą ożywioną dyskusję filozoficzną, w której padają następujące zdania:

Platon mówi, że spośród wszystkich rzeczy, które należą do świata ducha, tu, na dole, najłatwiej jest dostrzec piękno. Mądrość widzimy niejasno. Natomiast piękno możemy dostrzec zupełnie wyraźnie, kimkolwiek jesteśmy, i nie musimy się uczyć go kochać. A ponieważ piękno jest rzeczą duchową, wzbudza raczej cześć niż pożądanie.

W Biblii poznanie związane jest z erotyką. W komentarzu do Pieśni nad pieśniami Orygenes nazywa wszelkie zrozumienie dane nam z góry, czyli takie, na które sami byśmy nie wpadli, pocałunkami Chrystusa. Dlaczego kochankowie się całują? Żeby udzielić sobie tego doświadczenia, na które sami nie wpadną, wobec którego sami są bezradni: ja udzielam się tobie, ty dajesz mi poznać siebie. Poznanie jest erotyczne. Nie znaczy to, że jest lubieżne (pornograficzne); ono jest namiętne, gwałtowne, szczere. Są granice przekazu wiedzy. Nawet pocałunki Chrystusa, używając dalej tej pięknej metafory Orygenes, nie są nieskończone. Istnieje poziom, którego nie możemy przeskoczyć. Ten poziom to my. Nie przerobimy siebie ponad to, nie staniemy się diametralnie inni. Chrystus czy ukochana osoba może obdarzyć nas tyłoma pocałunkami, wielokrotną możliwością zrozumienia sytuacji, życia, świata, lecz to wszystko może nas nie osiągnąć. Pocałunki, rozumiane jako danie siebie innej osobie, odbijają się od nas. Nie przerobimy siebie. Sami – nie. Tym, co nas może przerobić, jest tylko miłość. Miłość, która bierze w posiadanie, nie gwałca wolności, i prowadzi tam, gdzie chce. Czy smakując usta ukochanej, wiem o niej coś więcej, czego nie wiedziałem wcześniej? Oczywiście. Czy jestem w stanie to powiedzieć, przekazać tę wiedzę? W żadnym razie. Wiedza kochanków, wiedza miłujących się, jest poza zasięgiem słów, gestów. Przybliża to jedynie sztuka –



partytura, przestrzeń płótna, wrywający się z bryły kształt. Wiem, że doświadczam czegoś, że jestem bliższy czemuś – poznaniu, zrozumieniu, pojednaniu – ale nie mogę tego osądzić, wypreparować, skatalogować. Pozostają pocałunki.

Chyba największych trudności z zapisaniem poznania przez miłość – owych „pocałunków” – doświadczają mistycy. Bełkoczący mistyk jest jedynie szaleńcem, pseudo-mistyką. Duchowym szarlatanem pławiącym się we własnych wizjach. Ludzie doświadczeni bliskością Boga, jeśli podejmują się zapisania owego spotkania, czynią to borykając się z ograniczeniami języka. Chcą zrozumieć, a język jest jednym z narzędzi racjonalizacji. Święty Jan od Krzyża zapisał:

Widzimy więc, że dusza wynosi z tej nocy najpierw poznanie siebie samej, z którego jako ze źródła wypływa poznanie Boga. Dlatego też święty Augustyn tak modlił się do Boga: „Niech poznam siebie, Panie, w sobie, a poznam Ciebie w Tobie”.

Karmelita przez „noc” rozumie pewien stan ducha, gdy doświadczają trudności w relacjach ze Stwórcą (rozproszenie, poczucie nieradzenia sobie z modlitwą, zniechęcenie *etc.*). Mistyk pisze, że dusza wynosi z tej nocy poznanie siebie, a później poznanie Boga – podobnie jest w miłości. Zakochany, zafascynowany inną osobą poznaje najpierw siebie, choć z całych sił pragnę poznać tę drugą osobę: jakie są jej ulubione kolory, filmy, książki, przyzwyczajenia, nawyki, czyli to wszystko, co składa się na wiedzę szczęśliwą. Ale wprawdzie, choć o sobie nie pamiętam, dana jest mi nieoczekiwana wiedza o sobie samym: że stać mnie na poświęcenie, że nie jestem taki zły. Że potrafię kochać.

Poznaje się poprzez miłość; miłość jest poznaniem – wystawiamy się na cios, wykraczamy poza siebie, gotowi przekroczyć schematy. Jesteśmy na to gotowi, bo miłość daje nam siłę lub zdolność wzniesienia się ponad siebie, dostrzeżenia własnego piękna, wartości – własnej, niezbywalnej niepowtarzalności. Możemy walczyć.

„Mężczyzna zbliżył się do swej żony Ewy” (Rdz 4, 1) – to proste zdanie o erotycznej treści teolodzy wyjaśniają w sposób niezwykle inspirujący i twórczy.



U Semitów bowiem poznanie wykracza poza granice abstrakcyjnej wiedzy i wyraża pewną relację egzystencjalną. Poznać coś – to znaczy doświadczyć czegoś konkretnie. (...) Poznać kogoś – to znaczy wejść z nim w stosunki osobiste. Te stosunki mogą przybierać bardzo różną postać i przechodzić różne stopnie. Czasownik „znać” posiada bowiem całą gamę znaczeń: służy on do wyrażenia solidarności rodzinnej (Pwt 33, 9) oraz stosunków małżeńskich (Rdz 4, 1; Łk 1, 34) (*Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1973, tłum. K. Romaniuk).

Poznanie jest ze swej natury seksualne. „Seks to także rozmowa” – stwierdza Leon w *Czasie aniołów*. Szerzej: seks to pasja, intelekt, dowcip, a nie tylko biologiczny wyścig, zawody znużonych ciał. Dwoje ludzi ofiaruje sobie siebie. Zgadza się na przekroczenie strzeżonych do tej pory granic. Mogą to uczynić, ponieważ mają do siebie zaufanie. Podstawą aktu płciowego jest danie siebie, ofiarowanie. Stosunek pozbawiony miłości, zredukowany jedynie do technicznej ekwilibrystyki, nie jest zanurzeniem w siebie nawzajem, zaangażowaniem dawania i brania, z którego przychodzi mądrość. Seks sam dla siebie jest raczej brykiem, ściągą niż obcowaniem ze wspaniałym, lecz trudnym dziełem. Człowiek pozostaje zamknięty nie tylko na drugą osobę, ale także na samego siebie; na tym etapie stosunek przypomina bardziej masturbację cudzym ciałem. Hans Urs von Balthasar, jeden z największych teologów minionego stulecia, napisał, że „kocha ten, kto się otwiera, żeby innym przekazać z siebie coś istotnego; to właśnie uczynił Bóg swoim słowem”.

Poznanie w relacji między Bogiem a człowiekiem jest pasywne. Konstrukcja psychofizyczna ma swoje odzwierciedlenie w miłości: mężczyzna jest stroną aktywną, podczas gdy kobieta – bierną. Na płaszczyźnie modlitwy ten podział zdaje się nie mieć większego znaczenia. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta, na początku modlitwy rozumianej jako spotkanie z Innym, są aktywni. Chcą jej, przygotowują się, wkraczają w jej obszar. Jednak przebieg i kształt relacji człowiek–Bóg zdaje się nie być dalej w ręku istoty ludzkiej. Bóg przejmuje aktywność, inicjuje wzajemne poznanie, zaprasza człowieka do tej relacji. Podczas modlitwy nasza płeć traci na ważności. Bóg jest Duchem. Nie poruszamy się na płaszczyźnie relacji damsko–męskich, lecz ludzko–boskich. W tym układzie człowiek, posługując się dalej tym rozróżnieniem, jest bierny. Liczne teksty mistyków obojga płci opisu-



jąc Boga, nazywają Go „Oblubieńcem”, „Ukochanym”, „Umiłowanym” *etc.* Człowiek oddaje się Bogu w pełnym zaufaniu, jest cały w Jego rękach. W tym kluczu zupełnie odmiennie brzmi fragment z Hymnu do miłości: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś ujrzymy twarz w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany” (1 Kor 13, 12).

Wciąż zbyt mało pisze się o związkach między mistyką a erotyką. Nowe słownictwo, a w zasadzie podstawę dla niego, dały średnio-wieczne mistyczki. Ich określenia – „duchowe zaślubiny”, „Małżonek”, „rana miłości” – na trwałe weszły do duchowości. Mężczyźni tego okresu przejmują ten język i wrażliwość, jak Mistrz Eckhart czy Jan van Ruysbroeck. Dokonuje się swoista feminizacja mistyków. Nawet żyjący w następnej epoce Jan od Krzyża czy Ignacy Loyola, mężczyźni z krwi i kości, posługują się językiem mistyczek. Wydaje się, że przed Bogiem, poczucie płci staje się mniej ważne.

Podobne myślenie odnalazłem u Iris Murdoch. Narrator w komentarzu do romansu Blaise’a i Emily z *Machiny miłości czystej i wszetecznej* wykracza daleko poza powierzchowne rozumienie erotyki, wskazując jej wymiar duchowy:

Silna odwzajemniona miłość erotyczna, która wraz z cielesnością angażuje najsubtelniejszą (...) sferę naszej duchowości (...), odbierana jest jako coś tak cennego i wzniosłego, że mówienie w związku z nią o „przyjemności” wydaje się świętokradztwem. Jest ona czymś, co powinno się przeżyć na kłęczkach. I tam, gdzie zaistnieje, zalewa wszystko swoim oślepiającym światłem, pozostawiając resztę świata w ciemnościach.

Poznanie poprzez miłość. Murdoch rozumiała poznawanie jako pasję bliską miłosnemu afektowi. Miłość zakłada zespolenie, a więc zlikwidowanie jakiejś pustki, dziury – stwierdziła w jednym z wywiadów¹. Platoński Eros był dla pisarki ideał, która oznaczała

głębokie źródło energii, znajdującej swój wyraz we wszelkich pragnieniach i poczynaniach człowieka. Eros (...) to bóg miłości rozumiany jako „brak”, nienasylenie dążące do zaspokojenia, spełnienia na różnych poziomach życia człowie-

¹ Podaję za Marią Jędrzejkiewicz, *Perspektywa etyczna w powieściach Iris Murdoch*, Warszawa 1999.



ka: zmysłowym, emocjonalnym, intelektualnym i metafizycznym, to bóg wskazujący człowiekowi ostatecznie drogę ku światu idealnemu.

Wydawać by się mogło, iż w powieściach Murdoch, tych „romansidłach z wyższej półki”, powinniśmy znaleźć nawet jeśli nie liczne, to z pewnością sugestywne opisy stosunków seksualnych. Trudno jednak takowe znaleźć. Bohaterowie powieści Murdoch, choć pragną intymnych zbliżeń, zachowują jednak wobec nich postawę ironiczną. Trzykrotnie na kartach różnych powieści pojawia się niemal identyczne zdanie: seks to sprawa wyobraźni, rozumu, to także rozmowa (tak mówi np. Effingham *Jednorożec*, Danby *Sen Brunona*, Leon w *Czasie aniołów*). Dlaczego? O jednym z powodów mówi mąż pisarki, John Bayley, który w książce *Iris* opisał swoją miłość oraz ich wspólne życie. W pełnej dyskrecji, ciepła i elegii dla łączącej ich miłości, zapisał:

Niemniej seks stał się bez wątpienia jedną z nowych religii lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych; a potem przyszło rozczarowanie pociągające za sobą pojawienie się postawy czysto Faustowskiej: seks jako wyczyn sportowy, pogoń za wciąż nowymi rekordami i zdobyczami, sztuka dla sztuki. Wszystko to przetoczyło się obok nas i naszego własnego, jakże wygodnego i kwietystycznego podejścia do tych spraw.

I nieco dalej, z tym samym urzekającym ciepłem i szczerością: „Nie oczekiwaliśmy od seksu ani od małżeństwa, by dokądkolwiek nas prowadziły: byliśmy szczęśliwi, że wszystko tak po prostu się toczy”.

(dokończenie w następnym numerze)

MARCIN CIELECKI, ur. 1979, autor tomu wierszy *Czas przycinania winnic* (2002), publikował na łamach „Undergruntu”, „Więzi”, „W drodze”.



Halina Bortnowska

* * *

Test

Gdzieś przeczytałam, że powracający z dalekich mórz Odys musiał wędrować, podpierając się wiosłem, aż ktoś go zapyta: „co tu robisz z tą łopatą do wiania zboża?”. Poruszyło mnie to opowiadanie, bo wskazało, jak daleko trzeba odejść od swego dawnego żywiołu: poza granicę rozumienia funkcji prostych przedmiotów i prostych odruchów.

Wracam do wspomnienia, które we mnie tkwi i powraca. W roku 1965 w Leuven / Louvain – rozmowa z kolegami Flamandami i młodym Baskiem. Salonik naszego żeńskiego akademika „Sedes Sapientiae”. Rozmowa wkracza ostro w politykę i jest dość głośna. Nagle Bask pyta: „A co jest za tymi drzwiami?”. „Schody” – odpowiadam. A on wstaje, otwiera, zagląda... pusto. Później ktoś z Flamandów, chyba młody dominikanin Guido, pyta mnie zdziwiony: „O co mogło chodzić H. z tymi drzwiami?”. Urzekła mnie ta niewinna naiwność wolnego człowieka. Choć okazała się krucha, bo z czasem policja ostrzegła rektora i przeora dominikanów, że mogę być niebezpieczną komunistką.

Niedawno pomyślałam: czy teraz u nas w podobnej sytuacji ktoś z młodych już zdziwiłby się jak ów Guido? Chciałabym, aby tak było.



Aby nastąpiła kultura oparta na gwarancjach wolności słowa, w której nie tylko ludzie ekstraodważni nie lękają się podejrzeń. Albo inaczej: kultura, w której szeptać może tylko delikatność lub świadomie zły, przestępczy zamiar. Bardzo tego pragnę. Dlatego tak gniewają mnie wszyscy, którzy psują proces zdrowienia. Na przykład twierdząc, że lepiej nie dyskutować – przed maturą, przed ukończeniem studiów, przed znalezieniem pracy, przed emeryturą...

Niedziela Palmowa 2006

W Warszawie, w południe, krótka chwila wiosennego niemal upału, z podmuchami ciepłego wiatru. Tutejszym zwyczajem, to znaczy zwyczajem parafii na Domaniewskiej, członkowie wspólnot neokatechumenalnych idą w procesji, niosąc prawdziwe liście palmowe. Egzotyczne. Może z Włoch, może wręcz z Ziemi Świętej. Niejako liturgiczne z natury, ogromne, pierzaste, falujące, rzucające szerokie cienie. Ksiądz mówi, że dla pierwszych chrześcijan takie palmowe pióropusze były – jak Krzyż – symbolem zwycięstwa wiary. Dlaczego one? Może przykrywano nimi pokrwawione ciała męczenników, były z nich całuny, po które łatwo sięgnąć.

Nie wiem czemu przypomina mi się uschnięty las palmowy na wybrzeżu Oceanu Indyjskiego. Inna, nie tryumfalna żałoba. Same tylko cienkie, strzeliste pnie tkwią w piachu, pozbawione swoich fontann zieleni. Sterczą tak dokładnie pionowo i w południe wcale nie rzucają cienia.

*

... ścinali na polach wiosenne gałązki oliwek, by je rzucić na drogę, by wymościć ją zielenią, płaszczem wiosny i własnymi szatami. Taki prosty, skromny, ubogi tryumf wypełniających się znaków błogosławionego Królestwa Dawida. „*Hosanna*” – taki śpiew hebrajskich dzieci, który zdaje się współbrzmieć z samą istotą tego, co z braku słów nazywamy „Chwałą”.

Jak czytać ten palmowy pochód? Wydarzył się, był, jest opisany. Jest darem Jezusa dla nas, znakiem orientacyjnym. Trudno od razu pojąć, ku czemu ten znak odsyła. Czy słusznie widzę w nim zapo-



wiedź wyzwolenia z otchłani, cichego zmartwychwstania, światło Imienia Będącego-Wszystkim-we-wszystkich?

W tym dniu ułamanych palmowych liści i zdeptanych gałązek oliwnych chciałabym przeżyć z jerozolimskimi witającymi i rozpoznającymi radość Jego przybycia-by-wypełnić. Usłyszeć echo powitania Dziecka przez Symeona – a dziś powitania dorosłego Syna Człowieczego. Mogłoby to być drugie święto radosne, ale spełnianie się obietnic dokonuje się przez ból, przez uderzenie tego miecza, o którym Symeon mówił wtedy Matce.

Czemu tak? Najgłębsza tajemnica. Może nam oświetlić ciemne miejsca naszego życia, samą śmierć także. Ale nie przestaje być nieprzenikniona.

Śpiewaliśmy kiedyś taką pieśń, której słowa może nie wszystkie dokładnie pamiętam, choć tyle razy uczyłam jej, gdy byłam katechetką (już przeszło pięćdziesiąt lat temu):

Jużem dość pracował dla ciebie, człowiecze,
trzydzieści lat i trzy na tym nędznym świecie.
Pójdę, pójdę do Jerozolimy,
co o mnie pisano, to wszystko wykonam.
Już się dokończyło me posługiwanie,
już teraz zamykam moje nauczanie.
Pójdę, pójdę do Jerozolimy,
co o mnie pisano, to wszystko wykonam.

Słyszę w tej pieśni stąpienie osiołka po drodze usłanej gałązkami, łopot palmowych liści, uderzenia serca. Tryumfalne okrzyki jakby cichną. To się zaczyna. To, czego nie pojmiemy, co się nam samo rozświetli, co rozświetlone już mamy.

Z moich samorekolekcji

Wiara w Żyjącego pozwala uwierzyć w łączące nas z Nim Jego znaki. Jest przecież wiarą w Obietnicę – w Jego wierność, w Przypomnienie, czyli trwały związek z Nim; trwały pomimo naszej nietrwałości. Cała trwałość jest z Niego. To bardzo ważne, bo tak łatwo przywrzeć raczej do własnej niby-trwałości. Na przykład



do niezmienności gestów, zwyczajów – pozornej niezmienności, bo historia mało co pozostawia takie, jakie było dotąd.

Tu potrzebna pomoc teologów, zdolnych do krytycznej interpretacji tego, jak wspólnota postępuje z odziedziczonymi znakami.

*

... więc najpierw: chleb połamany i rozdany podczas wieczerzy – oznacza Jego połamane ciało, śmierć. A nad kielichem – napełnionym wedle przepisu czerwonym winem – Jezus mówi, że to Jego krew, która będzie przelana. To jeszcze wyraźniej wskazuje na ofiarną śmierć. Tak, cierpiący sługa da krew za wielu.

Jak o tym Izajasz:

... Po udrękach swej duszy,
ujrzy światło i nim się nasyci.
Zacny mój Sługa usprawiedliwi wielu,
ich nieprawości On sam dźwigać będzie.
Dlatego w nagrodę przydzielę Mu tłumy,
i posiadzie możnych jako zdobycz,
za to, że Siebie na śmierć ofiarował
i policzony został pomiędzy przestępców.
A On poniósł grzechy wielu,
i oręduje za przestępcami.

(53, 11-12)

Dlaczego tylko „wielu”? Czy nie „wszystkich”? Biblista znający język aramejski, którym mówił Jezus, powie, że „wielu” to w tym języku z reguły właśnie „wszyscy”. To niezliczona „rzesza” ze wszystkich pokoleń i narodów; „*multitudo*”, wielość. Każdy inny, wszyscy objęci, przyciągnięci, we wszystkich Żyjący będzie Wszystkim.

Jezus nie tylko mówi, nie tylko uczy, że tak jest. Chce swoim uczniom dać swoją rzeczywistość, cielesny kontakt ze sobą – darem w jedności z Ojcem. Zaprasza – „Bierzcie i jedzcie”, „Pijcie z niego wszyscy”!

„... Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest wspólnotą Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czy nie jest wspólnotą Ciała Chrystusa?”... (1Kor 10, 16).



Dopowiedzenia Wracając do Fermaty

Czytam własny tekst, napisany już na tyle dawno, że teraz zmierzam na spotkanie z czytelnikami książeczki wydrukowanej już kilka miesięcy temu. Otwieram moje *Już – jeszcze nie*, by wejść znów w tamten klimat. Ale to coś więcej – zupełnie nowe przeżycie. Zwiedzam – jak obca – jakiś duchowy świat przedstawiony. Odnajduję znajome konstelacje, ale raz po raz coś mnie też zadziwia. Choć się z tym zgadzam, choć rozpoznaję własną myśl – to jednak przemawia ona do mnie jakby z zewnątrz. Moja myśl ma nowy kształt, niezwiązany wprost ze mną.

Stwierdzam: byłam tu.

Ale gdzie jestem teraz?

A może w to miejsce wrócić? Spojrzeć z tego właśnie punktu, aby odkryć wiodącą stąd jeszcze inną ścieżkę? Pójść nią – za sobą, ale też za tym „więcej”, które jest ukryte w tekście. Jest dużo tego „więcej”, bo mój tekst nawiązuje – przynosi linki do szerokiego kontekstu, do rzeczy pisanych i mówionych przez innych tym samym językiem.

„Fermata” – jeden z końcowych rozdziałów, który na dziś wybieram. Dlaczego właśnie ten? Czy tylko z tej racji, że jest on stosowny na czas oktawy Zmartwychwstania? A może na ten czas życia, do którego należy spotkanie przyjaciół zachowanych sprzed tylu lat?

Wybrzmienie. Zgoda na to harmonizuje z wejściem w strefę ciszy.

*

Kosmiczne odczytanie „Ojciec nasz”. Myśl o Annie Morawskiej: bo dzięki niej było możliwe spotkanie z tekstami i postacią Teilharda de Chardin. Teilhard – bliski także dzięki *Korzeniom nieba* Romain Gary’ego – jest dla mnie patronem religijnego współodczuwania nieograniczającego się do samej ludzkości.

Bóg Teilharda nie jest demiurgiem. Jest Ojcem Jezusa, który tę całość, wielość wznosi ku Niemu.



Stąd blisko do intuicji powszechnej wspólnoty – *oikoumene*. Rozszerza się i pogłębia lekcja ekumenizmu duchowego, który zaczyna się od uznania, że wizja upragnionej jedności chrześcijan dana jest nie nam, lecz samemu Jezusowi. On prosi Ojca o jej urzeczywistnienie. On wie, że jedność jest możliwa i czym będzie.

To samo dotyczy przyszłości świata. Ludzie mogą się różnić w swoich przypuszczeniach, lękach i nadziejach. Ale pragnąć mogą niejako po omacku, czy też *in blanco* – pragnąć tego stanu rzeczy, o który Jezus sam się modlił. I takiej modlitwy uczył, jak się uczy dzieci powtarzać święte słowa.

Dla pamięci

W związku z przyjęciem medalu poświęconego rocznicy Powstania w getcie warszawskim umieszczam tu tekst napisany z tej okazji i przekazany podczas uroczystości w Teatrze Żydowskim 18 kwietnia 2006.

Jako dziecko byłam świadkiem Powstania w getcie warszawskim – świadkiem nierozumiejącym, przerażonym i niesolidarnym, bo pocieszałam się, że to nie nasz dom jest podpalany, że dzieje się to gdzieś TAM, daleko, z dziesięć ulic dalej i za murem.

Teraz przyjmuję obowiązek pamięci, chcę pomagać go dźwigać i przekazywać, aby nie został zrealizowany potworny plan, że sama nawet pamięć ma nie przetrwać.

Dlatego zgodziłam się przyjąć wcale mi nienależny zaszczyt, tak jakby mi drogę zabiegli tamci, nieżyjący już, tylko oni. Im obiecuję swój udział w pracy żałoby:

– Mordechajowi Anielewiczowi, Tosi Altman, Jakubowi Aleksandrowiczowi, Eliezerowi Aszowi, Zachariaszowi Arsztajnowi... Wszystkim z list odczytanych i nieodczytanych.

Marek Edelman i Anka Grupińska nauczyli mnie myśleć o nich.

Sam na sam

„Więź” wydała tomik Korczaka *Sam na sam z Bogiem. Modlitwy tych, co się nie modlą*. Jest to oczywiście kolejne wznowienie, ale wyjątkowe: wyraźnie zrobione w hołdzie.

Dziwny to jest tekst. Pierwsze wydanie z roku 1922. Powinno wiedzieć, ale tylko się domyślałam, że to notatki powstałe jeszcze wcze-



śniej. Młodopolskie w stylistyce. Niby to przypisane różnym podmiotom lirycznym. Ale przecież własne. W manierze epoki takie jego *Różne godziny*. Bo musiał być w Korczaku wewnątrz i ów „człeczyna” zagajający do Boga, i dotknięty bólem świata poeta, rozsnuwający swój smutek wśród biało-czarnych kwiatów, i przede wszystkim na pewno – dziecko, wszystko jedno czy polski, czy żydowski Psujaczek, nie proszący Boga o cud, lecz o przypomnienie wujkowi, że przecież obiecał uszczęśliwić wymarzonemu prezentem.

Właściwie nie da się tych tekstów cytować. Nie nadają się do przenoszenia w inną epokę. Muszą przemówić ze swojego miejsca w historii, w młodości autora.

Chcieliśmy coś z nich przeczytać przy kamieniu poświęconym Korczakowi na szlaku upamiętnienia ofiar getta. W *Modlitwie smutku* znalazły się słowa, kiedyś napisane może w przeczuciu, jak wygląda dno, którego przyjdzie dotknąć.

Nigdy człowiek nie zaśpiewa, dziecko się już nie uśmiechnie, pękł ostatni dzwon, wszystkie na świecie stanęły zegary, ostatnia rozpadła się wieża, wczoraj ostatnia zgasła gwiazda – komu ma świecić?

*

„Jak się pan czuje, panie doktorze?”, zapytała Korczaka Maria Czapska, której udało się go odwiedzić w getcie, w domu dla sierot. Pytanie musiało być nasycone serdeczną troską, bo – jak notuje dalej Czapska – Korczak odpowiedział. Użył niestandardowego porównania: „Jak motyl w poczwarcie”. I dalej coś, że już niedługo to potrwa. Inna wizja od tamtej, w której ostatnia gwiazda gaśnie.

*

Może Stary Doktor pocieszał tak drogą panią Marię zadającą dziecinne pytanie? Nie mógł jej przecież mówić o gaśnięciu wszechświata, tam, w jakimś kątku schroniska pełnego dzieci, które już umierają albo muszą później też umrzeć. Przecież to nie było miejsce na jakikolwiek patos, młodopolski czy inny. Ale nie wymyśliłby na poczekaniu analogii z poczwarczym trwaniem w ciasnej ciemności, która się jednak otworzy – niedługo.



Mam nadzieję, że tak to dla siebie i swoich naprawdę widział. W tym porównaniu – pamiętajmy: mającym pocieszyć! – kryje się też skarga. Jak uciśniony, zmięty, skurczony, słaby, bezradny jest motyl w swojej poczwarcie. Trwa tak, czeka, ale też rośnie, przemienia się, przebudowuje w skrzydlatą istotę – wcale nie mając doświadczenia lotu. Czy się lęka, czy też czuje bezpiecznie utulony? Nie wiemy. Widziałam tylko, i to nie raz, jak w swoim czasie wydobywa się z pancerza, jak pracowicie przychodzi na świat swobodnego lotu.

To naprawdę przypomina pracę umierania.

(Dziękuję Cezaremu Gawrysiowi z „Więzi” za lekturę wspomnień Marii Czapskiej).

Dopowiedzenia W cieniu? W blasku?

Ma przybyć Benedykt XVI. A już ostatnio, w kwietniu, przeżywał rocznicę swego wyboru. W TVN poranna rozmowa o tym dniu. Pytanie do mnie: co sądzę, jak długo będzie on trwać w cieniu Jana Pawła II... i jak mu z tym jest? „Nie w cieniu, w blasku” – odpowiadam. Bo tak to stąd, z Polski, widzę. Blask jest przyjazny. Nie wydobywa niekorzystnych rysów. Przynajmniej u nas sama pozycja papieżstwa jest ozłocona sympatią, dobrymi wspomnieniami. Są to wspomnienia dobra otrzymanego od Niego, ale też naszej własnej dobroci przy Nim, w wysokie dni, w święta Jego przebywania w Polsce.

Delikatna sprawa: czy tym razem też będzie to święto aż takie? Porównania będą się narzucać, ale warto byłoby się od nich powstrzymać.

Wiele może być dobrych chwil, ale takich jak wtedy – nie będzie. Mogłaby to być tylko imitacja, a w imitację Benedykt XVI słusznie i taktownie woli się nie wdawać, chociaż uczy się wymawiać polskie zdania, co mu zyskuje uznanie, a polscy pielgrzymi nadal czują się zauważani i honorowani.

Pytanie o ocenę roku pontyfikatu. Trzeba by więcej czasu niż te telewizyjne minuty. A może i dobrze, że trzeba tak krótko? Nie chcę nic oceniać. Wiem za mało, wszystko trwa jeszcze za krótko, blask



poprzednika mnie też zmusza do patrzenia inaczej. I wreszcie – ocenianie to nie moja rola. Raczej patrzeć. Co ze swego miejsca widzę? Trwa kontynuacja. Nic dziwnego, skoro ten sam człowiek już od lat miał powierzone centralne obowiązki. Jako papież wydaje się może bardziej dobrotliwy. Czy to ów blask? – przeżycie siły ludzkiej wdzięczności skierowanej ku JPII, za dobroć właśnie?

I to możliwe. Ale musimy też spodziewać się papieskiej stanowczości. Łatwiej o nią komuś poniekąd z zewnątrz. Mniej motywów do wyrozumiałości, łatwiej po prostu nie pojmować na przykład, dlaczego antysemityzm miałby być tolerowany w sferze oddziaływania Kościoła. Jeśli Benedykt XVI zaryzykuje konkretne posunięcia – pewnie usłyszymy o „papieżu-Niemcu” – pojawi się antystereotyp „papieża-Polaka”. A tak pięknie, tak zdrowo i mądrze, że do tej pory tego rodzaju odzywek nie było!

Gdybyśmy dalej mogli trzymać się linii, że istotne są poglądy, priorytety, horyzonty, styl, postawa, decyzje – a nie narodowość...

*

To powiedziawszy – dopowiem coś o swoich oczekiwaniach. Wierna, dokładna, konsekwentna kontynuacja jest dla nas dobra. Nam, Polakom, daje przestrzeń i czas na przepracowanie żaloby, na refleksję nad nauczaniem samego JPII, na to, by jeszcze pobyc jego pokoleniami. Ale widzę, czuję, twierdzę, że Kościół XXI wieku – obok kontynuacji – potrzebuje nowego *aggiornamento*. Na przykład przystąpienia do prac przygotowawczych kolejnego soboru. Nie zaraz, z czasem, ale nie za dalekim mglistym horyzontem.

HALINA BORTNOWSKA, publicystka, działaczka społeczna, animatorka grupy „Wirydarz” przeciw antysemityzmowi i ksenofobii (<http://wirydarz.org>), a także warsztatów dziennikarskich Stowarzyszenia Młodych Dziennikarzy POLIS. Wydała: *Już – jeszcze nie. Caloroczne rekolacje z Ludźmi Adwentu* (2005).



LIST DO REDAKCJI

Chciałabym odnieść się do trzech spraw poruszonych w szkicu ojca Janusza Pydy (*Jak pisać o Kościele?*, „Znak” nr 612). Pierwsza dotyczy tylko fragmentu zdania, ale jest ważna. Ojciec pisze: „zaściankowe i miejscami ponoć antysemityczne treści, które pojawiały się w publikacjach płynących z Niepokalanowa”. Taka stylistyka („ponoć”!) ma jakby podważyć wiarygodność zarzutu. Otóż albo ojciec Pyda jest za młody i nie wie, albo wiedzieć nie chce, ale ja czytywałam regularnie „Mały Dziennik” przed wojną. Był naprawdę antysemityczny. Regularnie i jednoznacznie. To tyle.

Sprawa druga to zakwestionowanie przez autora potrzeby nadzwyczajnych szafarzy Eucharystii. Bo przecież nie będą mogli ani spowiadać, ani nie odprawiać Mszy przy chorych. Tak jakby to drugie było w ogóle powszechną praktyką! Autor pisze, że po wprowadzeniu szafarzy „chorzy widywać będą księdza dwa razy do roku”. A dlaczego to? Na razie jest tak – w bliskiej mi parafii w każdym razie – że ksiądz przychodzi do starych i chorych w domach tylko raz w miesiącu. Nigdy też w święta i nigdy w niedziele. A nadto od kilku lat na początku czerwca ogłasza się, że przez wakacje — a więc przez trzy kolejne miesiące — nie będzie odwiedzin, bo brak księży (parafia jest zresztą zakonna!). Tak więc szafarz po pierwsze zastępowałby księży na urloпах, po drugie – w ciągu roku przychodziłby na przykład co tydzień, zostawiając jedne odwiedziny po dawnemu kapłanowi, po trzecie – zjawiałby się z Eucharystią w święta, sprawiając odwiedzanym wielką radość. Co tu zasługuje na oprotestowanie i w imię czego?

Wreszcie trzecia moja uwaga odnosi się do prognoz, które szczęśliwie się nie sprawdzają. Pisze Ojciec o Kościele: „zaufanie do niego miały zniszczyć afery takie jak sprawa arcybiskupa Paetza czy ojca Hejmy (...). Jak dotąd żadna z przepowiedni socjologicznych proroków się nie sprawdziła”. Pewnie trzeba za to Bogu dziękować. Ale może lepiej nie czerpać z tego pociechy. Bo jeżeli staje się coś, co gorszy, i jest to ukrywane albo usprawiedliwiane, to zawsze ktoś ponosi duchową stratę, może słabnie jego wiara, może doznaje pokus nie do odparcia, boli go Kościół i, choć to w statystykach się nie odbija, jakiś człowiek zostaje pozbawiony dobra. Przez zaniedbanie pasterzy, przez ich małoduszność, przez brak odwagi albo, niestety, solidarność w tym, co złe. Socjologiczne rachunki akurat tutaj są mniej ważne.

Józefa Hennelowa



Jerzy Surdykowski

Zdrada

W dramatycznie steranej przez Historię, wędrówki granic i ustrojów Europy Środkowej każdy – nawet najgłupszy i najdalej trzymający się od polityki – obywatel choć raz musiał okazać się zdrajcą jakiegoś państwa.

Od początków historii aż do dzisiaj ciągnie się tłumny korowód zdrajców. Na ich czele oczywiście Judasz, o którym było ostatnio głośno, choć hałas wokół upublicznienia apokryficznej „ewangelii” na pewno nie narusza podstaw tego, w co wierzymy. Po nim już do wyboru – co kto woli. Choćby starszy o parę wieków od Judasza starorzymski Koriolan, który najpierw dzielnie gromił wrogów, a potem z nimi się sprzymierzył. Albo jeszcze starsi antyczni bogowie zrzucający konkurentów z przeróżnych Olimpów. Potem spiskowcy i rokoszanie – jak podstępny Brutus – występujący przeciw prawowitym władcom albo potajemnie stowarzyszający się z ich przeciwnikami; patronem tej czeredy niech będzie szekspirowski Makbet. Im bliżej współczesności, tym ich więcej: Pétain, Quisling, podwójny agent Philby... Ale czy także pułkownik Kukliński? A major Hodysz? Bo o generała Jaruzelskiego nawet pytać nie warto. Nie, przepraszam – przecież to we wczesnej młodości autor artykułu *O bezbożnym ko-*



munizmie opublikowanego w gimnazjalnym pisemku ojców Marianów, a potem sybirak. Więc może raczej: im bliżej współczesności, tym więcej wiemy o zdrajcach, a psychologia zdrady jawi się nam mniej jednoznacznie. Czy zdrajca może być zbawiony? A przynajmniej usprawiedliwiony? Raymond Aron pisał w połowie minionego stulecia: „Żyjemy w wieku zdrady, bowiem nigdy dotąd nie mówiło się tyle o zdrajcach”.

Czym więc jest zdrada? Wedle mitologii greckiej uosabia ją *Apatē*, jedna z córek *Nocy*, wcielenie podstępnego wiarołomstwa. Jeśli jednak dzisiaj wrzucimy to hasło do wyszukiwarki internetowej, dostaniemy mnóstwo rozważań, ale tylko o zdradzie erotycznej, a nawet anonse panienek zachwalających jej słodycz. Mroczny i podstępny demon nocy sięgnął bruku u wejścia do lupanaru. Czym więc jest zdrada? Tchórzliwym, lecz śmiertelnie groźnym spiskiem szukającym osłony ciemności, sprzeniewierzeniem się wartościom czy codziennym grzeszkiem, omalże powszednim? Nie inaczej w encyklopedii: znajdziemy tam najwyżej zdradę stanu lub zdradę ojczyzny jako najcięższe przestępstwa zagrożone najcięższą karą. Jeśli tak, to pewnie pierwszą zdrajczynią byłaby Ewa, bo knuła z Wężem przeciw Najwyższemu i najokrutniejszą – wraz z Adamem – poniosła karę. Ale nie każde nieposłuszeństwo jest zdradą. By zyskało to miano, wymaga wiarołomnego spisku, a przynajmniej postępu i premedytacji; prostomyślna Ewa była tylko matką wszystkich uczonych, podróżników i badaczy, bo grzeszyła ciekawością.

Wzgardzony bękart wolności

Spętany niewolnik nie jest zdolny do zdrady, bo nie ma żadnego wyboru. Podobnie jak bydło. Tylko że niewolnik myśli, a więc cierpi o ileż więcej. Ale jego los – choć jest losem okrutnym – nie jest tragiczny. Tragedia łączy się z możliwością wyboru; ona jest więc pierwszym zwiastunem wolności, a może raczej ceną, jaką za wolność trzeba płacić. Bo tylko w głupich i umoralniających czytankach wolność jest darmowa. Niewolnik, który ma możliwość popełnienia samobójstwa, zyskuje już szansę zdradzenia swego pana, chociaż za cenę najwyższą.



A cóż dopiero, gdy pojawia się szansa ucieczki albo nawet buntu. Bydlę jest tej możliwości pozbawione; jeśli nawet ucieka, to z kaprysu albo dla lepszego kęsa trawy i zwykle zaraz daje się złapać. Tylko człowiek jest zdolny do spisku i zdrady, tylko człowiek dorasta do tragedii. Zdrada zatem jest zapomnianym dzieckiem, może i bękartem wolności, a przynajmniej pierwszym śladem jej stopy odcisniętym na nieludzkiej ziemi niewoli. Zeus był wolny, podnosząc rękę na Kronosa, podobnie jak Brutus, godząc sztyletem Cezara, tak samo jak agent cichcem zmieniający patrona – obojętnie czy dla pieniędzy, czy w imię ratowania ojczyzny.

Jednakże zdrada, będąc nie – jak chcieli Grecy – córką Nocy, lecz zaranną jutrzenką zwiastującą wolność, opowiada nam o wolności rzeczy mało pocieszające, a nawet pisze na nią paszkwil jak prawdziwie złośliwy bękart. Mówi bowiem o ciężarze wolności, o tym, jak wiele ona kosztuje i jak piołunowy ma smak. Kain mógł równie dobrze zaprosić Abła na ucztę, jak zadźgać go nożem. Prometeusz mógł nie wydać ognia ziemskim nędzaczom, tylko jak inni półbogowie przyjemnie robić bachory ziemskim panienkom i spijać ambrosję z olimpijskich stołów. Makbet mógł być wzorowym i sownie nagradzonym wojownikiem króla Duncana, którego w końcu zabił, zajmując jego tron. Pułkownik Kukliński mógł dalej służyć sowieckiemu mocarstwu i jego warszawskiej delegaturze, ciesząc się swym jachtem i daczą, podobnie jak uczynili to jego towarzysze do końca wierni komunistycznej przysiędze – później generałowie III Rzeczypospolitej. Każda zdrada – choćby odbywała się pod patronatem owej Apaty, córki Nocy albo za judaszowe 30 srebrników – jest aktem wolnej woli wolnej osoby. Nikt do zdrady nie może być przymuszony, choć bywa, że za odmowę zdrady trzeba zapłacić cenę straszną, do czego jednak człowiek świadomy ciężaru swej wolności powinien być przygotowany w każdej minucie życia. Bywa jednak i tak, że zdrada jest jedynym wyjściem godziwym i ratującym najważniejsze wartości. Wtedy też płaci się cenę najwyższą, jak Prometeusz albo Konrad Wallenrod, bądź rozłożoną na raty i też straszną, jak pułkownik Kukliński. Tak w ślad za wolnością i za możliwością zdrady postępuje tragedia, nieraz bardziej bolesna niż los Makbeta. Bledną przy



tych ofiarach trywialne srebrniki albo esbeckie honoraria wypłacane tajnym współpracownikom za ich donosy. Czym więc w końcu jest zdrada, skoro nie musi być tylko perfidnym odstępstwem, potajemnym oddaniem się w służbę wroga, dokonanym pod ciemnym płaszczem Apate, córki Nocy? Jeśli zdrada czasem graniczy z heroizmem, jeśli trzeba zapłacić tak wiele, aby ocalić jeszcze więcej – nie dla siebie, lecz dla innych?

Zdrada zdradzonych

Długi jest poczet zdrajców polskich; może dłuższy niż gdziekolwiek w świecie. Im działa się w ojczyźnie gorzej, tym zdrajców było więcej. Mało jest ich w okresie demokracji szlacheckiej opromienionej potęgą polsko-litewskiej I Rzeczypospolitej. Stopniowo pojawiają się warchoły i rokoszanie, z których najślynniejszym i najbardziej upartym był bodaj Mikołaj Zebrzydowski. Potop szwedzki przynosi ich od razu całą gromadę z Januszem Radziwiłłem na czele, ale trzeba też wspomnieć o Kostce Napierskim, który nie tylko oddał się w służbę Szwedów, a potem Chmielnickiego, ale upomniał się o straszny los chłopów. Potem – gdy już wszystko zmierza ku upadkowi i zaborom – otwiera się prawdziwy worek z Judaszami: sejmowi jurgieltnicy opłacani przez obcych ambasadorów, targowiczanie, generałowie, którzy nie chcieli poprzeć powstania listopadowego, zwykli donosiciele i kolaboranci, carscy, pruscy czy austriaccy. Czasem bywali traceni przez rozwścieczonych powstańców, później przez PPS-owskie bojówki, najczęściej dożywali w obcej służbie późnego wieku i zaszczytnych tytułów, pieczołowicie pomnażając swoje srebrniki, aż – przekazane potomnym w spadku – wyzbyły się smrodu zaprzaństwa, a nabyte herby obeschły z błota. Czy jednak wszyscy oni byli tylko plugawym potomstwem Apate, córki Nocy? Czy może stała za nimi jakaś racja? Gdyby nie było Konstytucji 3 maja i powstania kościuszkowskiego, gdyby wszystko poszło po myśli targowiczana, może ocalałaby jakaś kadłubowa Polska pod protektorem Katarzyny, która później, w bardziej sprzyjających okolicznościach mogłaby odzyskać resztki dawnej potęgi? Mogłoby być podobnie,



gdyby nie doszło do powstania listopadowego. Po co komu była daremna rzeź i represje po powstaniu styczniowym czy skazanej od początku na klęskę ruchawce 1905 roku? Nie wspominając już o najkrwawszym z powstań – warszawskim. Zdrajcą był więc Aleksander Wielopolski usiłujący nie dopuścić do powstania i firmujący antypowstańczą brankę czy też przewidującym mężem stanu? To samo Adam Czartoryski, przez pewien czas minister spraw zagranicznych carskiej Rosji. A Michał Czajkowski, znany jako Sadyk Pasza, który zdradził swą wiarę, by pójść na turecką służbę i tam tworzyć przyczółek do daremnej zresztą walki z caratem? Później jeszcze bardziej wieloznacznie: przecież Piłsudski był zdrajcą, odmawiając przysięgi mocarstwu centralnym i dając się zamknąć w Magdeburgu. Przedtem też usiłował zdradziecko knuć z Japończykami. Ale historia przyznała mu rację i został bohaterem. A gdyby ułożyło się trochę inaczej, a bohaterem zostałby w 1918 roku Władysław Sikorski do końca wierny upadającym Austriakom? Wielkość II Rzeczypospolitej u jej początków polegała między innymi na tym, że brała w swą służbę każdego, kto miał osiągnięcia i fachowe przygotowanie, nie patrząc, komu poprzednio służył. Na tym polega instynktowna mądrość tej części świata, niestety tak często ignorowana.

W dramatycznie steranej przez Historię, wędrówki granic i ustrojów Europy Środkowej każdy – nawet najgłupszy i najdalej trzymający się od polityki – obywatel – choć raz musiał okazać się zdrajcą jakiegoś państwa. Tylko tutaj – zwłaszcza po zaborach i po Jałcie – mogło powstać sformułowanie: „zdrada zdradzonych”. Tylko tutaj to zatarcie granic między wiernością złej sprawie a patriotyczną zdradą, te daremne dyskusje o wallenrodyzmie wytworzyły szarą strefę, gdzie lojalność i honor wynikają z tego, co się komu wydaje, a pod czułą opieką tajnej policji powiatowi Judasze dobrotliwie pogadują z kandydatami na gminnych Brutusów. Błogosławione krainy, którym to było oszczędzone. I spokojny jest sen ich bezgrzesznych, zawsze bezpiecznych mieszkańców. Im bardziej nieszczęśliwy kraj, tym bardziej zbiorową wyobraźnią jego mieszkańców włada idea zdrady. Tym bardziej w Polsce. W *Piesku przydrożnym* pisze Czesław Miłosz: „Dlaczego Polacy

Im bardziej nieszczęśliwy kraj, tym bardziej zbiorową wyobraźnią jego mieszkańców włada idea zdrady.



są skłonni wszędzie dopatrywać się zdrady i szafują słowem »zdrajca« wobec każdego, kto – tak czy inaczej – się wychyli? A dlatego, że noszą w sobie świadomość własnej pogardy dla swojej nacji i świadomość własnej tęsknoty do oderwania się od tej, nazwanej przez nich niższą, zbiorowości”. Sam zresztą też był okrzyknięty zdrajcą: raz za opuszczenie komunistycznej dyplomacji, potem na wychodźstwie za niepokorność myśli i brak instynktu stadnego. Małostkowi tropiciele cudzych zdrad nie dali mu spokoju nawet po śmierci.

Bo córka Nocy podsuwa nam użyteczność zdrady jeszcze bardziej perfidną niż ta, o której wspomniał Miłosz: jesteśmy słabi i przegraliśmy, bośmy zostali zdradzeni! Nie trzeba szukać przyczyn klęski i dróg poprawy, wystarczy odszukać i nazwać zdrajcę. Zdrada jako pociecha bezsilnych. Żołnierze, którzy przedtem zawodzili swą smutną pieśń: „Mało mamy kul...”, będą wkrótce – pobici i zdziśiatkowani – wołać: „Zdrada, mości panowie!”. Przywódcy, którzy zaniedbali nauki i obliczenia, nie zatroszczyli się o sojusze i przegapili właściwą chwilę, też nie mają nic innego do powiedzenia, bo inaczej musieliby uznać własną nieudolność. Tak niesie się nasze narodowe wołanie po przegranych bitwach i utracie szans. A potem już tylko: „Ratuj się, kto może!”.

Zdrajca to ten inny

Nie dziwny się, że nasz temat tak wymyka się jednoznacznej kwalifikacji. Nawet Apate, córka Nocy, uosabia nie tylko zdradę, ale też złudę i iluzję. Pomimo to doskonale potrafimy robić użytek z cudzej domniemanej zdrady. Jest ona poręczna nie tylko jako rozgrzeżenie z niemocy lub nieudolności, także jako narzędzie do wyrażniejszego odróżnienia swoich od obcych. My i oni. Nasi i zakamuflowani wrogowie. Wierni i zdrajcy. Zawołanie „zdrada, mości panowie!” najlepiej służy zwarciu topniejących szeregów. Zdrajca bowiem to obcy, inny, odmienny od nas. Rdzenny i prawowity rodak nie zdradza. Zdradza tylko Żyd, Moskał, Niemiec, komunista, innowierca albo i pedał. Zdrada jest dzieckiem nacjonalizmu i ksenofobii, najlepiej czuje się w świecie dwubiegunowym. Tam, gdzie



nie ma wroga, nie może być zdrady. Przecież także zwierzęta zagryzają mutantów swym wyglądem zaburzających przeciętność stada.

Albo inaczej – równie poręcznie, tylko w innym ideologicznym opakowaniu: zdrajca to bogacz, spasiony mieszczuch albo arystokrata. „O cześć wam, panowie magnaci!” – śpiewali buntownicy bynajmniej nie tylko komunistyczni. Kiedy indziej zdrajca to inteligent, jajogłowy przemądrzalec pogardzający nami, prostymi, ciężko pracującymi poczciwcami. Albo chociażby nawet taki, co myśli inaczej niż my. Albo myśli w ogóle. Musi być zdrajcą tylko dlatego, że mu się coś niezrozumiałego roi pod czaszką. A więc jeśli nie na gilotynę z nim, to w każdym razie trzeba trzymać się od takich z daleka i pędzić precz zboczonych odmieńców!

Stąd już blisko do okrzyknięcia zdrajcą każdego mediatora i centrysty. Kto nie z nami, ten przeciw nam! Ugodowca siedzącego okrakiem na barykadzie nikt nie szanuje: jest zdrajcą dla obu zwaśnionych stron. Tym gorzej dla niego, gdy widzi, że nikt nie ma stuprocentowej racji, że można uniknąć daremnych strat albo i przelewu krwi. Nawet jeśli uda mu się doprowadzić do ugody i rozwiązać konflikt pokojowo, to będzie okrzyknięty zdrajcą chwilę później, gdy już przeminie euforia narodowego pojednania. Tak było ze „zdradą okrągłego stołu”.

Tu nie mogę powstrzymać się od wtrętu osobistego. Z górą ćwierć wieku temu, gdy narodziła się Solidarność, wraz z grupką przyjaciół przystąpiliśmy do wydawania „Wiadomości Krakowskich”, pierwszego nieocenzurowanego pisma regionu Małopolska. Wkrótce jednak zaczęła nas – jako ugodowców, tchórzy, a może komunistyczne wtyczki – zwalczać grupa wydająca podobne pismo, „Gońca Małopolskiego”; jej czołowym eksponentem był radykalny i nieprzejednany Lesław Maleszka. W końcu, zmęczeni i zniesmaczeni, zaprzestaliśmy swej pracy; Maleszka był górą. Nigdy się jednak tak nie uśmieiałem jak wtedy, gdy po wielu, wielu latach, już w wolnej Polsce, akta agenta Maleszki ujrzały światło dzienne.



Mądrość zdrady

Zdradca powinien być zły, małoduszny, podstępny i odrażający, żądny zmysłowych uciech. Tak tradycyjnie przedstawiany był Judasz i miliony jego mniej sławnych, a równie nędznych następców. No i oczywiście każdy zdradca powinien za swe zaprzaństwo ponieść karę równie straszną jak Judasz albo Makbet. Tak jednoznacznej oceny nie jesteśmy jednak skłonni podzielać, nie tylko ze względu na niedawne przypomnienie apokryficznej księgi w innym świetle przedstawiającej postać biblijnego zdrajcy wszechczasów. Mamy w pamięci szczególnie te naznaczone „syndromem zdrady” momenty, gdy dzieci w szkole podstawowej uczą się o Wallenrodzie, a licealiści w oparciu o historyczne przykłady piszą wypracowania o patriotyzmie ukrytym pod lojalistyczną maską.

Ale nie tylko to. Już Platon w *Państwie* pozwala rządzącym na tworzenie „szlachetnych kłamstw” na użytek głupszego od nich społeczeństwa. Dalej idzie Machiavelli, pochwalając podstępną „strategię lisa”, a w swoim *Księciu* pisząc wprost o panującym: „nie musi przestrzegać tych wszystkich reguł, których zachowanie obowiązuje ludzi uczciwych”. Zdrada to przecież nie tylko postępek Brutusa czy Makbeta podnoszących ostrze na władcę, ale może jeszcze częściej działanie władcy lub polityka świadomie wywodzącego w pole swych poddanych albo wyborców. Czy dobry cel usprawiedliwia złe środki? Przecież każdy krętacz i oszust – zwłaszcza koronowany (albo w dzisiejszych czasach sejmowy) – uważa, że jemu nie tylko wolno, ale nawet mu się należy. Potem przebudzenie bywa dramatyczne i dotkliwe, zwykle dla obu stron. Ćwiczyliśmy to już nieraz, nie tylko z okazji upadku dyktatorów.

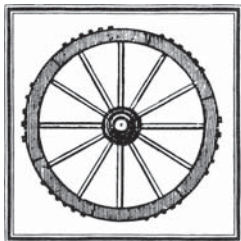
Ale wypadałoby postąpić jeszcze krok dalej. Zdradą jest przecież każde odrzucenie skostniałej doktryny, systemów niezdolnych do życia i rozwoju. Nawet wtedy, gdy się ten system i jego doktrynę początkowo akceptowało z braku wiedzy, odwagi albo nawet z myślowego lenistwa. Zdrajcami są przecież wszyscy wielcy innowatorzy, wszyscy prorocy. Czyż zdrajcą starotestamentowego judaizmu nie był Żyd imieniem Jezus Chrystus? Kiedy uczonego zdobywa nową wiedzę, udowadnia nowe fakty, to w końcu obala istniejącą w danej



dziedzinie teorii i tworzy nową – lepszą. Jest wtedy czczony jako odkrywca, a nie potępiany jako zdrajca. A przywódca? A polityk? A zwykły człowiek? Piłsudski zmienił zdanie, gdy dostrzegł, że Ententa będzie górą i z nią trzeba związać sprawę Polski. Profesor Kołakowski – gdy stopniowo pojął, czym jest oficjalny marksizm. Pułkownik Kukliński – gdy zobaczył, co gotuje naszej ojczyźnie Układ Warszawski. Ambasador Spasowski – gdy nie mógł inaczej, jak opuszczając placówkę, zaprotestować przeciw wprowadzeniu stanu wojennego. Czy zdrajcami są wszyscy ci, którzy – jak niżej podpisany – byli kiedyś członkami PZPR bądź z pobudek ideowych, bądź dla złudy „reformowalności” systemu, a potem ją porzucili, gdy złudzenia prysły?

„Mądrość jest cnotą podeszłego wieku i zdaje się być udziałem tylko tych, co za młodu nie byli ani mądrzy, ani ostrożni” – napisała kiedyś celnie Hannah Arendt.

JERZY SURDYKOWSKI, ur. 1939, pisarz, dziennikarz, publicysta, obywatel. W latach 1970–1980 wiceprezes SDP. W latach 1990–1996 konsul generalny w Nowym Jorku; od 1996 roku ambasador Polski w Tajlandii. Ostatnio wydał: *SOS* (2005) i *Wolanie o sens* (2006).



Gertrud Heidegger (red.),
„*Mein liebes Seelchen!*”
*Briefe Martin Heideggers an seine Frau
Elfriede, 1915–1970,*
Deutsche Verlagsanstalt, München 2005, ss. 416

Arkadiusz Żychliński

Eros i logos

Jeśli – jak powiada Borges – całym swym dziełem człowiek cierpliwie kreśli podobiznę własnej twarzy, to i w obrazie twarzy można dostrzec zarys dzieła. W wypadku Martina Heideggera w polskich wydawnictwach pokutuje do dziś reprodukcja fizjonomii z *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza¹. Nie lepiej jest z prezentacją duchowej sylwetki filozofa. Przetłumaczona przed kilkanaście laty biografia Hugona Otta to znakomity przykład rzetelnej historycznej pracy – usytuowanej na antypodach kryminologiczno-sensacyjnych ustaleń Victora Fariasa – ale książka ta przynosi szkic do portretu postaci historycznej, nie żywego człowieka. W zapowiedziach PIW-u pojawiła się wzmianka o przygotowywanym tłumaczeniu najlepszej jak dotąd biografii Heideggera,

¹ Mało kto słyszał o albumie ze słynnymi zdjęciami niemieckiej fotograficzki Digne Meller Marcovitz – skoro na stronie ósmej książki Philippe’a Lacoue-Labarthe’a *Poezja jako doświadczenie* mowa jest o „serii zdjęć wykonanych 16 i 17 czerwca 1968 roku w Todtnauberg przez wielbionego Meller Marcovitcsa (*sic!*)” (por. Philippe Lacoue-Labarthe, *Poezja jako doświadczenie*, przełożył Janusz Margański, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004). Nawiasem mówiąc, bezlitosna krytyka Heideggera pióra Thomasa Bernharda w wydanej u nas niedawno nakładem Czytelnika powieści *Starzy mistrzowie* dotyczy także właśnie wspomnianych zdjęć.



Mistrza z Niemiec Rüdiger Safranski, książka ta jednak nie trafiła dotychczas na rynek. Także ta biografia wszakże zdążyła się już trochę postarzyć – w ciągu jedenastu lat, jakie upłynęły od jej pierwszego wydania, opublikowano w Niemczech co najmniej kilka ważnych tomów korespondencji filozofa ze Schwarzwaldu. Bo akurat Heidegger był prawdziwie namiętym autorem listów. W roku 1986 opublikowano ich pierwszy tom, korespondencję z pisarzem Erhartem Kästnerem. Sukcesywnie zaczęły pojawiać się kolejne książki: w 1989 wydrukowano listy do Elisabeth Blochmann, w 1990 do i od Karla Jaspersa (to jedyny zbiór listów przetłumaczony na język polski), w 1998 wydano najciekawszą bodaj korespondencję między Heideggerem a Hannah Arendt. W roku 2000 przysłała kolej na korespondencję z pisarką Immą von Bodmershof, w 2002 z Heinrichem Rickertem, w 2003 z teologiem Bernhardem Welte, a krótko potem z byłym uczniem Maksem Müllerem. Wreszcie rok 2004 przyniósł tom listów Heideggera do Ludwiga von Fickera. W najbliższych planach wydawniczych znajdują się listy do Rudolfa Bultmanna, Ernsta Jüngera i Friedricha Georga Jüngera oraz Ottona Pöggelera. Ten edytorski róg obfitości wiąże się z pewnym niebezpieczeństwem: wiele wydanych tomów to zbiory zwyczajnie nudne, niewnoszące nic nowego do portretu filozofa. Nie da się tego jednak powiedzieć o ostatnim wyborze listów, jaki ukazał się w Niemczech we wrześniu 2005 roku, czyli o listach Heideggera do żony – Elfridy. Ich lektura pozwala się zbliżyć do niezafalszowanej sylwetki filozofa w jego prywatności.

Całość rozpoczyna się niby romantyczna powieść, w której ważną rolę odegra przekazany wnuczce przez babcię stary klucz do drewnianej skrzyni z listami – po siedemdziesięciu z górą latami milczenia wierny syn filozofa wyznaje z ulgą, że Martin Heidegger nie jest jego ojcem. W dalszej części przed oczyma zainteresowanego czytelnika rozegra się dramat zazdrości i zdrady, przewinie się szeroki wachlarz kochanek – nazywanych eufemistycznie przyjaciółkami – filozofa, a całość zakończy szczęśliwe pojednanie małżonków. Mówiąc tak jednak – a byłaby to tylko półprawda, bo ta romantyczna opowieść przechodzi naraz w psychologiczny dramat – można by zniechęcić do lektury listów wszystkich tych, którym akurat warto je polecić.

Krótkie posłowie Hermanna Heideggera rozpoczyna się tak:

Zrozumiałe życzenie Martina Heideggera, aby raczej podążać wytyczonymi przez niego drogami myśli, a nie upubliczniać jego życia prywatnego, skon-



frontowane zostało tu z uprawnionym życzeniem wnuczki, Gertrudy Heidegger, aby poprzez publikację tej książki oddać sprawiedliwość osobie jej babki Elfridy.

Małżonce Heideggera poświęcano dotychczas niewiele uwagi. Podnoszono jej rolę we wprowadzaniu racjonalnego porządku w życie codzienne filozofa, piętnowano jej antysemityzm i chorobliwą zazdrość (szczególnie cierpkie, by nie powiedzieć nienawistne, są uwagi Hannah Arendt w listach do Karla Jaspersa i Heinricha Blüchnera). Omawiana książka będąca w zamiarze uczciwą – redaktorka nie próbuje tuszować tego, że jej babka „aż do końca życia nie zdystansowała się istotnie od swego nacjonalistycznego i antysemickiego nastawienia” (s. 12) – próba portretu Elfridy Heidegger nie całkiem ten cel osiąga. Poznajemy Elfridę tylko pośrednio poprzez listy do niej kierowane, co pozwala wprawdzie zyskać pewien wgląd w sposób funkcjonowania tego dziwnego małżeństwa, jednak tylko w niewielkim stopniu przybliża ją jako osobę. Prezentowany wybór – około jednej siódmej wszystkich listów wysłanych do żony – przynosi za to istotne retusze do portretu Heideggera. I nie chodzi tu akurat o korespondencję z lat 1933–1938, pomieszczoną – aby zapobiec spekulacjom, jak pisze redaktorka – w całości, bez wykropkowania wypowiedzi o charakterze antysemickim czy tych dotyczących polityki narodowosocjalistycznej – przy tym i jednych, i drugich jest niewiele, niewiele też wnoszą nowego do wizerunku Heideggera z innych publikacji. Odkrywcza natomiast – i to chyba nawet dla wtajemniczonych – jest wybrzmiewająca w jego listach fuga E/erosa i logosu.

W nakręconym w roku 2002 filmie *Derrida* Amy Ziering Kofman, reżyserka pyta francuskiego myśliciela, co ten najchętniej zobaczyłby w filmie dokumentalnym na temat jednego z wielkich filozofów – Kanta, Hegla czy Heideggera. Derrida odpowiada, że chciałby zobaczyć kogoś z nich mówiącego o swoim życiu seksualnym, po czym wyjaśnia na prośbę zdezorientowanej interlokutorki:

Ponieważ jest to coś, o czym nigdy nie mówią. Powinni mówić o czymś, o czym z zasady nie mówią. Dlaczego przedstawia się tych filozofów jako istoty zupełnie aseksualne? Dlaczego oddziela się ich życie prywatne od dzieła? Dlaczego nigdy nie opowiadają o swoim życiu prywatnym? Mówiąc „życie seksualne”, mam oczywiście na myśli życie prywatne. A co w życiu prywatnym jest ważniejszego od miłości? Mówiąc „życie seksualne”, nie mam na myśli, że powinno się nakręcić jakieś porno z ich udziałem. Chciałbym, żeby powiedzieli, jaką rolę w ich życiu odgrywała miłość. Wzięłoby się mikrofon i zapytało o to



Hegla. Wiadomo co nieco na temat Hegla i Heideggera, jednak nie od nich samych. Chętnie usłyszałbym to z ich ust.

Derrida z ciekawością przeczytałby te listy.

„Czy filozof powinien się żenić?” – zapytywał retorycznie Jean-Baptiste Botul. „Żonaty filozof jest postacią z k o m e d i i”, twierdził kategorycznie Nietzsche. To gruba przesada – na dobrą sprawę już z a k o c h a n y filozof jest zabawną postacią – bo czy licuje z jego umiłowaniem mądrości podpisywanie listów do „Kochanej Duszycki” mianem Łobuziaka (*Dein Bub*) czy Murzynka (*Dein Möhrchen*)? Więc żadnych związków, żadnych listów? Lecz co wówczas po filozofii? Heidegger, notowała w swym *Dzienniku myśli* Hannah Arendt, był lisem, który całe życie spędził w pułapce, jaką sam zastawił na innych. Po lekturze jego listów do żony zaczynamy się zastanawiać, czy aby i Arendt nie dała się zwieść pozorom – jak niemal wszyscy inni.

Niezwykłe ważną deklarację zawarł Martin, 27-letni wykładowca filozofii, w liście z 1 lipca 1916 roku do 23-letniej Elfridy, studentki ekonomii politycznej, podówczas jego narzeczonej: „I może moim przekleństwem jest to, że mam ów talent filozoficzny, w obliczu którego wszystko inne schodzi na dalszy plan, a ja zaniedbuję wszelkie sprawy życiowe, traktuję je jako nieistotne” (s. 43). Z perspektywy lat wyznaczenie to brzmi niemal jak to, czym w istocie jest – jak ostrzeżenie. Co pchnęło ku sobie dwoje młodych, nietrudno zgadnąć. Miłość – tak, ale co to miłość? „Małżeństwo zbudowane na mieszczańskiej ślepej miłości musi być wstrętne – równie mało pojmuję tzw. małżeństwo z rozsądku. Co oznacza prawdziwa miłość w całej pełni, tego jeszcze nie wiem, pewien wszakże jestem, że nosimy ją w sobie” (s. 58) – pisał w 1917 roku do żony świeżo upieczony małżonek. Jakiś czas później brzmiało to już bardziej enigmatycznie: „Wciąż na nowo widzę wyraźnie – w co wciąż mocno wierzę i czemu ufam – że nasze małżeństwo jest czymś bogatym i silnym, nawet jeśli brak w nim Miłości, o której nie mam zresztą żadnego faktycznego wyobrażenia. Ale na granice natykamy się wszędzie” (s. 104). Czy przyczyną tego nowego tonu była odczuta boleśniej, niż przyznawał, zdrada żony? Kilka miesięcy wcześniej Heidegger dowiedział się, że nie on jest ojcem mającego przyjść wkrótce na świat drugiego syna, Hermanna. Pisał wówczas niemal rzeczowo:

Już dziś rano przyszedł Twój list i wiedziałem już, co zawiera. Na nic się tu zda wielosłowie i szczegółowe analizy. Wystarczy, że Ty sama powiedziałaś mi to na Twój prosty, pewny sposób. (...) Ze Friedel [Friedel Caesar, przyjaciel



Elfridy z lat młodości – A.Ż.] Cię kocha, wiedziałem od dawna – pytać Cię o to wydawałoby mi się małostkowe – dziwiło mnie czasem, że nie powiedziałaś mi o tym wcześniej (s. 96).

List wieńczyły słowa wybaczenia i pojednania:

Cieszę się, że uspokoiłaś się wewnętrznie i doszłaś z sobą do ładu – Ufam Tobie i Twojej miłości przez pewność, jaką posiada moja miłość do Ciebie – nawet jeśli nie wszystko rozumiem – i nie potrafię zgłębić, z jakiego źródła wypływa Twoja wielostronna miłość (s. 98).

Amo, nescio – powiada zawiedziony filozof. Kocham, mimo iż nie rozumiem – Elfrida nie wie jeszcze może, jak mocno powinna wziąć sobie do serca te słowa.

Był to rok 1919 – następne czterdzieści lat wyznacza korowód przyjaciółek filozofa – między nimi Elisabeth Blochmann, Hannah Arendt, księżniczka Margot von Sachsen-Meiningen, Sophie Dorothee von Podewil, Marielene Putscher, Andrea von Harbou. Wiedza o licznych romansach filozofa była dotychczas udziałem niewielu. Do wiadomości publicznej przedostała się tak naprawdę tylko informacja o związku Heideggera z Hannah Arendt. Lektura listów do Elisabeth Blochmann mogła jedynie wprawić w zdziwienie i skłonić do pytań. Nadejście nowej epoki namysłu nad dziełem filozofa wyznacza dopiero wydana w roku 2003 książeczka Arnolda Stadlera *Verwindungen. Arbeit an Heidegger* przynosząca wiele świetnych esejów, których zamiarem było sportretowanie Heideggera „poza utartymi akademickimi interpretacjami i krytycznymi demaskacjami”.

O przygodach miłosnych autora *Holzwege* dowiadujemy się z listów do żony zazwyczaj pośrednio – poprzez akty skruchy marnotrawnego męża. 8 sierpnia 1952 roku pisze: „Ogarnia mnie wciąż wielki smutek z powodu siebie samego, że moja zawodność sprawia Ci największy ból, że nie starcza mi sił, żeby harmonijnie pogodzić to, co ludzkie, z myśleniem” (s. 276). To bardzo istotny zapis. Poprzedza go wiele jemu podobnych. 14 lutego 1950 filozof wyznawał ze skruchą: „Nazbyt łatwo i nazbyt często chybiam miary w stosunku do Hery i Erosa” (s. 264). Nijak nie zmieniał jednak swego sposobu zachowania, więc 26 marca 1953 zanotował pozbawiony złudzeń: „Wiem, że nie ufasz już mojemu językowi i sposobowi wyrażania się” (s. 284). Wcześniej, 14 lutego 1950 roku, po tym jak Elfrida dowiedziała się o stosunku łączącym go przed ponad dwudziestu laty z Hannah Arendt, pisał:



Dwóch rzeczy nie powiedziałem Ci dotąd we właściwy sposób. Po pierwsze, naszej miłości i naszego małżeństwa nie postrzegałem nigdy, mimo wielokroć przeciwnego pozoru, w wymiarze czegoś tylko praktycznego czy nawet wygodnego, lecz przeciwnie – wiem, jak Twoje gospodarowanie i postępowanie, aż do najmniejszych i niepozornych spraw, istotnie, a nie jako jedynie warunek zewnętrzny, należy do naszego wspólnego życia i do mojego myślenia, wiem, że Twoja stała współobecność staje się częścią tego, co jest trwałe w tym myśleniu (s. 263 n.).

Jednocześnie dodawał, zakładając jednak, że nie mówi niczego, o czym żona sama z siebie nie wie:

Drugą rzecz, w inny sposób nierozzerwalnie związaną z miłością do Ciebie i z moim myśleniem, trudno wypowiedzieć. Nazywam to Erosem, najstarszym z bogów według słów Parmenidesa. (...) Łopot jego skrzydeł czuję za każdym razem, kiedy robię istotny krok w myśleniu i ważę się na wędrówkę nieuczęszczanymi drogami (s. 264).

13 listopada 1954 roku precyzował w kluczowych w tym kontekście słowach:

Moja natura jest jednak bardziej sprzeczna wewnątrz niż Twoja; i nie mogę Ci udowodnić żadnymi argumentami, że muszę żyć w – „*Epos*”, żeby temu, co twórcze, co odczuwam w sobie jako jeszcze nierozwiązane i ostatnie, nadać jeszcze przynajmniej jakąś niedoskonałą wstępną formę. Samą „wołą” niewiele się tu da zdziałać. Można by tylko zerwać z tym raz na zawsze, zrezygnować z późnego dzieła i zająć się spuścizną. Ja tego jednak nie potrafię (s. 304).

23 czerwca 1956 roku dodał wreszcie równie uczciwie – choć znajdując się tacy, którzy uznają to za poręczną wymówkę megalomana – i jakby nie dbając o to, że może boleśnie dotknąć żonę: „Kiedy memu istnieniu brak namiętności, milknie głos i wysycha źródło. Mówisz nie bez racji: co to jest, skoro tyle w tym nieprawdy, sądzę jednak, że – nie chcę się przez to usprawiedliwiać – kwestia prawdy i fałszu nie jest tak prosta” (s. 313).

Wielokrotnie dawano wyraz zdziwieniu, że Heidegger nie pozostawił po sobie wielkiego dzieła na temat etyki. *Sein und Zeit* jest etyką, miał odpowiedzieć filozof na pytanie dociekliwego studenta. Lecz w *Byciu i czasie* brak jakiegokolwiek wzmianki na temat miłości. Wnikliwego czytelnika musiała zastanawiać pewna niezgodność między analizami zawartymi w *Sein und Zeit* – które nakłada kratownicę pozornie abstrakcyjnego języka na doświadczenia będące udziałem każdego człowieka, bo jest przecież „filozofią żywego życia” (s. 36) – a fragmentami z opublikowanych wcześniej listów do Blochmann czy Arendt. Być może listy



Heideggera do żony przynoszą pewną wskazówkę. Miłość, namiętność – to było zbyt skomplikowane, aby mógł pisać o tym uczciwie w roku 1925. Już w 1919 roku zwracał uwagę, że gardzi pospolitym pojmowaniem miłości:

To zupełnie fałszywe pojęcie miłości, kiedy sądzi się, że wzrasta ona i wspierają ją wspólne treści i przedmioty – tak jak kocha mieszczanin – ma się wspólne zacisze domowe – podróżuje razem i pozwala sobie przez to wmówić jednocześnie i tego samego rodzaju przywiązanie do przypadkowej treści życia; kocha się i jest się przy tym nadzwyczaj szczęśliwym – choć całe życie może nigdy nie doświadczyć prawdziwego wybuchu miłości (s. 99).

Prawdziwy wybuch miłości – już wtedy eros był niczym drabina, którą można odrzucić, dostąpiwszy logosu (1 stycznia 1916 r. Heidegger pisał przecież: „Jeśli by to, co w błogim objęciu wprawia w drzenie nasze serce, nie było nieskończenie Wyższe, Głębsze – w ogóle niezemskie – niż ruja zwierzęcia – to wołałbym dziś raczej zapasć się w nicłość”, s. 28) – doprowadził do małżeństwa Heideggera. Kolejne prawdziwe wybuchy miłości – lecz eros był znów tylko drogą, logos zaś jej celem – dawały początek następnym związkom.

Heidegger próbował bez skutku wytłumaczyć tę prawdę swojej żonie. Liczne romanse nie stanowiły w jego oczach żadnego zagrożenia dla ich małżeństwa – „Co próbowałem podarować Sophie Dorothee, nic Ci nie odbiera i nijak nie chciało naruszyć czy w ogóle opuścić tego, co nasze” (s. 283), pisał 24 marca 1954 roku. On sam oczekiwał tylko trochę zaufania – mając na względzie coś migocącego w oddali, coś wyższego, głębszego – zaufania, które przecież też swego czasu okazał. Pisał:

Zaufanie polega na gotowości na wszystko, co może przyjść i co nigdy nie zniszczy tego, co było raz dane naszemu związkowi. Miłość, oddziałująca i wzrastająca latami, nie może zniszczyć. Gdzie wszystko wiadomo i wszystko można sobie naprzód systematycznie wyobrazić i odpowiednio tym pokierować, tam nie ma miejsca na zaufanie. Zaufanie jest siłą w afirmacji tego, co ukryte, i tego, co przemilczając, pozostawiamy w jego skrytości. Takie było wówczas moje Tak – kiedy powiedziałaś mi o Hermannie (s. 311).

Elementy listowej układanki zdają się składać w klarowny obraz. Nie dajmy się jednak zwieść zbyt prędkim wyjaśnieniom. Wolno chyba powiedzieć tyle: Heidegger wiązał się z kobietami dokładnie z tej samej przyczyny, z jakiej Kafka się z nimi nie wiązał. „Nie mogę żyć bez myślenia” (s. 223) pisał w sierpniu 1944 roku – pośrednio wyznawał więc,



że nie jest w stanie żyć bez innych kobiet, natomiast w styczniu 1945 dodawał: „Aż do końca myślenie przedkładałam ponad wszystko inne, nawet jeśli w chwili obecnej nikt nie jest w stanie tego zrozumieć, a i to, co istotne, nie jest jeszcze opublikowane” (s. 229). Cechowało go przekonanie o własnej wielkości – „Czasem chciałem to wszystko zostawić; niczego większego dla przyszłości [z mojej strony – A.Ż.] jednak nie znam” (s. 230) – niewykluczone więc, że angażując się – raczej nie w przelotne miłostki, lecz w długotrwałe związki – miał poczucie niemal samopoświęcenia. Elfrida to rozumiała – chciała, próbowała to zrozumieć – lecz nigdy nie udało jej się tego zaakceptować. W swoim jedynym opublikowanym w tym zbiorze – niewysłanym, jak wiele innych – gorzkim, poruszającym liście do męża z 28 czerwca 1956 roku, pisze:

Mam nadzieję, że tymczasem już dobrze wdrożyłeś się w pracę – masz przecież swoją pracę, będącą centrum Twego życia – a co Cię obchodzi, co dzieje się gdzieś na obrzeżach! Dlatego nigdy nie pojmiesz, jak ja – przez Ciebie – zostałam wyrzucona z mojego centrum. (...) Wiem o tym, co uczyniłeś, o zagrzewaniu do pracy, czego tak potrzebujesz, i także tym razem starałam się dostrzec w tym to, co Cię uszczęśliwia, a ją jako tę, która może Ci to ofiarować. Ale że wszystko to powiązane musiało być z „kłamstwem” – nie, z najbardziej niehumanym nadużyciem mojego zaufania, to czyni mnie pełną rozpacz. (...) Jak mam to znosić – nie jeden raz – lecz wciąż na nowo cztery dziesięciolecia? Jesteż w stanie znosić to człowiek, jeśli nie jest tylko powierzchowny albo nie skamieniał jeszcze? Piszesz i mówisz ciągle, że czujesz ze mną ścisłą łączność – co to za więź, pytam? Nie jest to miłość, nie jest to zaufanie, u innych kobiet szukasz swojej „ojczyzny” – ach Martin – co jest we mnie – i ta lodowata samotność (s. 314 n.).

Martin postawił tymczasem na szczerość – odtąd nierzadko informował małżonkę o swoich spotkaniach – na przykład 9 listopada 1956 roku pisał otwarcie: „Kochana Duszycku! Na koniec tygodnia spotykam się tu z Marielene” (s. 318). Raniąc żonę, chyba jednak „naprawdę” ją kochał – choć miłością o innym imieniu niż ta, której pragnęła – nigdy nie napisał wprawdzie obiecywanej jej książki o Platonie, ale dedykacja wykładów *Co zwie się myśleniem?* – „wiernej towarzysze życia” – to nie tylko puste słowa.

Elfrida Heidegger – przedstawiana do tej pory w nie najlepszym świetle jako hetera i megiera (wyjątkiem wspomnienia H.W. Petzeta i H. G. Gadamera) – zyskuje nieoczekiwanie bardziej ludzki wymiar i budzi sympatię. Mieszczanka, która pragnęła wyrwać się z wąskich horyzontów postrzegania świata, piętnowanych przez męża – bezskutecz-



nie! – nigdy nie zaakceptowała tego, że jej mąż, będąc wprawdzie politycznym konserwatystą, był równocześnie moralnym liberałem.

Ostatnie lata przyniosły wyciszenie. „Ślą Ci pozdrowienie z wewnątrz popadłej wielokrotnie w zapomnienie początkowej miłości – naszej początkowej współprzynależności” (s. 378), pisał Heidegger 14 listopada 1969 roku. W połowie roku 1970 przychodzi wylew, na ostatnim liście z 10 kwietnia 1970 roku Elfrida dopisuje te – trochę niepokojące – słowa: „zapaść tam wydobyła ostatecznie wszystko na światło dzienne – od tego czasu już się nie rozdzielaliśmy” (s. 380). Pozostałe jeszcze filozofowi sześć lat małżonkowie spędzili razem.

Lektura listów skłania do istotnych pytań – czy trzeba było faktycznie je wydawać, czy warto było niszczyć wizerunek filozofa? Czy w trakcie czytania nie rodzi się w nas wrażenie, że czynimy coś zgoła nieprzyzwoitego? „Znam ludzi – pisał Elias Canetti w eseju o listach Kafki do Felicji Bauer – u których zażenowanie wzrastało przy lekturze tych listów i którzy nie mogli się uwolnić od wrażenia, że właśnie tutaj nie powinni byli wtargnąć”². A jednak Kafka, czytamy dalej, „którego cechą naczelną była delikatność, nie miał żadnych oporów przed odczytywaniem wciąż na nowo listów Kleista, Flauberta, Hebbła”³. Z kolei sam Heidegger z zaciekawieniem przeczytał korespondencję Kafki z Mileną Jesenską i dziękując za ten książkowy prezent, pisał 29 września 1967 roku do Hannah Arendt: „W tych listach przegląda się całe dzieło – czy też jest raczej odwrotnie?”⁴. I tu – w omawianych listach – przegląda się całe dzieło – czy też jest raczej odwrotnie? Nie dowiedzieliśmy się wprawdzie, kim był Heidegger. Wiemy już wszelako, że nie był tym, za kogo go mieliśmy – to wcale nie mało.

ARKADIUSZ ŻYCHLIŃSKI, ur. 1976, dr filologii germańskiej, tłumacz, adiunkt w Instytucie Filologii Germańskiej UAM. Zajmuje się teorią przekładu i pograniczami filozoficzno-literackimi. Publikował m.in. w „Odrze” i „Literaturze na Świecie”.

Więcej na ten temat w  wp.pl w serwisie media.wp.pl

² Elias Canetti, *Drugi proces. Kafki listy do Felicji*, przełożyła Irena Krońska, w: tenże, *Sumienie słów. Eseje*, przełożyły Maria Przybyłowska, Irena Krońska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 85.

³ Tamże, s. 86.

⁴ Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975*, aus den Nachlässen hg. von U. Ludz, Klostermann, Frankfurt a. M. 2001, s. 160.



Rafał Rutkowski

Czytajcie Elzenberga

Henryk Elzenberg,
*Wartość i człowiek. Rozprawy
z humanistyki i filozofii,*

Wydawnictwo UMK, Toruń 2005

Gombrowicz bardzo narzekał na polską filozofię. Polacy nie posiadają – dowodził w licznych swoich wypowiedziach – wielkich myślicieli, myślicieli na miarę europejską, którzy potrafiliby zbudować oryginalną teorię, którzy umieliby zdobyć się na własną koncepcję światopoglądową, mogącą zainspirować pisarzy do tworzenia wielkiej literatury czy sztuki. Całkowitej fałszywości tej tezy Gombrowicza, *nota bene* dyletanta w sprawach filozoficznych, który jednak z łatwością potrafił narzucić swoje zdanie szerokiej publiczności, skutecznie ją upupiając, dowodzą filozoficzne szkice, eseje i rozprawy Henryka Elzenberga (1887-1967).

Jest to bez wątpienia jeden z najwybitniejszych i najoryginalniejszych polskich filozofów XX wieku. Znakomity badacz jego twórczości Lesław Hostyński, autor świetnej monografii *Układacz tablic wartości*, mówi o wyjątkowości tego myśliciela w skali nie tylko polskiej, lecz i europejskiej. Elzenberg, podobnie jak inni wielcy polscy filozofowie działający w ubiegłym stuleciu, na przykład Ingarden, Tatarkiewicz, Wallis, Czyżowski czy Witkiewicz, interesował się problematyką aksjologiczną. Tylko on jeden jednak – powiada Hostyński – dążył, z dużym zresztą powodzeniem, do stworzenia rozbudowanej, szczegółowej teorii wartości, stojąc na gruncie, tak jak tylko bardzo niewielu współczesnych mu europejskich myślicieli, radykalnego, ontologicznego obiektywizmu aksjologicznego w odmianie idealistycznej.

Z polską filozofią nie jest tak źle, jak twierdził niechętny jej – i w ogóle wielu elementom polskiej tradycji i kultury – Gombrowicz. Elzenberg jest doskonałym przykładem wybitnego i oryginalnego polskiego myśliciela, który nie tylko zdobył się na własną koncepcję światopoglądową, lecz również zdołał zainspirować nią wielkiego, światowej miary pisarza. Chodzi oczywiście o Zbigniewa Herberta, którego utwory literackie wyrastają z filozoficznego dzieła Elzenberga.



Owym dziełem żywo interesuje się dziś kilku czy kilkunastu historyków filozofii, wśród których – obok wspomnianego już Hostyńskiego – należy wymienić przede wszystkim Andrzeja Lorczyka, Włodzimierza Tyburskiego, Ryszarda Wiśniewskiego i Michała Woronieckiego. Dzięki staraniom tych właśnie uczonych od końca lat osiemdziesiątych minionego wieku organizowane są konferencje naukowe poświęcone dorobkowi Elzenberga i wznawiane jego publikacje. Jeśli chodzi o te ostatnie, na szczególną uwagę zasługuje toruńska seria przejranych i poprawionych edycji książek Elzenberga. Serię tę zapoczątkowało wydanie w 2002 roku *Kłopotu z istnieniem*, czyli intelektualnego dziennika wybitnego filozofa. W roku ubiegłym pojawiła się natomiast druga pozycja z tej serii – tom *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*.

Po raz pierwszy książka ta ukazała się, razem z *Próbami kontaktu*, w 1966, czyli na rok przed śmiercią Elzenberga. Gromadzi ona teksty napisane w różnych latach i wcześniej już publikowane, zazwyczaj w czasopiśmie (najstarszy z nich pochodzi z 1925 roku, a najpóźniejsze – z lat sześćdziesiątych). Nie zamierzam tu szczegółowo wyliczać, streszczać i skrupulatnie omawiać zawartych w *Wartości i człowieku* szkiców i artykułów ani też – tym bardziej – rekonstruować na ich podstawie aksjologicznej teorii autora *Kłopotu z istnieniem* (zainteresowanych tą ciekawą koncepcją odsyłam do monografii Hostyńskiego). Zamiast tego skoncentruję się na bardzo istotnej, moim zdaniem, kwestii, mianowicie na sprawie aktualności pism Elzenberga, które mogą (i powinny!) interesować dziś nie tylko historyków filozofii.

Zacznijmy od garści oczywistości, od przypomnienia kilku prostych, banalnych faktów. Otóż we współczesnej kulturze panuje klimat nie-sprzyjający wysokim wartościom. Cieszący się dziś wielką popularnością prawodawcy postmodernizmu oraz całe rzesze ich bezkrytycznych naśladowców głoszą relatywizm i dowodzą, że nie istnieją wartości obiektywne. Wszechobecna kultura popularna z kolei lansuje wartości niskie, instrumentalne, zwłaszcza materialne, witalne oraz hedonistyczne. Wśród szerokich rzesz społeczeństwa panuje głębokie przekonanie, utrwalane przez pragmatycznie zorientowanych polityków, uczonych czy speców od reklamy, że te właśnie wartości potrafią zapewnić człowiekowi szczęście.

Aktualność tomu Elzenberga *Wartość i człowiek* polega na tym, że zawarte w nim teksty jasno uświadamiają niebezpieczeństwa wiążące się z niewiarą w obiektywność wartości oraz z hołdowaniem przez ludzi wartościom niskim.



Kluczowy w tym tomie jest zamieszczony na wstępie szkic *Pojęcie wartości perfekcyjnej* (1935), w którym Elzenberg wyróżnia dwa podstawowe rodzaje wartości: utylitarne oraz perfekcyjne. Te pierwsze, zaspokajające proste, najbardziej elementarne potrzeby człowieka, cechuje względność, sytuacyjność, relatywność; te drugie zaś – wartości *sensu stricto* – zaspokajające potrzeby duchowe ludzi, są bytami obiektywnymi, niezależnymi od czasu, miejsca oraz poznającego i doświadczającego je podmiotu. Czytelnik *Wartości i człowieka* może być nieco rozczarowany tym, że Elzenberg, wielki zwolennik wartości perfekcyjnych, nie zajmuje się w swojej książce kwestiami ontologicznymi i epistemologicznymi, poprzestając jedynie na bardzo ogólnych konstatacjach mówiących, że owe wartości istnieją obiektywnie i są poznawane intuicyjnie. Sądzę jednak, że te braki może zrekompensować to, co filozof mówi na temat wiary w wartości perfekcyjne.

Przedostatni artykuł tomu zatytułowany jest *Nauka i barbarzyństwo* (1930) i zawiera polemikę Elzenberga z uczonymi unikającymi wartościowania. W tym właśnie tekście znajduje się ciekawy passus nawiązujący, choć nie wprost, do słynnego metafizycznego zakładu Pascala. Można mieć wątpliwości – powiada Elzenberg – czy wartości perfekcyjne, niezależne od nas, ponadczasowe, istnieją naprawdę. Jest bowiem tyleż argumentów przemawiających za ich istnieniem, co przeciwko niemu. Należy jednak założyć, że istnieją one w sposób obiektywny, bowiem tylko z takim założeniem można sensownie i odpowiedzialnie tworzyć i pielęgnować kulturę. Niewiara w wartości obiektywne jest w istocie zanegowaniem duchowości i prowadzi ostatecznie do barbarzyństwa, czyli do stanu, w którym o wszystkim decydują nie ideały, lecz siła. Sformułowany przez Elzenberga aksjologiczny zakład uzmysławia, jak bardzo niebezpieczne są, tak modne dziś, głoszące radykalny relatywizm teorie postmodernistycznych myślicieli. W kontekście *Wartości i człowieka* teorie te jawią się po prostu jako koncepcje zagrażające fundamentowi kultury, który stanowią wysokie, perfekcyjne wartości.

Bardzo interesujące są również zamieszczone w omawianym tomie trzy teksty z zakresu etyki. Dwa z nich to krótkie szkice: *Przeciw hedonizmowi* (1963) oraz z tego samego roku *Realizm praktyczny w etyce a naczelné wartości życia ludzkiego*. Są one protestami przeciwko wartościom niskim (hedonistycznym) oraz myśleniu instrumentalnemu. Polemizując z Tadeuszem Kotarbińskim, zwolennikiem „realizmu praktycznego” (doktryny głoszącej, że jedynym celem człowieka winno być unikanie cierpienia i pomnażanie przyjemności), Elzenberg dowodzi, że



hołdowanie wartościom niskim zagraża, po pierwsze, kulturze, którą tworzyć i pielęgnować można, o czym była przed momentem mowa, tylko wówczas, gdy potrafi się dostrzegać i doceniać wartości wysokie, po drugie zaś, ludzkiemu poczuciu sensowności życia. Owo poczucie niszczy bowiem w człowieku zaspokajanie jedynie jego, jak powiada filozof, animalnych potrzeb. Trzeci tekst z zakresu etyki to uczona rozprawa *Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana* (1925). Jest w niej mowa o wyższości wyrzekania się na przykład dóbr materialnych czy pożądania zmysłowego nad pomnażaniem i używaniem. Człowiek winien widzieć jasno – dowodzi autor *Kłopotu z istnieniem* – różnicę między wartościami wysokimi a niskimi i potrafić wyrzec się tych ostatnich w imię określonych ideałów.

Myślę, że nie będzie zbyt wielkim interpretacyjnym nadużyciem, jeśli owe trzy Elzenbergowskie artykuły odczytamy w kontekście nie filozoficznym, lecz socjologicznym, mając na uwadze rozpowszechniane dziś przez inteligentów-pragmatyków wśród naszego umasowionego na zachodnią modłę społeczeństwa wzorce myślenia i postępowania. Jeśli to zrobimy, wówczas okaże się, że Elzenberg dostarcza nam rozsądnego sposobu rozumienia otaczającej nas rzeczywistości kulturowej, przestrzegając jednocześnie przed wartościami utylitarnymi oraz myśleniem instrumentalnym, które w istocie sprowadzają ludzi do poziomu nieposiadających życia duchowego zwierząt.

Mówiąc o tomie *Wartość i człowiek*, niepodobna nie wspomnieć również o zawartych w nim takich tekstach, jak *W sprawie estetyzmu w literaturze* (1935), *Etyczny charakter sztuki* (1935) czy *Osobowość twórcza artysty* (1938). Są to artykuły z zakresu estetyki, którą Elzenberg w swojej koncepcji filozoficznej bardzo silnie powiązał z opracowaną przez siebie teorią aksjologiczną i etyczną. Owe artykuły mówią głównie o literaturze, którą myśliciel ten, będący wszak i poetą, był szczególnie zainteresowany. Trudno nie dostrzegać ich w kontekście poststrukturalizmu i dekonstrukcjonizmu – dwóch niezwykle popularnych, modnych obecnie teorii, które sięją prawdziwe spustoszenie w świadomości literaturoznawców i estetyków.

Nie ma tu miejsca na charakteryzowanie, choćby ogólne, poststrukturalizmu i dekonstrukcjonizmu. Dość powiedzieć, że Elzenbergowska wizja literatury oraz metoda jej badania stoją w skrajnej opozycji do modelu literatury i procedur analityczno-interpretacyjnych wypracowanych i propagowanych przez reprezentantów dwóch wspomnianych teorii. Zdaniem autora *Wartości i człowieka* literatura nigdy nie powinna



być sztuką dla sztuki. Zadanie pisarza nie może ograniczać się jedynie do tworzenia artystycznie doskonałych, pięknych przedmiotów. Twórca literatury w swoich dziełach musi śmiało zabierać głos w sprawach filozoficznych, religijnych, społecznych, politycznych. Tylko wtedy, gdy pisarzowi przyświeca cel inny niż czysto literacki, zdolny jest on do kreowania arcydzieł.

Arcyciekawe są uwagi Elzenberga na temat wielkiej literatury. Otóż filozof ten twierdzi, że istnieje zasadnicza różnica między literaturą wybitną a wielką. Dzieła wybitne tworzone są przez jednostki w gruncie rzeczy przeciętne, niczym szczególnym nie wyróżniające się spośród innych członków społeczeństwa. Dzieła prawdziwie wielkie rodzą się natomiast jedynie pod piórami ludzi stojących wysoko pod względem moralnym, zaciekle walczących ze swymi złymi skłonnościami lub chociaż wyraźnie dostrzegających kontrast pomiędzy szczytnymi ideałami a swoim codziennym postępowaniem. Dlatego właśnie – dodaje Elzenberg – rzeczywiście wielkie dzieła literackie, w których przemawia lepsza część duszy pisarza, są zawsze etycznym wyzwaniem dla ich czytelnika, nieodmiennie zawierając w sobie, rzadko zresztą sformułowany wprost, nakaz wewnętrznej przemiany na lepsze, nakaz kierowania się w życiu codziennym jedynie wartościami perfekcyjnymi.

Warto dodać, że Elzenberg był głęboko przekonany, iż dzięki badaniu dzieł literackich można dotrzeć do tego, co stanowi istotę podmiotu, co decyduje o jedyności i tożsamości człowieka. Uważał również, podobnie jak działający w okresie Dwudziestolecia uczeni i krytycy-personaliści, że możliwość wniknięcia przez interpretatora w głębię człowieka-pisarza nigdy nie powinna być mu (tj. interpretatorowi) obojętna.

Teksty Elzenberga, w których zaprojektował on – w bardzo ogólnych zarysach – model literatury i sposób jej badania, wyraźnie korespondują z tekstami współczesnych aksjologów literackich, takich jak: Stefan Sawicki, Andrzej Stoff czy Andrzej Tyszczyk. Czytelnik, który będzie czuł pewien niedosyt po lekturze estetycznych, czy raczej – teoretycznoliterackich, pism Elzenberga, może sięgnąć po wydawane przez KUL od początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku tomy z serii „Literatura w kręgu wartości”. Ostatni z nich, zatytułowany *Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji* recenzowałem w kwietniowym numerze „Znaku” z ubiegłego roku, zwracając uwagę na fakt, że współczesna literaturoznawcza refleksja aksjologiczna, reprezentowana przez wspomnianych wyżej i innych jeszcze badaczy, stanowi istotną kontrapropozycję w stosunku do poststrukturalizmu i dekonstrukcjonizmu.



I wreszcie ostatni kontekst, w którym można czytać tom Elzenberga, kontekst współdecydujący, wraz z kontekstami, o których była mowa do tej pory, o aktualności *Wartości i człowieka: twórczość Zbigniewa Herberta*. Od wielu już lat wiadomo, że twórczości tej niepodobna dobrze, to znaczy dogłębnie, zrozumieć, nie znając filozoficznych dokonań Elzenberga. Dowodzi tego wiele wypowiedzi (publicystycznych, krytycznoliterackich, eseistycznych oraz poetyckich) samego Herberta oraz opublikowana w 2002 roku jego korespondencja z autorem *Kłopotu z istnieniem*. Dowodzi tego również kilka tekstów badaczy tych dwóch twórców. Lesław Hostyński opublikował w 1999 roku na łamach „Tygodnika Powszechnego” ciekawy szkic *Mistrz i uczeń*, w którym pisał o wieloletniej przyjaźni Herberta z Elzenbergiem. Joanna Adamowska jest z kolei autorką artykułu (zamieszczonego we wspomnianym wyżej, wydanym przez KUL tomie *Wartość i sens*) *Henryk Elzenberg i Zbigniew Herbert – aksjologiczne powinowactwa*. Mowa jest w nim o ogólnym wpływie filozofii wybitnego polskiego myśliciela na lirykę wybitnego polskiego poety. Należy też przywołać tu artykuł Hostyńskiego *Herberta metafizyka cierpienia a filozofia Henryka Elzenberga*, znajdujący się w jednym z wydanych w 2000 roku numerów „Ethosu”, poświęconym prawie w całości twórczości autora *Struny światła*. W tym tekście Hostyński pokazuje, jak koncepcja światopoglądowa mistrza wpłynęła na jeden konkretny aspekt dzieła jego ucznia, podkreślając jednocześnie, że krytycy i historycy literatury wciąż nie dostrzegają w pełni i należyście nie doceniają zależności, jakie zachodzą pomiędzy ową koncepcją a owym dziełem. Jest w tym wiele racji. Nawet opublikowana ostatnio monografia Bohdana Urbankowskiego *Poeta, czyli człowiek zwielokrotniony* nie daje w pełni pojęcia o wielkości wpływu, jaki pisma Elzenberga wywarły na Herberta.

Wydanie *Wartości i człowieka* stwarza doskonałą okazję do tego, by raz jeszcze przemyśleć – po uważnej lekturze tego tomu – niektóre utwory Herberta, takie na przykład jak słynna *Potęga smaku*. Wiersz ten, odczytywany poza kontekstem filozofii Elzenberga, może jawić się jako – mimo wszystko – nie dość moralistyczny. Mowa jest w nim wszak przede wszystkim o wyborze estetycznym (negacja brzydoty w imię piękna), a dopiero w dalszej kolejności, jakby mimochodem – o wyborze etycznym (odrzuć zła w imię dobra). Ten drugi wybór pozostaje wyraźnie w cieniu tego pierwszego. Dopiero w kontekście zamieszczonych w *Wartości i człowieku* dwóch artykułów Elzenberga, zatytułowanych *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”* (1933) oraz *Piękno moralne*



(1962), *Potęga smaku* ujawnia swój właściwy sens, którego niektórzy krytycy i badacze zdają się nie dostrzegać. Otóż Elzenberg wyznawał pogląd, sięgający korzeniami Platona, o ontologicznej tożsamości piękna i dobra. Ich rozróżnienie jest sprawą czysto subiektywną; o pięknie mówimy wtedy, gdy tak nazwaną wartość perfekcyjną kontemplujemy, o dobru zaś – gdy chcemy wprowadzać ją w życie. Okazuje się więc, że Herbert, wierny uczeń Elzenberga, w *Potędze smaku* opowiada się tyleż za pięknem, co za dobrem, to znaczy za jedną – perfekcyjną – wartością.

Tom *Wartość i człowiek* pozwala się czytać w wielu współczesnych kontekstach. Książka ta, widziana na tle tego, co dzieje się obecnie w filozofii, kulturze, estetyce czy literaturoznawstwie, okazuje się zaskakująco aktualna. Jeśli zaś chodzi o rozumienie dzieł Herberta – jawi się wręcz jako niezbędna.

W 1994 roku Herbert opublikował w „Tygodniku Solidarność” sprawozdanie ze swoich ostatnich lektur. O *Kłopotcie z istnieniem* pisał w nim tak:

Jest to dzieło olśniewające; prowadzony przez sześćdziesiąt lat pamiętnik intelektualny, który przemawia do każdego dojrzałego i wrażliwego człowieka bogactwem myśli, wątków, pytań o literaturę, filozofię, rzeczy przyziemne i ostateczne. Jedna z nielicznych książek, które sprawiają, że czytelnik staje się lepszym człowiekiem. Czytajcie Elzenberga.

O *Wartości i człowieku* można by powiedzieć prawie to samo. Nie jest to może książka równie „olśniewająca”, co *Kłopot z istnieniem*, lecz na pewno bardzo wartościowa. Pożytek z niej mogą mieć nie tylko historycy filozofii, lecz również wszyscy świadomi uczestnicy kultury, którzy chcą dobrze orientować się w otaczającej ich rzeczywistości i stawać się coraz lepszymi ludźmi. Na koniec nie pozostaje mi więc nic innego, jak powtórzyć za Herbertem: czytajcie Elzenberga.

RAFAŁ RUTKOWSKI, dr, zajmuje się współczesną polską literaturą i krytyką.



połączeństwo nieobojętnych

Jacek Maj

Uzdrowianie pamięci

Czynne uczestnictwo w kulturowej integracji Europy wymaga określenia własnej tożsamości. Potrzebne jest więc przede wszystkim podjęcie wysiłku poznania tradycji, a nie uprawiana przez niektóre polityczne kręgi patriotyczna tromtadracja. Dopiero wówczas będzie możliwe „uzdrowienie pamięci”, rewidowanie narosłych często przez stulecia uprzedzeń, podziałów i budowanie autentycznych kontaktów. Ciągłe obecna w życiu publicznym nacjonalistyczna retoryka zwalnia z myślenia, indywidualnego kształtowania światopoglądu. Roztaczany obraz „zagrożonych cnót narodowych” daje często pozorne wyjaśnienie rzeczywistości ludziom przyjmującym obronną postawę wobec świata. Własne lęki kompensowane są spiskową teorią dziejów w dowolnie fantazyjnym wariacie. Za sprawą komunizmu wyparte zostało doświadczenie współlistnienia wielu różnorodnych tradycji, religii, narodów, którego świadectwem pozostaje bogata spuścizna. Dlatego też tym większego zainteresowania i wsparcia wymagają wszelkie inicjatywy mające na celu odkrycie śladów zatraconego kulturowego pluralizmu.

Siedziba ośrodka „Brama Grodzka – Teatr NN” (www.tnn.pl) jest symbolicznym kluczem do zrozumienia jego idei. Brama ta, stanowiąc niegdyś przejście pomiędzy chrześcijańską i żydowską dzielnicą, łączyła zarazem wiele kultur i narodów, które współlistniały w dawnym Lublinie. Zadaniem ośrodka jest ocalenie od zapomnienia prawdy o wspólnej przeszłości Polaków, Żydów i innych narodów. Przywracanie pamięci pomaga budować dzisiejszym mieszkańcom miasta własną tożsamość. Zawieszony między Wschodem i Zachodem Lublin to miejsce, gdzie przez stulecia wznoszono różne modlitwy do jednego Boga.



„Teatr NN” powstał w 1990 roku i realizował początkowo przedstawienia autorskie. Z czasem zaczął podejmować zadania o charakterze społecznym i edukacyjnym. Odbudowanie zniszczonej Bramy Grodzkiej i przylegających do niej kamienic stało się impulsem do ożywienia lubelskiej starówki. Jednym z pierwszych programów realizowanych w ośrodku był cykl imprez zatytułowany *Spotkania kultur* gromadzący artystów ze środowisk twórczych Europy Środkowo-Wschodniej i Zachodniej oraz Izraela. W 1998 roku w oparciu o „Teatr NN” powstał ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN”. Celem ośrodka stało się zachowanie pamięci o kulturze i historii Lublina poprzez działania artystyczne, wystawy, spotkania, sesje (m.in. o Schulzu i Czapskim), promocje książek i czasopism, projekcje filmów, koncerty, stronę internetową, wydawanie książek i czasopism (obecnie „Scriptores”). W ramach projektu *Historia mówiona* ośrodek archiwizuje wspomnienia mieszkańców Lublina i regionu. Zebrana dokumentacja ma odbicie w stałej ekspozycji *Portret miejsca*, która ukazuje przedwojenny świat wielokulturowej Lubelszczyzny.

W 1998 roku rozpoczęto realizację programu o charakterze edukacyjnym, pod nazwą *Wielka księga miasta*. Polegał on na zbieraniu materiałów archiwalnych związanych z historią polsko-żydowskiego Lublina: zdjęć, relacji mówionych i dokumentów. Dzięki współpracy z instytucjami kultury, szkołami, uczelniami udało się utworzyć wirtualne centrum edukacji „Pamięć Lublina”. Wynikiem trójnarodowego projektu dofinansowanego przez Unię Europejską jest portal pod hasłem *Życie Żydów w Europie z dala od metropolii*. Tradycją już stało się organizowanie rocznic urodzin Józefa Czechowicza – najwybitniejszego lubelskiego poety. Corocznie odbywają się również *Misteria światła i ciemności* upamiętniające likwidację lubelskiego getta.

Przy ośrodku grupa wolontariuszy stworzyła niedawno Akademię Obywatelską. Ważną inicjatywą Akademii był realizowany w minionym roku projekt *Wagon historii*, który wpisywał się w ogólnopolskie obchody 25-lecia „Solidarności”. Z Lublina wyruszył wagon z grupą kilkunastu młodych ludzi, którzy przez miesiąc odwiedzili siedemnaście miast. Zebrane relacje z wydarzeń w 1980 roku, a także opisy współczesnej Polski można przeczytać na stronie internetowej www.wagon.lublin.pl. Ideę swoich różnorodnych działań uczestnicy Akademii streszczają następująco: „Żyjemy w najbiedniejszym regionie Unii Europejskiej. Oto nasz środek świata. I cieszymy się, że możemy go zmieniać. Na lepsze”.



Piszcie do nas:
rok1984@znak.com.pl

Zapraszamy na stronę:
www.1984.znak.com.pl

Redakcja rubryki Rok 1984: Marcin Darmas, Michał Godzic, Katarzyna Marek, Sabina Praski

PRÓBA MIKROFONU

NUMER 20/VI 2006

Drodzy Czytelnicy,

Słowo „media” pochodzi od z łac. *mediare*, co znaczy „pośredniczyć w sporze” i od *medius*: „środkowy”, „bezsronny”. W tym miesiącu spieramy się o misję i funkcję mediów. Stawiamy pytanie o brak wyrazistości „obiektywnych” pism oraz o niebezpieczeństwa wynikające z zamykania się i izolowania w radykalnych podziałach. Zderzamy ze sobą argumentację właściwą tabloidom oraz postulatą pism wysublimowanych.

W sporze widzimy sens, a Wam pozostawiamy ostateczne rozstrzygnięcie.

Na zakończenie prezentujemy rozmowę z Michałem Rusinkiem, któremu w dyskursie publicznym kształtowanym przez media brakuje odrobiny... literackości. Być może to właśnie postulat, z którym najchętniej zgodziliby się wszyscy nasi polemści.

Życzymy wszystkim udanego wypoczynku i zapraszamy do ponownego spotkania po wakacjach.

Redakcja

JAKUB LUBELSKI
obrona radykalizmu

s. 202

KATARZYNA MAREK
MICHAŁ GODZIC
kim się stajemy?

s. 207

BARBARA NEDA
„fakt”-y są dla ludzi

s. 211

KAROL SZUPRYCZYŃSKI
co jeszcze wam pokazać?

s. 213

WIĘCEJ LITERACKOŚCI
W POLITYCE
z Michałem Rusinkiem
rozmawiają
Marcin Darmas
i Karol Szupryczyński

s. 213

JAKUB LUBELSKI

obrona radykalizmu

„Gazeta może istnieć tylko pod warunkiem, że wyraża doktrynę lub uczucia wspólne znacznej liczbie ludzi. Zawsze reprezentuje więc jakąś zbiorowość, której członkami są jej stali czytelnicy”¹.

Alexis de Tocqueville

Redakcja „Roku 1984” zaprosiła mnie do dyskusji na temat roli i charakteru mediów. Jako były redaktor tej rubryki, mam za sobą doświadczenie buzującej niezgody co do wizji jej rozwoju. Nie jest to artykuł z serii: „jakich gazet w Polsce brakuje?” ani: „jakie pismo byłoby najlepsze na świecie?”. W swym tekście nie będę czynił rozróżnienia między codzienną gazetą a miesięcznikiem poświęconym kulturze czy społeczno-politycznym kwartalnikiem opinii. Zdaję sobie również sprawę z tego, że nie wszystkie wyrażane poniżej poglądy dają się realizować w każdej formule wydawniczej. Zaproponuję taką możliwą meta-linię programową pisma, która jest mi nie tylko bliska, ale której przede wszystkim bardzo dziś potrzeba.

¹ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Kraków 1996.

Przesąd obiektywizmu

Jednym z największych problemów życia intelektualnego jest powszechny terror obiektywizmu. Obiektywizm jest prz dziwnym przesądem, wyniesionym dzisiaj do rangi cnoty dziennikarstwa. O stereotypie bezstronności w bliski mi sposób pisał Chesterton: „To, co ludzie nazywają obiektywizmem, może oznaczać po prostu obojętność. To, co ludzie nazywają stronniczością, może oznaczać po prostu aktywność umysłową”². Innymi słowy, ktoś, kto coś przemyślał, nie ma prawa głosu!

Nie rozprawiamy się jednak z tematem w tak prosty sposób. Co tak naprawdę oznacza pragnienie „gazety bezstronnej”? W moim przekonaniu wyraża głównie tęsknotę za niezależnością, bowiem – jak brzmi jedna z głównych tez mojego tekstu – nie istnieje takie „zwierzę”, jak: obiektywny dziennikarz, obiektywny intelektualista, obiektywna gazeta. Ideał niezależności mediów daje nam wyobrażenie gazety wolnej zarówno od partyjnopolitycznych, jak i finansowych nacisków. Trzeba jednak pamiętać, że niezależność, jak ją rozumiem, to jedynie byt idealny – nie jest wszak możliwa do zrealizowania w pełni. Niezależność wyraża też niechęć do bycia membraną spraw wyłącznie bieżących. Inteligentny czytelnik wymaga, by pismo sięgało po tematy zasługujące na głębszą analizę. Reasumując: fatalne nieporozumienie polega na pomieszanu obiektywności z niezależnością myślenia i pisania.

² G. K. Chesterton, *Obrona świata*, Warszawa – Żabki 2006.

Problemy z dialogiem

Drugiego problemu – pośrednio wynikającego z przesądu obiektywizmu – upatruję w popularnej wizji dialogu jako niekończącego się festiwalu różnorodności. Ta „różnorodność” w grupie jest szkodliwym umiłowaniem rzekomej tolerancji i tak zwanego otwarcia w podejściu do własnego myślenia i tożsamości. Mam wrażenie, że wynikający z głębokiego humanizmu słynny postulat *pięknego różnienia* się bywa intelektualną maczugą do karcenia za różnodne myślenie. Jest niczym hasło wypisane na sztandarach zwolenników poprawności politycznej, które, jak wiele innych poprawnościowych hasła, sprzeciwia się jednej z najgłębszych potrzeb istoty ludzkiej – odczytywaniu, odkrywaniu prawdy o sobie.

Znany jest pogląd, iż czerpanie światopoglądowej wizji osoby ludzkiej lub święta z myśli chrześcijańskiej świadczy o ubóstwie samodzielnego myślenia. Czy nie jest jednak tak, że owe inkryminowane poglądy, uzasadniane czasem wyjątknie autoritetem Objawienia, powinny znaleźć swoje miejsce w toczącej się debacie? Według mnie istnieje potrzeba przemyślenia, jak to czynić w czasach, gdy każdy pogląd jest „uzasadniany” w oparciu o pełne pychy przekonanie o ludzkiej rozumności.

Warta namysłu formuła *indywidualizmu dialogicznego* została przedstawiona w następującej opinii:

my, młodzi ludzie mamy moralny i religijny obowiązek przesyłania życia wartościami czerpiącymi swoją inspirację z Ewangelii. Lecz dzisiaj, kiedy wiara staje się coraz częściej przedmiotem indywidualnego wyboru, wartości te wypracowywane muszą być w dialogu ze współczesnością, ze zdolnością do krytycznego osądu własnego stanowiska i ciągle ponawianą dys-

pozycją do odczytywania znaków czasu. *Indywidualizm monologiczny* należy zastąpić w drodze nieustannego samodoskonalenia *indywidualizmem dialogicznym*. Wertykalna linia wiary może się realizować publicznie poprzez horizontalną więź międzyludzką. I tylko w tym sensie obecność religii na współczesnych areopagach ma swoje uzasadnienie.

Można zatem przewrotnie powiedzieć, że żyjemy pod presją dialogu. Przy czym jest to presja będąca wypadkową wyzwań otaczającej nas rzeczywistości oraz wewnętrznego przekonania i można by rzec – moralnego imperatywu publicznej rozmowy. W tym sensie jest to presja wynikająca z wolności, rozumianej jako świadomość powinności czynienia tego, co dobre. Partnerami tego dialogu stawać się będą coraz częściej osoby o mocnych tożsamościach wyznające mocne wartości. Określenie zatem sytuacji, w której się obecnie znaleźliśmy, jako presji dialogu jest tutaj na miejscu³.

Mamy tu do czynienia z próbą przezwyciężenia fatum indywidualizmu w jego dwudziestowiecznej wersji liberalnej. W tej polskiej, kielkującej wersji chrześcijańskiego komunitarianizmu dialog nabiera zupełnie innego znaczenia.

Tożsamość radykalna

Nie sposób tego ukryć – spór o charakter gazety jest tak naprawdę sporem o postawę redaktorów. Z mojego punktu widzenia, gazety powinny mieć mocną ideową tożsamość. Powinny opowiadać się za konkretnymi wartościami. Nudzą mnie pisma, które po kolei dołączają do grupy „obiektywnych” mini-areopagów, gdzie do każdej opinii z lękiem poszukuje się „gło-

³ A. Bazak, *Presja dialogu*, „Pressje”, 2006, nr 1 (6).

su równowagi”. Marzą mi się pisma, które będą ideową ekspresją tworzących się i rywalizujących ze sobą środowisk. To rynek wydawniczy jest areopagiem i niechaj na nim pojawiają się gazety radykalnie i precyzyjnie definiujące wartości, o które chcą walczyć.

Radykalizm jest dzisiaj niepopularny. Jest brzydkim słowem. To źle, że mamy do czynienia z rosnącą tendencją do nieokreślania się, bycia codziennie kimś innym. Wielu żyje w klimacie lęku, że nie sprosta deklarowanym wartościom. Celnie ujął to Chesterton w eseju *Obrona pochopnych ślubów*:

Człowiek, który składa ślub, umawia się sam ze sobą w jakimś odległym miejscu. Grozi mu, że sam ze sobą nie stawi się na spotkanie. A w dzisiejszych czasach ten lęk przed samym sobą, przed własną słabością i zmiennością, osiągnął niebezpieczny poziom – i to właśnie sprawia, że nie lubimy ślubów.(...) Oto koszmar, który nazwaliśmy kulturą nowoczesną. (...) Bunt przeciw ślubowaniu w dzisiejszych czasach osiągnął takie rozmiary, że doszło nawet do rewolty przeciw ślubom najbardziej tradycyjnym – przeciw przysiędze małżeńskiej⁴.

Przyjmuję, że w każdym tkwi potrzeba wspólnoty i wspólnie wyznawanych wartości. Dlatego istotne jest, w jakim pójść kierunku i w jaki sposób, a nie – czy, wzajemne więzi i zobowiązania istnieją. W czasach pierwszej Solidarności niestusznie zapomniany już krakowski filozof i opozycjonista, Mirosław Dzielski, pisał: „W dzisiejszych czasach nie da się, i myślę, że nie powinno się unikać radykalizmu. W naszym społeczeństwie wyzwołała się wielka energia oporu i walki, która jest

niezwykle cennym kapitałem”⁵. O samej młodzieży pisał tak: „Mamy w Polsce wielkie rzesze radykalnie usposobionej młodzieży. Młodzież ta musi dostać do ręki radykalne koncepcje działania, ponieważ tylko takie koncepcje odwidną ją od innego, rewolucyjnego radykalizmu, który doprowadzić mógłby do powstania i do przelewu krwi”⁶.

Być może nie grozi nam przelew krwi, a wręcz powszechny pogląd jest taki, iż czeka nas czas nudy i apatii. Wiemy jednak, że i dzisiaj młodzi ludzie potrafią wyjść na ulice. (Na Zachodzie często w obronie swojego dobrobytu). Słowo „radykalizm” bierze swoje brzmienie od łacińskiego *radix* – oznacza to tyle, co: „korzeń”, „trwałą podstawą”. Brak zakorzenienia może zaowocować czymś tragicznym. Żeby nie pozostawiać niedomówień: bez głębokiego, wewnętrznego, duchowego radykalizmu, prędzej czy później objawi się radykalizm rewolucyjny, bezmyślny, krwawy, siejący spustoszenie – radykalizm do głębi nihilistyczny i samodestrukcyjny!

Chrześcijański radykalizm

Czy radykalizm potrzebuje obrony? Przecież postulat obrony radykalizmu w imię przeciwstawienia się frustracji prowadzącej w konsekwencji do rewolucji wydaje się kpiną ze zdrowego rozsądku. Rozniecanie idei radykalizmu może być także nierozsądne w czasach człowieka bez własności. Brzmi to wręcz niebezpiecznie. Dlatego potrzeba uzupełnienia: postuluję program radykalizmu chrześcijańskiego.

⁴ G. K. Chesterton, *Obrona świata*, dz. cyt.

⁵ M. Dzielski, *Bóg, Wolność, Własność*, Kraków 2001.

⁶ Tamże.

Stwierdzenie, że wartości ewangeliczne są radykalne, to nie tylko truizm, ale i – jak zauważył kiedyś o. Maciej Zięba – tautologia. Jak trudne i wymagające jest chrześcijaństwo, tak też jest kontrowersyjne. Te powierzchowne odczucia budzą moją nieustającą nadzieję na powrót młodych ludzi do mocnych wartości. Przecież prawdziwa, najgłębsza miłość także zaczyna się od powierzchownej fascynacji...

Co to jest chrześcijański radykalizm? Hasło to spopularyzował Dzielski i choć czynił to w kontekście walki solidarnościowej opozycji z władzą ludową, to w dużej mierze program ten wydaje się uniwersalny: „Przede wszystkim chrześcijański radykalizm odrzuca nienawiść do nieprzyjaciół na rzecz miłości. Chrześcijański radykał walczy wprawdzie z ludźmi, których uważa za przeciwników swojej sprawy, ale walczy nie w celu zniszczenia, lecz dla ich przemienienia”⁷.

Czy radykalizm chrześcijański jest niebezpieczny? Bywa. Jak pouczająco rozważał Maciej Zięba:

Z jednego ducha poczęła się reforma Cluny, i zakony mendykantkie, odnowa katolicka w XVI wieku i powstające później, aż po Misjonarki Miłości Matki Teresy, setki zgromadzeń zakonnych, niosących w różny sposób miłość bliźniego całemu światu. Zarazem jednak ta sama ewangeliczna gorliwość zrodziła wyprawy krzyżowe i inkwizycję, indeks ksiąg zakazanych oraz karmiącą się donosami i pomówieniami Sapiwierę, a także wojny religijne⁸.

Czy możemy rozróżnić te dwa, nieraz mocno ze sobą splecione radykalizmy? Jak pisze były prowincjał zakonu dominikanów, **radykalizm wertykalny** kieruje

się powrotem do korzeni (sic!) ewangelicznych, przyjmuje szeroką perspektywę grzechu pierwotnego, a u jego genezy znajduje się „ból uczniów Chrystusa”, ból spowodowany odwracaniem się świata od Ewangelii. **Radykalizm horyzontalny** natomiast kieruje się samą obroną wiary, sprzeciwem, ma skłonność do postrzegania grzechu pierwotnego jako rzeczywistości zewnętrznej, poza Kościołem, koncentruje się na dychotomicznych podziałach prawda – fałsz, dobro – zło. Radykałowie horyzontalni uważają, że możliwy jest jednoznaczny przekład Bożej prawdy na zasady życia społecznego, co w konsekwencji grozi upolitycznieniem religii. Czasem niezwykle trudno rozdzielić ból od sprzeciwu; sprzeciw rodzi się z bólu, ale i sprzeciw rodzi ból. Kluczowa w tych rozważaniach jest soborowa i papieska koncepcja osoby ludzkiej. Uczciwe odrobienie lekcji z tych nauk pozwala mieć nadzieję, że **gorliwość** kierowana będzie **miłością**. Ale i to według mnie nie wystarczy. Czasem okazuje się, że **miłość** bywa **sprzeciwem**. Pogodzenie sprzecznych, wojujących miłości jest kolejnym wyzwaniem chrześcijańskich radykałów!

Projekt „Pokolenia JP2”

Co jakiś czas publicyści proponują formułę całościowego ujęcia nowego, młodego pokolenia. Padają pytania, kiedy wreszcie się zbuntujemy... Jak zaskakująco ujął to Janusz Poniewierski, być może jest tak, że każde pokolenie ma swojego „Jana Pawła”: pokolenie ‘68 – Jeana Paula Sartre’a, my dzisiaj – Jana Pawła II. Mam wrażenie, że przywoływana diagnoza Dzielskiego z czasów pierwszej Solidarności kryje w sobie coś z prawdy o młodych po kwietniu 2005. Dlatego chrze-

⁷ Tamże.

⁸ M. Zięba OP, *Demokracja i antyewangelizacja*, Poznań 1997.

ścijański radykalizm może oznaczać nie tylko sprzeciw wobec terrorów: obiektywizmu, indywidualizmu czy dialogu jako utraty tożsamości. Chrześcijański radykalizm może oznaczać przede wszystkim wzięcie na siebie olbrzymiej odpowiedzialności realizowania ideału „Pokolenia JP2” w życiu publicznym.

To wyświechtane już hasło, obciążone nie tylko medialną banalizacją, jest też bezlitośnie „dekonstruowane” przez socjologów, którzy w łatwy sposób wykazują, że młodzi nie stosują się do papieskich nauk, nie są nimi zainteresowani albo po prostu ich nie znają. Tymczasem według ciekawej propozycji Krzysztofa Mazura, projekt „Pokolenia JP2” „można rozumieć, jako swoisty ideał do urzeczywistnienia, jaki Jan Paweł II zaproponował młodym ludziom”⁹. Pytanie więc, na ile ten ideał będzie realizowany i jakie przyniesie owoce, a nie przez jak liczną grupę będzie wyznawany. Jak przekonuje dalej Krzysztof Mazur – socjologiczne rozmontowywanie aksjologicznego pojęcia „Pokolenia JP2” przez wskazywanie kolejnych zagubionych owieczek jest pomieszaniem poziomów badawczych. Ale rzecz nie jest raz na zawsze rozstrzygnięta: w świetle powyższego rozróżnienia radykalizmu na wertykalny (ból) i horyzontalny (sprzeciw), projekt „Pokolenia JP2” może grozić monopolizowaniem nauki papieskiej, o ile nie jej upolitycznieniem. Należy o tym pamiętać!

*

Nie chciałbym, żeby powstało wrażenie, że powyżej zarysowana przeze mnie postawa i wyznawane wartości są jedynymi dobrymi dla tworzenia ciekawego pisma. Nic podobnego. Można też zapytać,

dlaczego autor nie mógłby pisać o swoich „radykalizmach” w ramach opisywanej formuły gazety jako mini-areopagu? Zasadniczym celem nowych, młodych środowisk jest dzisiaj formułowanie zrębów programowych wspólnego myślenia o Polsce, kulturze, polityce. Jeżeli nie chce się mówić „my”, jeżeli nie chce się myśleć wspólnie w jednym kierunku, tworzenie dobrego pisma jest bardzo trudne, a wspólnego środowiska niemalże niemożliwe.

Czekając na... Benedykta

W tym samym czasie, w którym Mirosław Dzielski pisał o radykalizmie chrześcijańskim, Alasdair MacIntyre dał swą pasjonującą diagnozę kondycji moralnej ponowoczesnego społeczeństwa. Zakończył ją zadziwiającym prorocstwem: dzisiaj „sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi. (...) Nie czekamy na Godota, lecz na kogoś zupełnie innego, na kolejnego – bez wątpienia bardzo odmiennego – świętego Benedykta”¹⁰. Czy byśmy się doczekali?...

JAKUB LUBELSKI (ur. 1984) studiuje w Wyższej Szkole Europejskiej im. Ks. Józefa Tischnera. Debiutował w „Znaku”, obecnie jest redaktorem wydawanego przez Klub Jagielloński kwartalnika „Pressje” (www.pressje.pl).

⁹ K. Mazur, *W sprawie pokolenia*, „Pressje”, 2006, nr 1 (6).

¹⁰ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996

KATARZYNA MAREK
MICHAŁ GODZIC

kim się stajemy?

wybuchamy śmiechem
gdy mówią jak mało trzeba
aby się pojednać

Zbigniew Herbert *Rozmyślenia o ojcu*

Po ponad trzech latach wspólnego redagowania „Roku 1984” stawiamy sobie pytanie: „kim się stajemy”, „do czego zdążamy?”. Nie pytamy, „kim jesteśmy?”, bo czujemy, że wciąż się zmieniamy i codziennie uczymy się spoglądać na świat w inny sposób. Dlatego też w naszych rozważaniach pytania przeważają nad odpowiedziami. Nie ogłaszamy więc twardej deklaracji programowej, tylko pewną propozycję pod dyskusję. Próbujemy zwerbalizować intuicję tego, co nas łączy i celów, które chcemy osiągnąć.

Pragniemy być alternatywą dla radykalizmu. Sprzeciwiamy się jednoaspektowemu spojrzeniu na świat. Chcemy się różnić, pięknie różnić... z szacunkiem dążąc do wzajemnego zrozumienia. Mamy przy tym nieskromną nadzieję, że nasza propozycja wzbogaci obraz polskiego rynku medialnego. Albo przynajmniej doda mu trochę uroku.

Sterroryzowani przez obiektywizm

Chcemy bronić obiektywizmu. Nie możemy zgodzić się na uznanie go za przesąd czy narzędzie terroru. Problem naszego życia intelektualnego dostrzegamy nie w nadmiarze obiektywizmu, ale w jego braku. Kiedy Kuba Lubelski pisze: „nudzą mnie pisma, które dołączają do grupy kolejnych, »obiektywnych« mini-areopagów, gdzie do każdej opinii z lękiem poszukuje się »głosu równowagi«”, my tęsknimy za takimi mediami. Brakuje nam programów telewizyjnych, w których osoba prowadzącego i dobór gości nie rozstrzygałyby na wstępie, czyja racja zatriumfuje. Co więcej, marzy nam się miejsce w przestrzeni medialnej, gdzie triumf nad przeciwnikiem ideowym nie będzie nadzrędnym celem dyskusantów. Wbrew przykładowi płynącemu od naszych polityków wciąż bowiem wierzymy, że dialog wzbogaca obie strony. Pozwala dostrzec to, czego nie zauważy najbardziej nawet przenikliwy monologista. Do stworzenia płaszczyzny, na której będzie mógł zaistnieć dialog, konieczny jest obiektywizm.

Każde z nas ma swoje przemyślenia i poglądy, co sprawia, że pewne wartości są jej/mu bliższe. Często nawet, gdy z jakichś względów próbujemy zachowywać się bezstronnie, nieświadomie faworyzujemy preferowaną opcję ideologiczną. Ta prawdziwość mogłaby skłonić nas do zaakceptowania tezy, że całkowity obiektywizm jest nieosiągalny, a obiektywnych dziennikarzy i intelektualistów należy uznać za postaci z bajek. Gdyby jednak odwołało to kogokolwiek od chęci stworzenia obiektywnej gazety, przypominałby on chrześcijanina, który ze względu na istnienie grzechu odrzuca wiarę w świętość. Całkowity obiektywizm jest nieosiągalny,

tak jak doskonałość moralna, co nie przeszkadza obu tym ideom wyznaczać kierunku ludzkiego postępowania. Wskazywanie drogi, a nie materialne istnienie jest bowiem cechą ideałów, lub – używając słów Maxa Webera – „typów idealnych”¹.

Właśnie Weber sformułował postulat powstrzymania się od wartościowania w naukach społecznych. Mając świadomość trudności tego zadania, pisał: „naukowe rozważanie sądów wartościujących powinno pozwolić nie tylko rozumieć (...) zamierzone cele i leżące u ich podstaw ideały, lecz przede wszystkim nauczyć krytycznego ich oceniania”². Co warte podkreślenia, Weber nie wymagał rzeczy niemożliwej, jaką byłoby zaniechanie odwoływania się do wartości. Przeciwnie, takie odniesienia uważał za konieczne dla zrozumienia zjawisk społecznych. Postulował jedynie wystrzeganie się sądów wartościujących i opowiadania się po stronie jakiegokolwiek grupy społecznej. Należy unikać stronniczości i jednoznacznych rozstrzygnięć. Tak rozumiany obiektywizm, nawet jeśli stanowi tylko „typ idealny”, wyznacza niezwykle istotną granicę między badaniem życia społecznego a uczestnictwem w nim. Każdy badacz ma swoje poglądy, ale i obowiązek wzięcia ich w nawias w pewnych sytuacjach.

Choć ten postulat Weber zamieścił we wstępie do pisma, które współredagował³, dotyczył on świata nauki, a nie środków masowego przekazu. Mając świadomość ich odmienności, warto jednak zastanowić się, na ile ten punkt widzenia wzboga-

ca nasze spojrzenie na obiektywizm w mediach. Choć wielu dziennikarzy informacyjnych zdaje się o tym zapominać, to właśnie ich obowiązkiem jest pełnienie roli „przezroczystego” medium między opisywanymi wydarzeniami a odbiorcą. Z tego wynika konieczność jasnego oddzielenia informacji od komentarza umożliwiającego czytelnikowi samodzielną interpretację faktów. Oczywiście zasada ta bywa łamana lub subtelnie obchodzona przez odpowiednie rozmieszczenie tekstów w numerze, nadawanie im tendencyjnych tytułów czy dobór zdjęć. Fakt, że takie zabiegi stosują czołowe polskie dzienniki, z „Gazetą Wyborczą” na czele, nie oznacza, że należy je pochwalać. Rolę przeciwną do dziennikarza informacyjnego pełni publicysta. Jego obowiązkiem jest właśnie posiadanie wyrazistych, uargumentowanych poglądów. On już może, a nawet powinien sugerować czytelnikowi pewną interpretację rzeczywistości. Ma do tego prawo ze względu na jasno określone reguły, w myśl których odbiorca oczekuje od publicysty czego innego niż od dziennikarza informacyjnego. Na straży tych właśnie reguł stoi reprezentant trzeciej roli – obiektywny redaktor. Obowiązujący go obiektywizm nie dotyczy jednak bezstronnego relacjonowania rzeczywistości. Jako że nadzoruje on także pracę publicystów, musi dbać o rzetelne zrelacjonowanie czytelnikowi różnorodności ich poglądów. Taki obiektywizm nie jest łatwy, być może nawet nieosiągalny. Właśnie on jednak powinien służyć za drogowskaz w pracy redaktorskiej.

Jedną z głównych przeszkód na drodze do tego ideału stanowi przenikanie się ról w świecie mediów. Każdy cierpiałby bowiem na swoiste rozszczepienie osobowości, gdyby jednego dnia miał przekazywać informacje, drugiego je komentować,

¹ M. Weber, *Obiektywność poznania w naukach społecznych*, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, red. A. Chmielecki, PAN, Warszawa 1985.

² Tamże, s. 53.

³ Mowa o założonym w 1903 roku „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”.

a trzeciego chłodnym okiem ocenić, czy jego komentarz nadaje się do druku. Nieдорęcznością byłoby więc wymagać od redaktora, aby nie posiadał własnych poglądów. Nie rozmycie, nijakość i niezdecydowanie są tu pożądanymi cechami, ale świadomość, że nasze spojrzenie na świat nie jest jedynym prawomocnym. Nawet redaktor wyznający radykalną ideologię powinien wierzyć, że tylko w uczciwej konfrontacji z innymi odniesie ona zwycięstwo. Musi uznać, że w polemice trafny sąd nie zginie, tylko wzmocni się.

Tak właśnie działa „terror obiektywizmu”. Wytrąca nas z przekonania, że swoim umysłem jesteśmy w stanie ogarnąć wszystkie niuanse rzeczywistości. Każde szukać „głosu równowagi”. Z niepokojem zauważamy jednak, że zamiast lęku poszukiwania te wywołują w nas perwersyjny dreszcz podniecenia.

Ryzykowny szacunek

Nasze „perwersyjne” zamiłowania mogą jednak posłużyć za rację rozstrzygającą. Skoro przyznaliśmy już, że każdy redaktor ma swoje poglądy, powstaje pytanie, dlaczego nie powinien jednak bronić ich do upadłego. Dlaczego nie dobrać zespołu redakcyjnego spośród osób myślących podobnie, a zamiast poszukiwać tekstów polemicznych, skupić się na budowaniu spójnej wizji, która wyrazi misję całej redakcji? Pokusa jest silna, a wiele argumentów przytoczonych przez Kubę Lubelskiego przemawia za tym, aby jej ulec. Jedno nas jednak powstrzymuje – szacunek dla czytelników.

Wierząc, że nasz czytelnik potrafi myśleć samodzielnie, nie możemy pozwolić sobie na urabianie go. Słabością „redaktorskiego obiektywizmu” jest to, że sam może siebie zniszczyć. Rzeczywiście, da-

jąc czytelnikowi wybór, ryzykujemy tym, że wybierze wizję odmienną od naszej. Może porzucić „Znak” i „Rok 1984” na rzecz pisma bardziej „radykalnego”. Mimo to jednak nie dajemy prostych odpowiedzi, bo wiemy, że czytelnicy się na takie nie nabiorą. Nie sprowadzamy wieloaspektowego świata do jednoaspektowej ideologii. Posiadając własne poglądy, szanujemy tych, którzy się z nimi nie zgadzają. I jest to szacunek wynikający z autentycznej wiary, że dyskusja z przeciwnikiem ideowym może nas wzbogacić. Nasz obiektywizm jest zderzeniem przeciwstawnych poglądów, a nie narzucaniem jednej prawdziwej „obiektywnej” wizji świata. To pozwala nam mieć nadzieję, że nawet utrata czytelnika nie będzie całkowitą porażką. Osoba, która wybierze „radykalizm” zamiast „pięknego różnienia się”, pokaże nam, że chce się od nas różnić. Jeśli będzie robiła to pięknie, to wciąż będzie zasługiwała na szacunek.

Odrobina pokory

Radykalizm chce ocalić ludzkość. Pragnie ratować ją przed błędzeniem w świecie różnorodności. Częstoje czytelników „czystym dobrem” wolnym od wieloznaczności. Chroni przed nieporadnym przyswajaniem świata i pomaga odnaleźć właściwą drogę. Dlaczego my nie chcemy „pomóc” naszym czytelnikom? Dlaczego zamiast upraszczać wybory komplikujemy je, wprowadzając mnogość i różnorodność poglądów? Po co potęgujemy niepokój?

Poza szacunkiem dla czytelnika kierujemy się także pokorą. Bezpośrednio wpływa ona ze świadomości, że redaktor rubryki nie jest autorytetem. Co miesiąc zajmujemy się nowym zagadnieniem, tematem z zupełnie innej półki. Nie na wszystkim się znamy. Jak pisał Józef Bo-

cheński „dziennikarz jest niemal z konieczności dyletantem. Uważać go za autorytet, pozwalać mu pouczać innych ludzi, jak się to obecnie stale czyni, jest zabobonem”⁴. Hołdując jednej ideologii, znaleźlibyśmy się w dużo wygodniejszej sytuacji. Moglibyśmy opierać swój autorytet na oczywistych ideologicznie wnioskach. Co więcej, w atmosferze zgody światopoglądowej łatwiej zyskiwalibyśmy aprobatę i szacunek czytelników. Dlaczego komplikujemy sobie życie? Po co przynajemy do niewiedzy? Chyba dlatego, że widzimy, ile nas to nauczyło. A może też po części ze strachu. Ale nie takiego, o jakim pisał Kuba Lubelski, tylko ze strachu przed wiarą w iluzję własnej „wspaniałości” i nieomyślności, jaką stwarza bezkrytyczne „obudowywanie się” w jednej ideologii.

Na arenie rynku wydawniczego

Kuba Lubelski pisze: „rynek wydawniczy jest areopagiem i niechaj na nim pojawiają się gazety radykalnie i precyzyjnie definiujące wartości, o które chcą walczyć”. Choć w teorii brzmi to przekonująco, warto zastanowić się, czy taka wizja ma szansę na realizację w naszej rzeczywistości. Czy czytelnik rzeczywiście traktuje rynek wydawniczy jak forum dyskusyjne? Ile osób ma czas i pieniądze, by regularnie czytać wszystkie głosy pojawiające się w dyskusjach na rozmaite tematy? Tylko ludzie mediów, specjaliści od komunikowania masowego i przedstawiciele nauk społecznych zawodowo śledzą pozycje pojawiające się na rynku wydawniczym. Pozostali ograniczają się do lektury jednego dziennika, jednego tygodnika, jednego miesięcznika. I to nie zawsze. Ludzie

żyją w biegu: „spieszą się do pracy, dlatego niedbale ją wykonują; spieszą się w używaniu życia, dlatego jego smaku nie odczuwają; spieszą się w odpoczynku, dlatego nie mogą odpocząć”⁵; spieszą się w pochłanianiu informacji, dlatego sięgają do ograniczonej liczby źródeł; spieszą się w formułowaniu ocen i poglądów, dlatego częściej je zapożyczają niż się zastanawiają. Dlatego pisma – mini-areopagi są potrzebne. Potrzebne wszystkim tym, którzy nie mają czasu ogarniać całości rynku mediów, ale nie wierzą w świat jednego słusznego poglądu.

Ponadto „spotkania” poglądów na płaszczyźnie rynku wydawniczego są pozbawione perspektywy kompromisu czy współpracy. Istnieje oczywisty podział historyczny na „fronty” ideologiczne. Z niektórymi się zgadzamy, bo ich poglądy są bardziej nasze niż na przykład tych z „Polityki” i „Gazety Wyborczej”. Cokolwiek „oni” mówią jest niesłuszne. A jeżeli czasami wydaje się, że stawiamy jednakowe tezy – to musi być złudzenie. „Oni” wychodzą z błędnych założeń i opierają się na niewłaściwym rozumowaniu. „My” zawsze mamy rację, a „oni” zawsze się mylą, choć czasami wnioski brzmią tak samo.

Zgoda i współpraca między pismami jest niemożliwa także z powodów czysto ekonomicznych. Zbytne zbliżenie ideologiczne grozi utratą czytelników. Uwikłany w powiązania historyczne i finansowe rynek wydawniczy nie jest areopagiem, jest raczej areną, gdzie każdy walczy z każdym. Tymczasem najważniejszą zaletą mini-areopagów jest możliwość budowania porozumień. Nie chodzi o to, by się wzajemnie przekonywać do własnych racji, tylko, aby się rozumieć, akceptować i godzić na współpracę w atmosferze szacunku.

⁴ J. M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków 1994.

⁵ A. Kępiński, *Autoportret człowieka*, Kraków 1993.

Chcemy się różnić i chcemy się „zde-
rzać”. Wierzmy, że tak nauczymy się wię-
cej o sobie, ale przede wszystkim zrozu-
miemy innych. Mamy nadzieję, że w ten
sposób unikniemy niebezpieczeństw zwią-
zanych z izolowaniem się we własnym
świecie wierzeń i przekonań. Pozostanie-
my blisko rzeczywistości, problemów, ja-
kie przed nami stawia, nie uciekając
w świat abstrakcyjnych rozważań.

Jesteśmy zatem relatywistami? Rozmyci,
niezdecydowani, podatni na wpływy... Ule-
gliśmy utudzie dialogu i za wszelką cenę
przekornie chcemy się różnić. Zapewne nie-
jeden „radykał” tak o nas pomyśli. Koń-
cząc więc obronę naszego „festiwalu róż-
norodności”, wspomnimy o tym, co nas –
jako redakcję – łączy. Wartości, które sta-
nowią podstawę naszego pojawiania się
na „żółtych stronach”, zdają się na co dzień
tak oczywiste, że aż niedostrzegalne. Nie
są jednak trudne do wyartykułowania.

Nie wierzymy w jednoaspektowe wizje
świata i w proste odpowiedzi na trudne
pytania. Stąd bierze się konieczność cią-
głych poszukiwań. Dlatego szanujemy lu-
dzi o odmiennych poglądach, a i same te
poglądy traktujemy jako szanse wzboga-
cenia się. Chcemy być pokorni. Wierzy-
my, że drugi człowiek zawsze może na-
uczyć nas czegoś nowego. A jeśli trafi się
człowiek, który nie chce dialogu i różni się
od nas wyjątkowo niepiękną – nigdy nie
rzucamy w niego kamieniami.

O te radykalne wartości walczyliśmy i bę-
dziemy walczyć.

KATARZYNA MAREK (ur. 1983) studiu-
je stosunki międzynarodowe w WSE
i prawo na UJ.

MICHAŁ GODZIC (ur. 1984) studiuje
socjologię w WSE i psychologię na UJ.

BARBARA NEDA

„fakt”-y są dla ludzi

Najbardziej denerwujące jest, gdy
mówią ci, że „nie powinienes”. Choć nie
oznacza to: „nie możesz”, „nie powinie-
nes” jest tak naprawdę dużo gorsze. To
taka wartościująca maniera, którą upodo-
bali sobie strażnicy naszej przyzwoitości (bo
o moralność wołałabym w tym kontekście
nawet nie zahaczać...). „Nie powinienes”
to zręcznie wypowiedziane „fuj” albo jesz-
cze coś gorszego. Ktoś, kto mówi ci, że
„nie powinienes”, że coś „się nie godzi”,
nie tylko przekonany jest o swej wyższo-
ści, ale również, co dużo gorsze, chce tę
wyższość poprzez walkę z niższością, na
przykład naszą, potęgować. Wtedy wła-
śnie mówię: „nie!”. Nie jest to jednak „nie”
wymierzone przeciw jego racjom, to moje
„nie” jest „nie” obronnym, „nie”, które też
stoi na straży, na straży wolności słowa
i przekonania, że tak naprawdę wszystko
jest dla ludzi.

Dlaczego czytam „Fakt”? Może dlate-
go, że dość mam porażającej estetyki
„Rzeczypospolitej” (i nie chodzi tylko o for-
mat), jej ekskluzywności, elitarności, któ-
ra od dawna bardziej już odpycha, niż
przyciąga. Może dlatego, że dość mam

„obiektywizmu” „Gazety Wyborczej”, tego, że wychodzi zawsze i zawsze też jest taka sama. Może dlatego, że widok młodego człowieka z „Rzepką” pod pachą wzbudza we mnie tylko litość – biedak mocno musi się nagimnastykować (biorąc pod uwagę format – dostownie!), aby pokazać, jaki to z niego intelektualista, młody, grzeczny człowiek, nadzieja IV RP. A może dlatego, że „Fakt” tak naprawdę momentami bardziej jest przyzwoity niż ta cała poprawnościowa czołówka. Jest jak życie – szybki, krótki, kolorowy. Dziś jest tak, jutro inaczej. Niczego nie orzeka, nie podaje pewników, których przecież nie ma. Spekuluje, czasem kłamie, rzadko przesza.

„Fakt” jest przeglądowy – możesz w nim poczytać o ludzkim nieszczęściu, z którego reporter, owszem, zrobił dramatyczne przedstawienie, ale przecież w życiu realnym tak właśnie jest – wszyscy gramy, wszystko gra albo i nie (przy tej okazji zachęcam do obejrzenia najnowszego filmu Woody Allena, daje do myślenia...). „Fakt” mówi o obyczajowych skandalach albo sam je wywołuje. Przeczytasz w nim o tym, że ktoś się z kimś zaręczył, a ktoś się właśnie rozwodzi. O tym, że Gerard Depardieu „zgubił majtki”, książkę Harry „chce na wojnę”, „Maserak jest tylko kolegą”, Hania z *M jak miłość* jest zwyczajną „dziewczyną z sąsiedztwa”, Frytka ma nowy, piękny nos, a „Rado jest smutny”.

„Fakt” to zatem r o z r y w k a.

„Fakt” nazywa ludzi i rzeczy po imieniu. Przestępcy to „zwyrodnialcy” albo „bestie”, nie ma co się z nimi „cackać”, bronić należy tylko ofiar (muszę dodać, że hasła w stylu: „oni zmiążdżą kiboli!”, najzwyczajniej mnie cieszą, najwyższa pora!). Politycy to ludzie, którzy „wciskali i wciskają nam bujdy”, a w wolnych od wciskania bujdy chwilach przesypiają czas pracy, który

„Fakt” skrzętnie przelicza na nasz podatkowy udział w sponsorowaniu tej „najdroższej sypialni”. Znaleźć tu możemy sondaże, których wyników nie powstydziliby się chyba żaden polski przyzwoity (?) dziennik, jedno z takich badań donosiło ostatnio: „mądry premier, głupi Lepper”. „Fakt” to zatem i n f o r m a c j a.

Ponieważ nie powinnam, nie będę przesadzała. Prawdą jest, że „Fakt” to żywka dla mas, prosta konstrukcja, chwytliwe tematy. Sporo poruszanych tu spraw to zapewne tzw. fabrykanty napędzane bujną wyobraźnią tak piszących, jak i czytelników. Ale „Fakt” to także s p o r t, którego na tych zaledwie 24 stronach jest naprawdę dużo, i coś, co cenię w tej gazecie codziennej najbardziej – k o m e n t a r z. Dla „Faktu” naszą rzeczywistość komentują m.in. Władysław Bartoszewski, bp Tadeusz Pieronek, Ryszard Legutko, Beata Tyszkiewicz, Michał Kamiński czy, jak dla mnie trochę zbyt zasępiony, Jan Rokita. I jedna jeszcze, najbardziej czujna, wnikliwa i genialna moim zdaniem osoba – Maciej Rybiński. Nie będzie przesadą, jeśli powiem, że jego głos wart jest sięgnięcia po „Fakt”. Codziennie.

BARBARA NEDA, studentka z Krakowa.

KAROL SZUPRYCZYŃSKI

co jeszcze wam pokazać?

A widzieliście w jednym z ostatnich brukowców zdjęcia Depardieu, któremu na plaży spadły majtki? W pracy fotoreportera jak w soczewce (obiektywie?) skupiają się wszystkie pytania, którymi kierują się pracownicy mediów: co można pokazać? W jakim celu? Czy to obchodzi naszego odbiorcę? Jakie będą jego reakcje na to, co zobaczy? Z jakich powodów to, co chcę pokazać, jest ważne dla mnie? Wydaje mi się, że są to kwestie do pewnego stopnia uniwersalne, ponieważ obraz, tak samo jak słowo, posiada ogromną siłę, zwłaszcza, jeśli jest utrwalany, co jest immanentną cechą mediów. Nie idę tutaj tak daleko jak Goebbels, który twierdził, że dostatecznie często powtarzane kłamstwo staje się prawdą, ale należy stwierdzić, że media pełnią doniosłą rolę w umacnianiu stereotypów i szufladkowaniu rzeczywistości.

I teraz: dlaczego wspomniane zdjęcia francuskiego aktora (zresztą ocenzone w strategicznych miejscach) znalazły się w gazecie? Ktoś (i zapewne tym kłosem może być każdy z paparazzich) powie, że wydarzyło się to naprawdę i to daje mu

legitymację do publikacji swojej fotografii. Słusznie, pokazywanie nieprawdy powinno być karane przynajmniej środowiskowym ostracyzmem. Ale przy drugim pytaniu linia obrony zaczyna się tonać. Zastanówmy się, co mogło być celem publikacji tego zdjęcia? Udowodnienie wszem i wobec, że Depardieu jest mężczyzną? Krytyka działalności artystycznej aktora? Nie.

Przejdźmy teraz do reakcji odbiorcy. Przypuszczalnie, pierwszą reakcją będzie śmiech grupy docelowej brukowca (pamiętacie koniec bajki *Nowe szaty Króla Andersena*?). Ale musimy mieć świadomość, że dziennikarz pokazuje swemu odbiorcy świat przez lunetę, która prezentuje naraz tylko jeden powiększony wy-cinek rzeczywistości. Jego wycucie i – no właśnie – poczucie przyzwoitości musi mu podpowiadać, gdzie ma lunetę skierować. Drugą reakcją czytelników będzie odsunięcie we własnej świadomości na dalszy plan działalności artystycznej aktora (a więc tego, co można nazwać „stroną merytoryczną” Gerarda) i ujrzenie go jako budzącego obrzydzenie „masę” starego człowieka.

Prawdziwą przyczyną publikacji jest najczęściej chęć w trafienia w gusta mało wybrednej publiczności, a co za tym idzie – dobrania się do jej pieniędzy. Tworzy się pewien system wzajemnego przyzwolenia – pokazujecie nam brzydotę, występki i wyuzdane panienki na ostatniej stronie, tudzież włoskiego polityka imitującego akt sodomicznej penetracji (co zrobił ostatnio jeden z wieczornych dzienników telewizyjnych), więc my nie kryjemy się z tym, że to nas podnieca. Ba! Nawet nie staramy się pokazać, że interesuje nas coś innego.

Mechanizm wzajemnej akceptacji sprawdza zawód dziennikarza do roli mario-netki, która tańczy w zamian za jedyne



0,99 zł. Tymczasem wszelkie kodeksy etyczne powinny przeciwdziałać temu zjawisku. Na nieszczęście kodeksy mają się coraz gorzej.

KAROL SZUPRYCZYŃSKI studiuje socjologię w Wyższej Szkole Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera.

więcej literackości w polityce

z Michałem Rusinkiem

rozmawiają

Marcin Darmas

i Karol Szupryczyński

Marcin Darmas: Czy myśli Pan, że jest obecnie jakiś polityk, który wzorem generała Bolesława Wieniawy-Długoszowskiego mógłby swobodnie, na równym poziomie rozmawiać z literatami?

Michał Rusinek: Chyba należałoby trochę przeformułować tę kwestię. Wydaje mi się, że doszło do pewnego rozwarstwienia stylistycznego. To znaczy: innym językiem posługuje się urzędnik państwowy, jakiegokolwiek szczebla, a innym literat, człowiek, który z urzędami ma raczej mało wspólnego. Owo rozwarstwienie stylistyczne powoduje, że w przestrzeni publicznej (nie mówię tu o sferze kontaktów osobistych) prowadzić taką rozmowę byłoby trudno. Nie wiem, czy zwrócił Pan uwagę na to, że język biurokratyczny w jakimś sensie psuje swoich użytkowników. Znam osobę, nie będę wymieniał nazwiska, która zajmowała się szeroko pojętą kulturą, a później zrobiła tzw. karierę w polityce. Wówczas „popsuła” się jej język, zretoryzowała się w niedobrym sensie. Nie chodzi więc o poziom konkretnych osób, ale raczej o język i stylistyki, w które zostajemy

włoczeni. I z których trudno się uwolnić. Styl biurokratyczny zawsze, bez względu na ustrój państwa, jest opresyjny i dehumanizujący. Dobrze by było, gdyby politycy zdawali sobie z tego sprawę i przynajmniej go nie nadużywali...

Karol Szupryczyński: To druga kwestia, którą chcieliśmy poruszyć. Z jednej strony, język polityki jest bardzo mocno skonwencjonalizowany, a z drugiej, do wypowiedzi polityków wkrada się coraz więcej wulgaryzmów – od „Teraz, k..., my” Kaczyńskiego, po wulgarny w treści greps Millera: „ważne, jak mężczyzna kończy”.

Tak naprawdę obawiam się nie wulgaryzmów, a biurokratycznej nowomowy, ponieważ z nią wiąże się wspomniana dehumanizacja. Polityk przestaje być człowiekiem, a zaczyna być maszyną wypowiadającą okrągłe zdania. Myślę, że to jest największe zagrożenie dla demokracji, ponieważ w takim modelu komunikacji nie ma miejsca na żadne porozumienie. Nie ma nawet pozorów dialogu, będącego przecież podstawą demokracji.

Nie boję się natomiast w polityce wulgaryzmów czy raczej kolokwializmów, a także, jeśli mogę to tak nazwać, „emocjonalizmów”. Pozwalają one, oczywiście odpowiednio dozowane, ujrzeć „ludzką twarz” nawet najbardziej nieludzkiego polityka-biurakaty.

K.S.: To znaczy, że jest Pan przeciwnikiem sztucznego „uszywniania” języka polityki?

Tak, jestem. O ile polityk zachowuje odpowiedni poziom kultury, może, a nawet powinien uwolnić swoje emocje w dyskursie publicznym. Przychodzi mi tutaj na myśl

Stefan Niesiołowski, którego politycznym fanem nie jestem, natomiast bardzo lubię to, że pokazuje swoje emocje. Widzę wtedy prawdziwego człowieka, który autentycznie na coś się złości lub czymś wzrusza.

Wśród wypowiedzi, które Pan wcześniej przytoczył, należałoby wyróżnić tę, która została sformułowana pod wpływem chwili, w emocjach. W podobnych okolicznościach – ewidentnie w stanie zdenerwowania i zmęczenia – padło choćby słynne „spieprzaj, dziadu”. Natomiast wypowiedź Millera jest świadectwem czegoś innego – wyrachowanej strategii służącej zaistnieniu w mediach. Media najchętniej cytują nie długie, rozbudowane i nawet najstuszniejsze zdania, ale grepsy, bon-moty. Co więcej – taka wypowiedź zaczyna funkcjonować jak skrzydlate słowo, staje się toposem, a wraz z nią zawsze powtarzane jest nazwisko autora. Dzięki temu ma on jakby przedłużony żywot publiczny. Swoją drogą, wiele wskazuje na to, że niebawem tylko tyle pozostanie z Millera w społecznej świadomości...

K.S.: Wspomniał Pan o mediach – „pa-sie transmisyjnym” języka polityki do języka codziennego. Zastanawiam się, kto silniej oddziałuje: czy to politycy wyznaczają standardy komunikacji międzyludzkiej czy raczej sami starają się dostosować do wymogów publiczności, czyli wyborców?

Myślę, że zarówno politycy, jak i wyborcy są przedmiotem, a nie podmiotem. Uważam, że to media kształtują dyskurs publiczny. Proszę zwrócić uwagę na to, co najbardziej lubią media. Spójrzmy, po co media zapraszają do studia dwóch polityków. W sytuacji codziennej komunikacji zakładamy, że celem rozmowy jest dojście do porozumienia. Politycy w mediach spie-

rają się po to, żeby się pozabijać. Krew i agresja są bardziej atrakcyjne niż merytoryczna rozmowa. Więc na zasadzie pewnego sprzężenia zwrotnego, politycy starają się dyskutować agresywnie, bo inaczej media się nimi nie interesują. A jak polityka nie ma w mediach – to przestaje istnieć.

M.D.: Nie żal Panu, że tak niewielu polityków cytuje literaturę w swoich wypowiedziach i przemówieniach?

Żal. Ale z drugiej strony, jeśli już cytują, wypada to komicznie. Zajmowanie się polityką wbija w pewien gorset form, który trudno jest odrzucić czy choćby rozluźnić, by odwoływać się do literatury. Bardziej niż literatury w polityce brakuje mi, że tak powiem, literackości. Wolalbym, żeby, zamiast cytować Żeromskiego czy Kochanowskiego, politycy umieli wykorzystać chwytły języka literackiego i, na przykład, posługiwali się metaforą. I tu idzie ku lepszemu: proszę zauważyć, że język i metafizyka polityki stają się coraz bardziej zmetaforyzowane. Ja to bardzo cenię i uważam, że polityk, jako człowiek zwracający się do bardzo nieokreślonego odbiorcy, to znaczy do całego społeczeństwa, powinien mówić językiem, by tak rzec, stereometrycznym. Metafora pozwala nam na pewne rozdwojenie języka; z jednej strony, przekazuje dosłowny komunikat, a z drugiej, buduje się równoległe obraz. Jest takie świetne orędzie noworoczne Václava Havla, w którym posługuje się on metaforą muru. Mówi o budowaniu muru, burzeniu muru, o rosnących murach antysemityzmu itd. Taka metafora pozwala mówić zarówno do ludzi, którzy świetnie rozumieją abstrakcyjne pojęcia, jak i resztę społeczeństwa, która potrzebuje konkretnego obrazu.

M.D.: Polityka jest czymś jak najbardziej bieżącym, skrojonym na miarę gazet, które wyrzuca się po tygodniu. Tuwim, gdy pisał o polityce sanacyjnej, przyrównał Warszawę do zoo, w którym buszuje małpy. Czy da się pisać o polityce bez zgrzytliwości, czy da się pisać o niej pięknie?

Z tym jest pewien problem. Widzimy hipertrofię dyskusji o polityce i metafizyka politycznego – wszyscy naokoło na bieżąco komentują wydarzenia polityczne. Natomiast pisarze dążą do tego, żeby odseparować swój język od dyskursu codziennej komunikacji. Gdyby więc chcieli pisać o polityce, musieliby tak przerobić ten temat, aby uzyskać pewną jakość estetyczną. Proszę zwrócić uwagę, że, w przeciwieństwie do czasów Tuwima, nie za dobrze wychodzi nam teraz literatura pisana na bieżąco. Wydarzenia muszą w jakimś sensie dojrzeć, stać się wielowymiarowe, a pisarze – muszą nabrać do nich dystansu, czyli pozbyć się emocji i pomyśleć o wszystkim na zimno, a w każdym razie chłodniej...

I tak ujawnił się nam pewien paradoks: politykom zalecałoby się częstsze ujawnianie emocji, a pisarzom – ich powściągnięcie. I intelektualny chłód – chociaż to takie nieromantyczne!

MICHAŁ RUSINEK jest doktorem, adiunktem w Katedrze Teorii Literatury Instytutu Polonistyki UJ, sekretarzem Wistawy Szymborskiej i współautorem książki *Retoryka podręczna* (Znak 2005).

Zespół

Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Bohdan Cywiński, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Jarosław Gowin, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Waclaw Hryniewicz OMI, Piotr Klodkowski, ks. Jan Kracik, ks. Grzegorz Ryś, Marek Skwarnicki, Władysław Stróżewski, ks. Tomasz Węclawski, Jacek Woźniakowski

Redakcja

Michał Bardel (p.o. redaktora naczelnego), Olgierd Chmielewski (opracowanie graficzne), Janusz Poniewierski, Krystyna Strączek, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner, Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko (sekretarz redakcji)

KORZYSTNE WARUNKI PRENUMERATY

Cena pojedynczego numeru – 18 zł.

Cena numeru w prenumeracie:

przy zakupie jedenastu numerów – 12 zł; sześciu numerów – 14 zł; trzech numerów – 16 zł.

UWAGA! Numer wakacyjny (lipiec/sierpień) jest łączony.

PRENUMERATĘ można rozpocząć od wybranego numeru. Cena prenumeraty w 2006 roku: prenumerata roczna 11 numerów: 132 zł, 6 numerów: 84 zł, 3 numery: 48 zł. Wpłaty przyjmują SIV Znak Sp. z o.o., ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków, 80 1440 1127 0000 0000 0197 0054 (Nordea Bank Polska S.A., Królewska 51, Kraków).

DO KOŃCA ROKU SPECJALNA OFERTA ROCZNEJ PRENUMERATY DLA STUDENTÓW I DOKTORANTÓW: 11 numerów „Znaku” w cenie 10,80 zł za egzemplarz (łącznie 118,80 zł). Szczegóły pod numerem infolinii 0800 130 082 oraz na stronie www.miesiecznik.znak.com.pl.

Prenumeratę miesięcznika „Znak” prowadzi dział handlowy SIV ZNAK. Wpłatę kwoty na prenumeratę rozpoczynającą się od wybranego numeru proszę zgłaszać pod numerem bezpłatnej infolinii: 0800 130 082, na adres e-mail: dzial_handlowy@znak.com.pl lub przesłać na nr faksu: 012 61 99 563.

DO PRENUMERATY zachęcamy Czytelników mieszkających poza Polską. Roczną prenumeratę zagraniczną można rozpocząć od wybranego numeru. Koszty prenumeraty wraz z opłatą za wysyłkę lotniczą: Europa – 62 euro lub 72 \$, Ameryka Pn. i Afryka – 87 \$, Ameryka Pd. i Łac., Azja – 107 \$, Australia i Oceania – 132 \$. Wpłaty w złotych (według aktualnego kursu NBP) proszę kierować pod adresem jw.

KAŻDY PRENUMERATOR otrzymuje raz w roku nieodpłatnie książkę. W roku 2006 jest to *Szukalem was...* – wybór myśli Jana Pawła II.

PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH” Cena prenumeraty w II kwartale 2006 wynosi 48 zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania prenumeratora oddziałach „Ruch” lub w urzędach pocztowych. Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za II kwartał 2006 r. wynosi 96 zł.

adres redakcji:

30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, tel. 012 61 99 530, fax 012 61 99 502;

e-mail: miesiecznik@znak.com.pl

www.miesiecznik.znak.com.pl

Materiałów niezamówionych nie odsyłamy

Nakład 2400 egz.

Skład i łamanie: Łukasz Mazurkiewicz

Druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16



I cóż po intelektualistach w czasie marnym?, s. 24

Karol Tarnowski: Błędem zawodowego intelektualizmu jest traktowanie metodycznego myślenia jako synonimu myślenia w ogóle. Zdarza się aż nazbyt często, że tzw. zdrowy rozsądek ocenia rzeczywistość o wiele trafniej niż pełen pretensji do mądrości zawodowy intelektualizm.



Monolog bytu, s. 141

Jean d'Ormesson: Nie ma co zaprzeczać: jestem okrutny, drażliwy, pamiętliwy, niezmiernie pyszny, straszliwie skryty. Nic tak nie lubię, jak mylić mój świat. Wprowadzam go na złą ścieżkę i mam mu za złe, że się gubi. Ach! Naprawdę, są dni, kiedy byt ma dość bytu. To zresztą taki dzień dał początek wszystkiemu.



O listach Martina Heideggera do żony Elfridy, s. 188

Arkadiusz Żychliński: Elementy listowej układanki zdają się składać w klarowny obraz. Nie dajmy się jednak zwieść zbyt prędkim wyjaśnieniom. Wolno chyba powiedzieć tyle: Heidegger wiązał się z kobietami dokładnie z tej samej przyczyny, z jakiej Kafka się z nimi nie wiązał. „Nie mogę żyć bez myślenia” – pisał w sierpniu 1944 roku – pośrednio wyznawał więc, że nie jest w stanie żyć bez innych kobiet.



Obrona radykalizmu, s. 206

Jakub Lubelski: Zasadniczym celem nowych, młodych środowisk jest dzisiaj formułowanie zrębów programowych wspólnego myślenia o Polsce, kulturze, polityce. Jeżeli nie chce się mówić „my”, jeżeli nie chce się myśleć wspólnie w jednym kierunku, tworzenie dobrego pisma jest bardzo trudne, a wspólnego środowiska prawie niemożliwe.

Za miesiąc:

Metafizyka podróży

