

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LVIII
Kraków
GRUDZIEŃ
(12) 2006
619

Bóg ukryty w literaturze polskiej

Fiut, Frye, Januskiewicz, Ligęza,
Masłowski, Tischner

Dwugłos o Emmanuelu Lévinasie

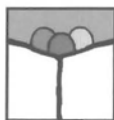
Magiczne spotkania

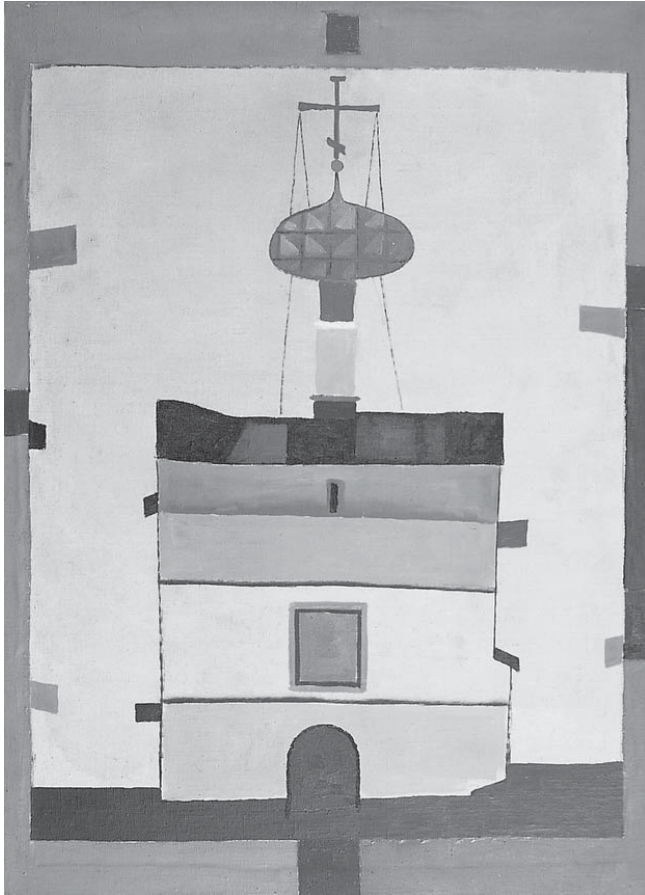


www.miesiecznik.znak.com.pl

ISSN 0044-488X
INDEKS 383716
Cena 18 zł
(VAT 0%)

Zrealizowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego





Jerzy Nowosielski

Cerkiewka, 1961

olej na płótnie

Ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie

Bóg ukryty w literaturze polskiej

GRUDZIEŃ 2006 (619)

4. Od redakcji

DIAGNOZY

5. *Jakub Pstrąg*
„Ja panu nie przeszkadzałem” – czyli o języku polityków

TEMAT MIESIĄCA

DEFINICJE

11. *Michał Mastowski*
Literatura a religia
17. *Aleksander Fiut*
Pejzaż z katastrofą w tle
34. *Wojciech Ligęza*
Bezimienny, niewidzialny, milczący.
O kilku wizerunkach Boga w polskiej poezji współczesnej
48. *Michał Januszkiewicz*
Tadeusz Różewicz – poeta „słabej” wiary
59. *Lukasz Tischner*
Gombrowicz na Golgocie
76. *Northrop Frye*
Biblia Blake’a
tłum. Magda Heydel
97. **Inspiracje**

TEMATY I REFLEKSJE

DWUGŁOS O LÉVINASIE

98. *Barbara Skarga*
Lévinas i Grecy

-
107. *Tadeusz Gadacz*
Fenomenologia życia Emmanuela Lévinasa
117. *Andrzej Paszewski*
Spór o ewolucję. Problem relacji wiara-nauka

WOŁANIE O SENS

129. *Jerzy Surdykowski*
Pycha
- MIEJSCA I OSOBY DRAMATU**
137. *Dorota Zańko*
Morawy
- O RÓŻNYCH GODZINACH**

142. *Halina Bortnowska*
*** * ***

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

151. *Lukasz Tischner*
Zbawienie jako utrata
158. *Anna Głąb*
Powolał go Pan na bunt...
163. *Ewa Rzanna*
W poszukiwaniu doskonałego smaku
169. *Damian Leszczyński*
Wokół teorii państwa
176. *Alicja Baluch*
Niedojrzałość dla wszystkich?
- SPOŁECZEŃSTWO NIEOBOJĘTNYCH**
180. *Tomasz Ponikło*
Effatha
188. **REKOMENDACJE**
193. **ROK 1984**

Od redakcji

Jaki obraz Boga wyłania się z kart współczesnej literatury polskiej? Czy tematyka religijna jest dla polskich pisarzy ciągle ważna? Takie pytania postawiliśmy naszym Autorom. Okazało się, że bardzo trudno o systematyczny przegląd możliwych wizerunków Boga – trzeba więc zdać się na szkicowość i arbitralny wybór. Ale to przybliżenie pokazało, że bodaj najciekawsze teksty mówią o Bogu ukrytym, o paradoksach wiary i niepewności.

To jeden z powodów, dla których zostali wyróżnieni w numerze Tadeusz Różewicz i Witold Gombrowicz. Osobne artykuły pokazują ich jako patronów religijnego wątpienia i ateizmu. Bo najwyraźniej współcześni pisarze polscy – nawet ci żarliwie religijni – tworzą w cieniu tych wielkich mistrzów podejrzeń.

Pokazuje to w swoim wnikliwym szkicu o współczesnej polskiej prozie Aleksander Fiut. Zarazem ubolewa on nad wtórnością i łatwizną religijnych prowokacji, postulując, by polscy prozaicy porzucili stereotyp i odważyli się skonfrontować z miazgą rzeczywistości, która skrywa nie tylko re-sentymenty, ale i autentyczne pragnienia religijne. Wojciech Ligęza z kolei kreśli imponującą panoramę polskiej poezji XX wieku, by dowieść, że najsilniej obecny w niej jest Bóg bezimienny, niewidzialny i milczący. Bóg przyzywany jednak przez niespokojne serce. Ważnym kontekstem dla rozważań o Bogu ukrytym w literaturze polskiej jest wspaniały esej Northropa Frye'a o jednym z największych nowożytnych poetów-wizjonerów – Williamie Blake'u.

*Przed zbliżającymi się świętami życzymy Państwu, by
czas Bożego Narodzenia pomógł przybliżyć się do Boga
ukrytego, który jest przecież tak blisko.*



Jakub Pstrąg

„Ja panu nie przeszkadzałem” – czyli o języku polityków

Język polityków, nierzadko pretendujących do najwyższych stanowisk w państwie, dawno już stracił miano *parlamentarnego*, częściej przybierając cechy języka ulicy.

Dyplomata to człowiek, który dwukrotnie się zastanowi,
zanim nic nie powie.

Winston Churchill

Próba opisanego języka polityki musi skończyć się dziś niepowodzeniem. Stosunkowo łatwo można to było zrobić przed rokiem 1989, kiedy to jeden nadawca, partia, posługując się ustalonym od dziesięcioleci wzorem, opisanym później jako *n o w o m o w a*, zwracał się do narodu z jasnym przesłaniem. Pluralizm i wolność słowa połączone z łatwością dostępu do informacji sprawiają, że język polityki XXI wieku (nie tylko w Polsce) stanowi jako zjawisko społeczne ogromne pole badawcze. Dostęp do środków masowego przekazu jest jednym z wyznaczników demokracji. Media stają się również środkiem integrującym społeczeństwo, a także, coraz częściej, warunkiem identyfikacji społecznej. O języku polityki decydują doświadczenia rozmówców, ich wiedza o świecie i o sobie. Posługują się oni tym samym językiem, zazwyczaj mówią na ten sam temat, jednak nie mogą się porozumieć. Dlaczego? Wynika to w pewnej mierze z różnych



odbiorców, jakich projektują dla swoich wypowiedzi. Każdy chce być atrakcyjny, każdy chce przekonać do siebie, każdy zwraca się jednak do innej publiczności. Zdecydowanie łatwiej byłoby opisać język poszczególnych partii czy też konkretnych aktorów sceny politycznej niż przedstawić spójny i jednolity opis omawianego zjawiska w całości. Dlatego właśnie skupię się na języku polityków, a nie polityki.

„My nie chcemy prowadzić żadnych walk, my nie jesteśmy partią wojny”

Każde wystąpienie polityka jest swoistym spektaklem. Aktor pracuje nie tylko na swój wizerunek, ale i na obraz reprezentowanej przez siebie partii. Stąd tak ważne jest przedstawienie siebie w jak najlepszym świetle, przedstawianego programu jako najbardziej odpowiadającego potrzebom wyborców, zaś reprezentowanych wartości jako najbliższych powszechnie uznawanym. Jednak za każdym razem polityk zmuszony jest s t a w i ć c z o ł o swojemu oponentowi z partii opozycyjnej i – jak nas uczą doświadczenia ostatnich tygodni – koalicyjnej. „Stając w szranki” (ale również i „konkury”), zmuszony jest „podnieść rzuconą mu rękawicę”, co nieraz skończyć się może poważnym naruszeniem dóbr osobistych (choćby groźba naruszenia cielesnego w postaci „dostania w papę” od jednego z dzisiejszych ministrów brzmiała całkiem poważnie). Nie przypadkiem metaforyka wojenna pojawia się tu tak często. I chociaż „wojna na górze” na razie toczy się tylko „na polu” języka, to wytoczone „działa” grzmią coraz głośniejsze.

„Knajackie słownictwo”

Ważne jest jednak nie tylko to, o c o się walczy, ale i j a k się walczy. Język polityków, nierzadko pretendujących do najwyższych stanowisk w państwie, dawno już stracił miano p a r l a m e n t a r n e g o, częściej przybierając cechy języka ulicy. Pełne inwektyw i pomówień wypowiedzi słychać w kularach sejmu na każdym kroku. Naciskani przez żadnych sensacji dziennikarzy posłowie nie stronią od



wszelkiego rodzaju argumentów. Schopenhauer w swej *Erystyce* sugerował, że jeśli nie mamy konkretnych zarzutów w stosunku do programu przeciwnika, najlepiej użyć *argumentum ad personam*. To zawsze zadziała. „Durny zacierzwiony doktryner”, „palant” i „ćwok” to tylko niektóre epitety, jakimi posługują się posłowie. Proszę sobie teraz wyobrazić polityka broniącego się przed tym zarzutem: „Nie jestem ćwokiem!”. Świat przeciwników politycznych pełen jest „rzekomych powiązań”, „tak zwanych zwolenników” i uczestników „układu”. Aluzje, pytania i przypuszczenia stanowią doskonały oręż w walce politycznej. Oręż, przed którym bronić się jest bardzo trudno lub nawet jest to niemożliwe. Wszelkiego rodzaju presupozycje przypisują odbiorcy takiego komunikatu oczywistą prawdziwość wypowiedzianych słów: „Przed jakim trybunałem powinien stanąć pan X za nielegalny handel bronią?” W tak postawionym pytaniu nie podlega negacji to, czy pan X bronią handlował; fakt ten według przemawiającej jest bezsporny. Zastanawiać się jedynie można nad rodzajem sądu, przed jakim stanie winowajca. Zdania nacechowane emocjonalnie trudno analizować w kategoriach prawdy i fałszu. Ich prawdziwości nie można zaprzeczyć ani potwierdzić. Zamaskowane formy agresji, takie jak plotki i podejrzenia, wyrządzają o wiele więcej szkody, jako że źródeł ich trudno się doszukać, zatem nie ma się również jak bronić. Świat nadawcy staje się w ten sposób światem odbiorcy. A o to w polityce przecież chodzi. Obyczaj językowy ulega stopniowej wulgaryzacji. Wraz z końcem monopolu władzy publicznej w przeszłość odeszły też sztywne kanony i rytuały komunikacyjne polityków. Uważa się, że wulgaryzacja języka jest wynikiem frustracji społecznych oraz wyrazem niezgody na język wzniosłych ideałów stojących w sprzeczności z praktyką życia codziennego. Jednakże nasilające się zepsucie obyczajów, nie tylko językowych, może mieć i z pewnością ma negatywny wpływ na odbiór i interpretację rzeczywistości nie tylko przez młodych ludzi, o czym boleśnie świadczą mogą wydarzenia ostatnich dni.

„Da pani powiedzieć...”

Innym niepokojącym zjawiskiem jest forma, jaką przybierają dyskusje polityków podczas debat prowadzonych w radio i telewizji.



Prawdziwym odbiorcą ich wypowiedzi nie są dyskutanci zaproszeni do studia, ale słuchacze i telewizyjni. Celem każdej dyskusji winno być rozwiązanie kwestii spornej, na przykład szukanie rozwiązania istotnych dla państwa problemów. Tymczasem dla polityków każde z publicznych wystąpień jest szansą na autokreację i autoprezentację. Goście zaproszeni do studia przestają być ważni. Ważne jest natomiast, by jak najdłużej pozostawać przy głosie. Zamiast dyskusji racjonalnej stajemy się świadkami dyskusji retorycznej, której głównym celem jest zdobycie przewagi nad rozmówcami. Wszelkimi środkami. Coraz częściej, co obserwować można w debatach telewizyjnych, również środkami niewerbalnymi. Odbieranie głosu rozmówcy przybiera coraz częściej formę odbierania *fizycznego*. Ręce służą już nie tylko do obrazowania wypowiedzi, ale także do powstrzymywania interlokutora. Twarz rozgorączkowanego polityka wyraża więcej niż słowa. Zaciśnięte zęby, rozpalone oczy, napięcie wszystkich mięśni – to nierzadkie obrazki, szczególnie w programach, do których zapraszanych jest tylko dwóch mających zmierzyć się ze sobą gości. „Ja panu nie przeszkadzałem, pozwoli pan, że najpierw ja skończę” – to najczęściej powtarzane zdania przez rozmówców. Niestety przestały one już cokolwiek znaczyć. Nie bez winy są również prowadzący program dziennikarze. „Widzę, że pani redaktor jeszcze z szoku nie wyszła” – kwituje rozmowę wicepremier. Zazwyczaj jedyną konkluzją, którą można wysnuć z pokrzykiwań jednych na drugich, jest ta, że redaktor prowadzący faworyzuje rozmówców – odbierając głos aktualnie się wypowiadającemu i oddając go oponentowi.

„Megakreacja wydarzeń fałszywie relacjonowana przez media”

Tożsamość partnerów komunikacji nie jest dana z góry, jest niejako konstruowana w czasie trwania aktu komunikacji. Na początku przekazu kreuje się więc świat pożądaný przez nadawcę, nadaje się rzeczywistości takie cechy, jakie pozwolą później na łatwe dopasowanie jej do własnego sposobu widzenia świata. Wiedza staje się władzą. Dzięki niej polityk informujący o kolejnych sensacyjnych wydarzeniach



w ławach opozycyjnych zawłaszcza w pewien sposób przestrzeń społeczną, kontroluje ją, dzieląc zarazem społeczeństwo. Tak przedstawiony świat jest bardzo przejrzysty, z wyraźnym podziałem na nas i na nich. Opozycja MY („społeczeństwo”, „naród”, „obywatele”) – ONI („lumpenliberałowie”, „proeuropejczycy”, „postkomuniści”) tworzy czarno-biały obraz rzeczywistości, którą z łatwością przyjmą wyborcy. Zamiast dokonywać porównań i szukać prób porozumienia coraz silniej dokonuje się dychotomizacji i konfliktowania opinii publicznej. Podstawą podziału są wyznawane wartości. Lewica i prawica nie są już określeniami na wyznawane poglądy polityczne, ale etykietami wartościującymi. Ocena przestaje mieć charakter merytoryczny, górę bowiem biorą emocje. Zwolennicy koalicji rządzącej oburzeni są, że „całe to towarzystwo pluje na rząd”, tymczasem jej przeciwnicy nie obawiają się oskarżyć koalicji, że „ohydnie kieruje krajem”. Kolejne argumenty każdej ze stron spotykają się ze stanowczym „nie!”, co zamyka drogę do dalszej komunikacji. Zdanie przeciwne jest lekceważone, „jedynie, tylko i wyłącznie” nasze pomysły są godne uwagi. Brak empatii i synergii prowadzi do seansów nienawiści. O „polityczny bolszewizm i chuligaństwo polityczne” oskarżają się nawzajem wszystkie strony konfliktu. Jedni „plotą bzdury”, drudzy to „bezcelni kłamcy”. I również w tym przypadku winą za przedstawiany obraz świata obarcza się nie tylko samych polityków, ale i media relacjonujące wydarzenia. Dziennikarze oskarżani o „lincz medialny” stają się już nie czwartą, ale pierwszą władzą. To od nich zależy, co i w jaki sposób zostanie przedstawione. Kto zostanie zaproszony do studia i komu zostanie przydzielony tak cenny czas antenowy. Może właśnie dlatego kwestia agentów wśród dziennikarzy jest ostatnio tak często podnoszona.

„Nie mówmy, kto, mówmy, że partie”

Jasnemu podziałowi na faworyzowanych s w o i c h i dyskryminowanych o b c y c h towarzyszy często niejasność i nieprecyzyjność języka. Niektórym mglistość pojęć pozwala lepiej funkcjonować, zmienność treści słów i celowa niejasność mogą być jednym ze sposobów manipulacji językowej. Podobnie jak to było w przypadku nowomowy, nadaje się niektórym pojęciom nowe, nie do końca spre-



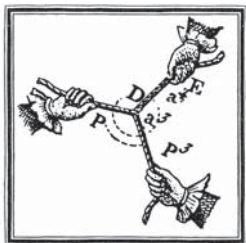
cyzowane znaczenia. Nie podaje się konkretnych zarzutów ani nazwisk. Wszystko okryte jest mgłą tajemnicy, „szara sieć” i „układ” stały się już niemal przysłowiowe. Z takim przeciwnikiem trudno się walczy, ale tworzenie i podtrzymywanie ciągłej atmosfery zagrożenia sprzyja utrzymaniu władzy i poparciowi dla nie zawsze popularnych reform. „Mamy do czynienia z potężną prowokacją polityczną określonych sił”. Kto stoi za tymi „siłami”? Kto im przewodzi? Na te pytania nie znajdziemy odpowiedzi, ale kolejne działania, których szczegółów nie można przedstawić z uwagi na tajemnicę państwową bądź dobro śledztwa, pomogą pokonać przeciwnika.

„Polityczna gra” i „polityczne spory” wywołują obecnie negatywne skojarzenia. Określenie „elity polityczne” to już niemal oksymoron. Język polityki przestał być językiem dyplomacji i, niestety, coraz silniej oddziałuje na język, jakim posługujemy się na co dzień, czyniąc debatę publiczną coraz bardziej zbrutalizowaną, a tym samym zniechęcając większość do angażowania się w sprawy publiczne. Szczególnie widoczne jest to podczas wyborów samorządowych. Już dziś wiadać, że oprócz wielkich miast, gdzie wybory mają charakter jak najbardziej polityczny, samorządowcy spoza Krakowa czy Warszawy łączą się w Stowarzyszenia na Rzecz Poprawy Życia, Forum Samorządowe, Porozumienie dla..., Przymierze Społeczne czy Inicjatywę Obywatelską. Jak się wydaje, szyld partii politycznej może więcej zaszkodzić, niż przynieść pożytku kandydatom na radnych. Wielka polityka i spory na górze ustępują rzeczowej dyskusji, pełnej rytuałów i etykiety językowej. Aż do pierwszej sesji rady miejskiej, kiedy to członkowie Stowarzyszenia za żadne skarby nie będą chcieli wyjść z inicjatywą porozumienia na rzecz przymierza z członkami Forum.

Wszystkie przytoczenia pochodzą z nagrań wypowiedzi polityków prezentowanych w telewizji publicznej oraz w stacjach prywatnych.

JAKUB PSTRĄG, ur. 1978, nauczyciel krakowskiego liceum, doktorant Wydziału Polonistyki UJ, autor pracy pt.: *Verbalne i niewerbalne*.

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



Aleksander Fiut

Pejzaż z katastrofą w tle

Czy złobienie sobie przez niektórych pisarzy, prawdziwie wyczulonych na problematykę religijną, własnych korytarzy, które daleko wyprowadzają nie tylko poza katolicką ortodoksję, ale też poza chrześcijaństwo, jest pośrednim symptomem tyleż ukrytego do tej pory kryzysu katolicyzmu w Polsce, co jedną z pierwszych zapowiedzi procesu dechrystianizacji, który ogarnął większość krajów Europy Zachodniej?

Jaki pejzaż naszej religijności kreśli proza ostatnich lat? Pytanie tym bardziej zasadne, że po odzyskaniu przez Polskę niepodległości pisanie o tej problematyce w sposób krytyczny nie skazuje pisarza, któremu takie sprawy naprawdę leżą na sercu, na pośrednie posądzenie, że – świadomie bądź nie – bierze udział w antykościelnej nagonce reżimu komunistycznego. Z drugiej strony, wspomniana sfera życia społecznego przestała być tabu także dla tych, którzy manifestują niechętny bądź wrogi stosunek do Kościoła, co nie znaczy, że muszą koniecznie zajmować ściśle określone stanowisko światopoglądowe. Wreszcie – trzeba sobie zdać sprawę z tego, że symboliczny Mur Berliński był murem więzienia politycznej podległości



i jedynie słusznej ideologii, ale równocześnie szczerze izolował, także wierzących, od wielu niebezpiecznych wpływów kultury Zachodu. W tej mierze występował czasami cichy sojusz czy przynajmniej zbieżność interesów partii i Kościoła, na przykład oficjalnie głoszona i utrzymywana surowość obyczajowa, a zwłaszcza restrykcje w sprawach dotyczących seksu, były na rękę i jednej, i drugiej stronie. A zatem symboliczne zburzenie Muru stanowiło nie tylko akt przywrócenia wolności, nade wszystko wolności wyboru, ale również otwarcie na mało dotychczas znany świat postnowoczesny, ze wszystkimi jego pozytywami i negatywami dobrodziejstwami i pokusami. Jest to niewątpliwie wyzwanie, któremu muszą sprostać zarówno wierni, jak i kler. Przypominam o tych znanych powszechnie faktach, by podkreślić, że moje uwagi nie mają charakteru wyczerpującego studium – to wymagałoby bardziej szczegółowych badań – lecz są jedynie próbą wskazania na zjawiska najbardziej symptomatyczne.

W jaki zatem sposób postrzegają cały ten proces pisarze przełomu XX i XXI wieku? W *Opowieściach galicyjskich* Stasiuka były pracownik PGR-u z sentymentem i nostalgią wspomina czasy, gdy kradzież była powszechnie aprobowaną formą bytowania. Wedle zasady: skoro wszystko, co państwowe, jest „nasze”, to w istocie niczyje; a jeśli państwo, wbrew hałaśliwej propagandzie, nie zapewnia obywatelowi elementarnych środków do życia, jest on zwolniony

Proces gospodarczej transformacji rodzi nowe potrzeby i nowy kult – kult rzeczy.

z poczucia moralnej i prawnej odpowiedzialności za dobro powszechne. Gdzie w tym wszystkim miejsce na religię? Spełniała ona nade wszystko rolę zbiorowej psychoterapii, która gwarantowała poczucie wewnętrznego spokoju i etycznego komfortu. Udział w rytuale niedzielnej mszy św. stał się formą samooczyszczenia, bowiem można się wówczas

obmyć z przewin, by ponownie zanurzyć się w rzeczywistości, w której kategorii cnoty i grzechu były nieprzejrzyste, przenikały się nawzajem, zupełnie tak jak ciemność i światło przed pierwszym dniem stworzenia (OG 11)¹.

obmyć z przewin, by ponownie zanurzyć się w rzeczywistości, w której kategorii cnoty i grzechu były nieprzejrzyste, przenikały się nawzajem, zupełnie tak jak ciemność i światło przed pierwszym dniem stworzenia (OG 11)¹.

¹ Cytaty z utworów prozatorskich przytaczane są według następujących skrótów: Andrzej Stasiuk, *Opowieści galicyjskie*, Kraków 1995 – OG; Edward Redliński, *Transformacje, czyli jak gołonka z hamburgerem tańcowała (reportaż optymistyczny)*, Warszawa 2002 – T; Sławomir Shuty Zwał, Warszawa 2004 – Z; Wojciech Kuczok, *Gnój* – Warszawa 2003 – G; Olga Tokarczuk, *Dom dzienny, dom nocny*, Wałbrzych 1998 – DDDN;



Proces gospodarczej transformacji rodzi tymczasem nowe potrzeby i nowy kult – kult rzeczy. Nawet na zapadłej prowincji, gdzie w Beskidzie Niskim, wśród ludzi całkowicie wykorzenionych i prawami rynku pozbawionych nieraz elementarnych środków do życia, przywiezione z Zachodu przedmioty konsumpcji budzą pełen zabo-
 bonnej czci podziw, a wypełniona kolorowymi proszkami do prania
 oraz kosmetykami witryna kiosku zmienia się w swego rodzaju „man-
 dale”. Kolory są ważne, skoro

biały – *Similac Isomil* – to czystość, radość, niewinność i wieczna chwała, to barwy szat Chrystusa na górze Tabor, to bisiór ze świątyni Salomona. Niebieski – *Blue Ocean Deodorant* – to kolor Matki Boskiej, firmamentu, i tak jak biel
 znaczy nieskazitelność. Czerwień – *Fort Moka Desert* – to kolor Ducha Święte-
 go, który wznieca ogień miłości i zjawia się w postaci ognistych języków, to
 także kolor Męki Pańskiej, krzyża i tych wszystkich, którzy drogą wiary szli aż
 do przelania krwi (OG 14).

Celowe bluźnierstwo? Prowokacja? Nie do końca, skoro symbo-
 liczne znaczenia barw mało dla kogo z wierzących i niewierzących
 są naprawdę czytelne, zaś zabieg desakralizacji pośrednio wyraża
 nostalgię za przeszłością, w której to, co święte, było wyraźnie od-
 graniczone od tego, co świeckie.

Także portretowany przez pisarzy kler, zepsuty przez gwałtowną
 chęć posiadania, składa hołd Złotemu Cielcowi kapitalizmu, sama
 religia zaś zdaje się zajmować miejsce komunistycznej ideologii, za-
 właszczając przestrzeń społeczną oraz stając się jeszcze jedną formą
 propagandy. Dotyczy to nawet najwybitniejszych postaci polskiego
 Kościoła, Prymasa i Papieża, którzy zamieniają się w totemy naro-
 dowego samouwielenia. Na przykład w *Transformejszen* Redliń-
 skiego przedsiębiorczy proboszcz buduje kościół jako przeciwwagę
 siedziby McDonalda oraz zamienia parafię w dobrze prosperujące,
 przynoszące zysk przedsiębiorstwo, które nie tylko pobiera zwycza-
 jowe opłaty za chrzty, śluby i pogrzeby, ale ma też w planach wpro-
 wadzenie płatnych spowiedzi i komunii. Tenże kapłan wygłasza po-

Mariusz Sieniewicz, *Czwarte niebo*, Warszawa 2003 – CZN; Dorota Masłowska, *Wojna
 polsko-ruska pod flagą białą-czerwoną*, Warszawa 2004 – WPR; też: *Paw Królowej*, War-
 szawa 2005 – PK; Zbigniew Mentzel, *Wszystkie języki świata*, Kraków 2005 - WJS; Stefan
 Chwin, *Złoty pelikan*, Gdańsk b.r.w. – ZP; Jerzy Sosnowski, *Ach*, Kraków 2005 – A.



chwałę żebractwa, uznając jego „odnowienie” za „wielki moralny sukces Trzeciej Rzeczypospolitej” oraz twierdząc, że „ci co żebrzą, są w pewnym sensie misjonarzami. Misjonarzami – współczucia. Uwrażliwiają obcych, nieznanym ludzi na nieszczęście, niedolę, los, duszę... drugiego człowieka” (T 282). W tej samej powieści ksiądz kanonik wynajmuje lokal kościelny – umiejscowiony nie przypadkiem na skrzyżowaniu z „aleją Papieża Tysiąclecia” (T 242) – na bar, sugerując, że jego otwarciu winna towarzyszyć msza i biskupie błogosławieństwo, co nie przeszkadza mu później sprzedać ten sam lokal (najwyraźniej wbrew interesom miejscowego handlu) potężnej zagranicznej korporacji.

Główny bohater *Transformejszen* określa się ponadto, „jak większość rodaków”, jako „wierzący, ale nie całkiem”, i „jak większość rodaków, odkłada »zajęcie się tymi sprawami« na starość” (T 245). Podobnie w *Zwale* Shutego: mieszkańcy bloku spieszą na jedną z pierwszych mszy świętych, „żeby odbębnić moralny obowiązek wobec kwilącego sumienia i mieć na resztę dnia spokój” (Z 127). Kuczok przedstawia natomiast uroczystość Pierwszej Komunii jako święto rodzinne, w którym liczą się wyłącznie prezenty, nikt zaś nie zadaje sobie trudu, aby wyjaśnić dziecku istotę sakramentu i wagę tego doświadczenia. Prymitywny ojciec, który za jedyny środek wychowawczy uznaje bicie, podaje synowi w czasie mszy dłoń na znak pokoju, a po powrocie do domu „wymierza mu karę zaległą, żeby miał dobry apetyt” (G 156). W *Tartaku* Odiji *quasi*-metafizycznych doznań dostarcza już jedynie zażyte LSD. W *Domu dziennym, domu nocnym* Tokarczuk opowiada apokryficzne dzieje świętej Kummeris z Schonau, ukrzyżowanej jak Chrystus. Ale to właśnie jej pełen cudów żywot spisany przez mnicha, który wzywał pomocy „mieszkańcego w niej Ducha Świętego” (DDD 54), wywiódł skrybę na cielesne pokuszenie. U Sieniewicza – w *Czwartym niebie* – przedstawiciel zachodniej firmy przyjmuje postać demoniczną wzorowaną na Wolandzie z *Mistrza i Małgorzaty* Bułhakowa, zaś bohater tej powieści dzieli się takimi oto wątpliwościami:

Bóg-Honor-Ojczyzna, Wiara-Patriotyzm-Rodzina, Tradycja-Katolicyzm-Historia. Środki zastępcze na niezaradność? strach? słabość? zagubienie? A mo-



że idealizm dziecka w piaskownicy, które wyczarowuje pod oknami rodzinnego domu utopijne światy? (CZN 127).

W *Pawiu Królowej* Masłowskiej śmierć Jana Pawła II pozostaje niezauważona: „siedzą koleś i laski całymi dniami, gołą się tam, współżyją, wartości żadnych (...) co dla nich, że umarł Papież”. Masłowska i zdumiewająca swą spontanicznością reakcja na odejście Jana Pawła II natychmiast potraktowana zostaje wyłącznie jako przynoszący zyski fakt medialny oraz wykorzystana w formie odmiennej strategii programowej:

bo oto są społeczne zapotrzebowania, ludzie nie chcą już dłużej zła, fekaliiów, seksu z psami, małżeństw księży z księżmi (...) ludzie chcą teraz jakichś tam wartości, tradycyjnych takich, dobro, zło, ojczyzna, nienawiść (PK 128).

W cytowanych powieściach Kościół ulega wpływom wolnego rynku, zaś wiara rodaków okazuje się albo powierzchowna i słaba, sprowadzona do mechanicznego powtarzania zbiorowych, skostniałych i pustych rytuałów, albo pozorna, nieostra w swej treści dogmatycznej i bez większego znaczenia dla praktyki życiowej. Nawet pamiętne słowa Jana Pawła II stają się formą obiegową potocznego języka. Stąd we *Wszystkich językach świata* Zbigniewa Mentzla pojawia się następująca fraza:

Zanim Duch zstąpił i odnowił oblicze ziemi – tej ziemi – zanim stracili władzę komuniści, zanim runęły mury i rozpadło się imperium, w podziemiu Dworca Centralnego czynny był jeden sklep spożywczy i dwa kioski z gazetami (WJŚ 140).

To zdanie brzmi wszak dosyć neutralnie na tle szyderczego i groteskowego kontekstu, w jakim gdzie indziej występuje topika sakralna. Palmę pierwszeństwa dźwierży bez wątpienia Shuty. *Zwał* pełen jest parodii modlitw, prześmiewczych oraz złośliwych trawestacji litanii i pieśni religijnych czy sformułowań w rodzaju: „Adrenalina nie wytryśnie spod laski Mojżesza” (Z 67), „przypowieść o dobrym pracowniku” (Z 71), „MCjeZUS” (Z 78), „Zaprawdę, powiadam wam, każdy chce być niestosownym urzędnikiem” (Z 136). *Produkt polski* nie tylko szydzi z postaw polskiego kleru, ale roi się od prymitywnych, trywialnych kolaży i wyklejanek, eksploatujących wizerunki



święte w sposób, który tyleż godzi w uczucia religijne większości Polaków, ile staje się świadectwem braku elementarnego smaku.

W trochę mniej bezceremonialny sposób poczyną sobie Masłowska, w której pisarstwie spostrzec można pewną ewolucję. Narrator *Wojny polsko-ruskiej*, były ministrant, wyznaje w pewnej chwili, że jego podstawowe poglądy zawierają „respekt dla człowieka, szacunek ramię przy ramieniu, ponieważ nie jest to jego wina, że się w ten sposób, w tej formie urodził”. I dodaje:

Co jak co, ale w dawniejszych czasach miałem silne odczucia rodzaju religijnego, sakralnego. I to we mnie zostało, to we mnie jeszcze na dzień dzisiejszy tkwi, to uczucie żywione dla Matki Boskiej Fatimskiej, do samego Boga zresztą też (WPR 17).

Równoległe z profanizacją sfery sakralnej związanej z tradycją katolicką daje się zaobserwować przesuwanie się wrażliwości religijnej poza obręb instytucjonalnego Kościoła.

W *Pawiu królowej* brak nawet tak ułomnej formy szacunku dla tradycji katolickiej. Już na samym początku powieści padają słowa: „Nikt nie jest piękny, ale święta Pitz Patrizia jest Duchem Świętym, ma w mej głowie ołtarze, na których stoi koło Jezusa z zasłoniętą workiem twarzą” (PK 5). Jak gdyby autorka chciała powiedzieć, że skoro kaleką i chaotyczną rzeczywistość, którą pozbawiono głębszego sensu,

daje się wysłowić jedynie w pokracznej mowie, podpierającej się kulawym rymem parodii hip-hopu, to również sfera sakralna ulec musi nieuchronnemu strywalizowaniu i deformacji.

Równoległe z profanizacją sfery sakralnej związanej z tradycją katolicką daje się zaobserwować przesuwanie się wrażliwości religijnej poza obręb instytucjonalnego Kościoła. W *Opowieściach galicyjskich* symbolicznego wymiaru nabiera scena końcowej mszy św., odprawianej za duszę obecnego podczas tego nabożeństwa... upiora, który przywędrował na karty opowiadań Stasiuka zapewne wprost z *Ballad i romansów*. Całą tę piękną scenę przenika światło, które tyleż jest światłem słonecznym, co oznaką?, świadectwem? obecności transcendencji oraz pośmiertnej transmutacji ciała:

wszyscy na mgnienie stali się przejrzysti jak aniołowie albo jak własne najskrytsze sny, których nigdy nie pamiętali, budząc się o wszystkich tych świtach, jakie



były im pisane, na moment blask skruszył, spopielił ich kości, rozpylił ciała, by zapomniały o swoich imionach i kształtach, o swoim bólu i ciężarze i o czasie, który gnieździ się w żyłach i podobny jest do gorącego piasku albo ołowiu, i nigdy, ale to nigdy, nie pozwala zaznać spoczynku (OG 96).

Ale ta *quasi*-epifania gaśnie tak szybko jak blask zachodzącego słońca. Jak jest u innych autorów?

Najambitniejsze próby zmierzenia się z problematyką religijno-moralną podejmują ostatnio, moim zdaniem, książki Stefana Chwina i Jerzego Sosnowskiego. *Krótką historię pewnego żartu* zamykają retoryczne pytania: jak Bóg mógł patrzeć na niebывale zbrodnie, które popełniły systemy totalitarne? Kto naprawdę jest autorem okrutnych żartów historii, która szczególnie w XX wieku tak dramatycznie wikała losy pojedynczych ludzi – jednych skazując na śmierć lub obozy, innych na los wygnańców? W *Złotym pelikanie* pisarz tworzy uwspółcześnioną wersję *Legandy o świętym Aleksym*, ale odwraca czy kwestionuje katechizmowe równania: grzech-pokuta-odkupienie. Stając się nieumyślnym sprawcą próby samobójstwa, główny bohater powieści, Jakub, dręczony wyrzutami sumienia, szuka oparcia u duchownych. Jednakże jeden z księży, trochę podobny do ks. Józefa Tischnera, uświadamia mu, że obarczanie się wymagowaną winą jest w istocie ukrytym i wadliwym sposobem na wzbudzenie w sobie nieodczuwanej wiary, w myśl zasady: „jest grzech, to jest i Bóg, i dusza” (ZP 80). Drugi, „nowoczesny”, modnie ubrany i jeżdżący „szybkim fordem”, stara się zamazać granicę pomiędzy religijnym rytuałem a artystycznym happeningiem oraz ukryć tragiczny wymiar chrześcijaństwa, dlatego „Krucyfiks z figurą okrwawionego Syna Człowieczego, dzieło średniowiecznych mistrzów z Padwy, zawieszal w prezbiterium tylko na czas sprawowania liturgii” (ZP 90-91). Udziela wprawdzie Jakubowi rozgrzeszenia, ale ono nie przynosi bohaterowi wewnętrznego spokoju, bowiem „Dusza moralna została uzdrowiona”, ale „druga dusza – tajemnicze siedlisko uczuć i snów – szukała ocalenia jak dawniej” (ZP 95). Trzeci, w którego portrecie łatwo dostrzec połączenie rysów ks. prałata Jankowskiego i ojca Rydzyka, głosi z żarliwością przykazanie miłości, obdarowując wielu wiernych, zwłaszcza ludzi starych, samotnych i zagubionych, poczuciem bezpieczeństwa, ale pozostaje równocześnie w jaskrawej niezgodzie z literą Ewangelii, ciska bowiem gromy



w „Żydów i masonów”. Stąd w Jakubie rodzi się podejrzenie, że żarliwa miłość nie może istnieć bez nienawiści.

W tej powieści nawet bezdomna, która wydaje się kandydatką na świętą, nie chce zbawienia, „co na cudzej śmierci niewinnej stoi” (ZP 193). Jedyną odkupieńczą moc okazuje się mieć, dość paradoksalnie, podarowanie przez Jakuba „monety o dość wysokim nominale” (ZP 21) zrozpaczonej kobiecie, dla której ciężar egzystencji wydaje się już nie do udźwignięcia i która szuka ucieczki od rzeczywistości w śmierć lub narkotyczny trans. Gest wyrastający nie tyle nawet ze współczucia, ile z potrzeby zmniejszenia, choćby minimalnie, ogólnego bilansu nieszczęścia na ziemi, posiada dla autora decydujące znaczenie: bo właśnie ta drobna moneta ostatecznie przeważa szalę na pośmiertnej wadze dobrych i złych uczynków. W końcu główny bohater konstatuje, że

Większość zła (...) jakie wyrządzamy innym, pozostaje na zawsze niespłaconą, bo rzadko mamy okazję spłacić długi tym, których kiedyś skrzywdziliśmy. Życie, jak opowieść, którą ktoś pisze chińskim tuszem na jedwabiu, jest nie do poprawienia (ZP 235).

Zatem właściwa Chwinowi absolutyzacja cierpienia, które pozostaje bezbronne, krzyczące o sens w obliczu milczącego nieba i obojętnej ziemi, kwestionuje w istocie zbawcze znaczenie Ofiary i łaski. Nie przypadkiem zamykająca powieść przedśmiertna wędrówka duszy oderwanej od ciała przypomina sen, a wizja Sądu Ostatecznego bardziej przywodzi na myśl scenę filmową niż obrazy spełniającej się Apokalipsy.

Wrażliwość na ból wypełniający całe stworzenie prowadzi także pióro Jerzego Sosnowskiego w jego zbiorze esejów zatytułowanych *Ach*. Namysł pisarza wiedzie kapryśnie dosyć mało przetartymi szlakami, skoro towarzyszą mu tyleż lektury między innymi Dostojewskiego, Bierdiajewa, Brzozowskiego, Wellsa, Tomasza Manna, Millera, Tomáša Halíka, co książki popularyzujące osiągnięcia dzisiejszej fizyki, biologii i nauk medycznych. Jaka wizja świata stąd się wyłania? W istocie swojej manichejska: wydaje się on „spektaklem, pełnym przemocy i cierpienia”, a daje się znieść jedynie dlatego, że jest to „spektakl tylko, na końcu którego rozedrze się zasłona” (A 9).



Jak powiada autor, „Katolicka praktyka duszpasterska dosładza na ogół obraz Boga”, gdy tymczasem jest w Nim, o czym pouczają *Psalmy*, „pogodzenie sprzeczności, które rozsądziłyby osobę człowieka” (A 15). Może bardziej zgodne z istotą Przedwiecznego jest ukazanie Go, jak w kabalistycznej *Sefer ha-Zohar*, na podobieństwo Światła, które zмага się nieustannie z otaczającymi go Ciemnościami? W każdym razie pisarzowi nieobca jest myśl, że nie tylko w katolicyzmie, ale także w innych religijnych tradycjach – w buddyzmie, islamie, judaizmie czy gnozie – przechował się jakiś ułomek wyobrażenia Boga, że i w nich „kryje się cząstka trafności” (A 13).

Podobnie z relacją człowieka z Bogiem. Przekonanie o „nieskalanym sumieniu”, niczym nieograniczonych możliwościach czynienia dobra to, według autora, jedynie „utopia o doniosłej funkcji wychowawczej” (A 20). Jak dla Chwina, tak i dla Sosnowskiego skutki wyborów moralnych opartych na wielorakich zmiennych, nieprzejrzystych do końca okolicznościach, są trudne do przewidzenia. Wprawdzie ostatnią instancją pozostaje sumienie, jednakże wyrzeczenie się samego siebie, pokora i skromność, cały „klasyczny zestaw cnót chrześcijańskiego wychowania”, winno się traktować wyłącznie jako zestaw narzędzi, których można użyć „zarówno do zbudowania, jak i zniszczenia człowieka” (A 21). W ocenie uczynków pozostaje zatem, co bliższe chyba tradycji protestanckiej, całkowite zawierzenie Boskiemu miłosierdziu, czekanie z drżeniem na ostateczny i niedający się nawet wyobrazić wyrok Sędziego.

Wszystko komplikuje „skandal ciała” (A 22). Dawna, szacowna tradycja oddzielała przejrzyście duchowe od cielesnego. Tymczasem, wskutek gwałtownego rozwoju nauk przyrodniczych, tożsamość ludzka staje się coraz bardziej problematyczna i przedstawiana bywa jako wypadkowa wielorakich, skomplikowanych wpływów i czynników. Średniowieczny spór duszy z ciałem nie rozgrywa się już na scenie moralitetu, w obliczu Nieba i Piekła, lecz w cieniu laboratoriów, gdzie bada się reakcje biochemiczne zachodzące w ludzkim organizmie, steruje reakcjami w mózgu czy prowadzi śmiało eksperymenty na genach. Spór ów traci także swoje intelektualne podstawy, bowiem dwudziestowieczna filozofia za zbędne uznaje pojęcie „ja” oraz ogłasza z triumfem „śmierć człowieka”.



Według Sosnowskiego, „podejrzane pogranicze pomiędzy ciałem i duchem cały swój blask i cały mrok ujawnia chyba najpełniej w zjawisku ludzkiej seksualności” (A 25). Ta wszakże albo jest uznana za instrument podtrzymania gatunków, albo trywializowana poprzez pokutujące w życiu społecznym i w kulturze masowej stereotypy, albo poddana rozmaitym tabu czy to w dyskursie katolickim, czy feministycznym. Autor sięga zatem po najstarsze tradycje, w których seks miał jeszcze, później bezpowrotnie zatracony, sens religijny, wyrażając radosną akceptację cielesności i poprzez związek erotyczny łącząc kochanków z całym kosmosem. Sosnowski podobne inspiracje odnajduje nieoczekiwanie w teorii Sołowiowa, zgodnie z którą najbardziej intymne zbliżenie odgrywa zasadniczą rolę w porządku istnienia. Jest to bardzo oryginalne ujęcie, bowiem, zdaniem rosyjskiego filozofa, „Zakochany dostępuje oglądu drugiego człowieka, takiego, jakim widzi go Stwórca. Uczestniczy, jak długo trwa w nim miłosne zauroczenie, w miłości Boga do człowieka, w miłości Boga do świata ludzi”.

Niestety, pisze dalej Sołowiow, ludzie nie potrafią sprostać temu maksymalistycznemu wymaganiu, w codziennym życiu gubią i tracą chwile miłosnej iluminacji, zaś ciągle nienasytzeni szukają jej, jedynie zmieniając partnerów. Dlatego prokreacja jest dla nich wyłącznie „nagrodą pocieszenia, kolejnym losem na loterii, wręczonym potomkom przegranych” (A 103). Jak wyznaje Sosnowski, koncepcja ta fascynuje go z dwóch powodów. „Po pierwsze, ponieważ, nie dosładzając obrazu miłości, zwykle zawodnej i przemijającej, poddaje namysłowi także jej czar, bez którego rozmowa o intymnym związku kobiety i mężczyzny robi się dziwnie jałowa”. Po drugie dlatego, że Sołowiow próbuje odnaleźć „religijne – to znaczy absolutne – uzasadnienie dla miłości w całym jej fizyczno-duchowym splątaniu. W tym, co w niej namiętne (*eros*) i co serdeczne (*agape*)” (A 104).

W jednym ze swoich esejów Sosnowski kreśli przejmujący portret apostaty, który dręczony poczuciem pustki opuszcza kościół podczas mszy świętej, nie czuje już bowiem więzi ze wspólnotą religijną. Jest coraz bardziej niewierzącym, a przecież odczuwa równocześnie „istnienie Boga, który poddaje go niezrozumiałemu doświadczeniu niewiary” (A 166). Zarazem nie chce przystać, traktując to



jako ułatwienie, do nowej wspólnoty – antyklerykałów i wolnomyślicieli, wedle których jego decyzja stanowi jeszcze jeden dowód na tezę, że „nowoczesny, inteligentny człowiek nie może pozostać w Kościele” (A 168). Nie wystarczy mu także religie New Age, które uderzają go swą nijakością i infantylizmem pocieszeń w obliczu grozy egzystencji pogrążonej w nicości, pozbawionej uzasadnienia. Ostatecznie ów apostata odnajduje z powrotem drogę do Boga i Kościoła poprzez odczucie bólu istnienia. Wedle zasady: „Boli, więc jednak istnieję. Jestem”. A także poprzez odczucie współczującej Obecności: „M n i e boli, więc J e m u istnieję” (A 187). Przy czym doświadczenie ostatecznej samotności skłania do traktowania paragrafów prawa kanonicznego „z wybaczącą czułością (która chwilami może przypominać smutną ironię)”, a być może jest to „jeden z najcenniejszych darów, jakie przynosi” (A 191) współwyznawcom.

Samotne, pozbawione wszelkiego oparcia spotkanie z Nicością obnaża ponadto słabość polskiego katolicyzmu.

Samotne, pozbawione wszelkiego oparcia spotkanie z Nicością obnaża ponadto słabość polskiego katolicyzmu. Religia, pojęta jako w znacznym stopniu sformalizowany zbiór symboli i rytuałów, które cementują wspólnotę wierzących, w okresie komunizmu uważana była – przypomina Sosnowski – za „potrzebne wsparcie katolika w pojedynku z nieprzyjaznym mu państwem”. Jednakże już wcześniej, w okresie zaborów, gdy

Europa Zachodnia przechodziła gwałtowną sekularyzację, ten sam rys religii wspierał tutaj już nie tylko pojedynczych ludzi, ale cały naród, zagrożony utratą tożsamości – czemu zawdzięczamy kłopotliwe w czasach wolności utożsamienie „Polak to katolik”.

Jak argumentuje autor:

Kłopot polega na tym, że tak pojęta religia jest tą częścią chrześcijaństwa, które znalazło się w głębokim kryzysie. I to nie tylko z przyczyn zewnętrznych, choć trudno przeczyć, że chrześcijaństwo jest wypierane z przestrzeni publicznej, a jego symbolika profanowana – bywa, że z niewiedzy, ale i z nienawiści.

Skąd wart przemyslenia postulat, by



zobaczyć religię, ową cywilizację chrześcijańską, *christianitas*, jako rygor dzieciństwa, z którego się wyrasta; a sekularyzację jako bolesny, lecz wartościowy mechanizm oczyszczania języka, którym wyraża się wiara, chroniący symbole przed upodobnieniem się do idoli: figurek czczonych, lecz martwych (A 190).

Streszczam tutaj kilka zaledwie tematów z tej znakomitej – niedocenionej, a skłaniającej do podjęcia poważnej debaty książki. Miałbym jej jedynie do zarzucenia to, że choć uparcie krąży wokół problemów, inspiracji i ujęć podejmowanych wcześniej przez Czesława Miłosza, jego nazwisko całkowicie przemilcza. A szkoda, bo konfrontacja z myślą Noblisty pozwoliłaby Sosnowskiemu na większe wyostrenie i sprecyzowanie własnego stanowiska. Może warto przypomnieć, że to właśnie autor *Księdza Seweryna* czy *Traktatu teologicznego* demonstrował, jak ogromny dystans dzieli sformalizowany język teologów od doświadczeń wewnętrznych człowieka wierzącego, który, z jednej strony, poddany zostaje niszczącej presji naukowej wizji świata, z drugiej – najwyraźniej odczuwa niewystarczalność chronienia się w rytuały narodowej religijności. Miłosz także, już dawno temu, postulował potrzebę tworzenia w Polsce prozy, która bez żadnych ułatwień i przemilczeń przedstawiłaby rozterki duchowe przeciętnego polskiego katolika, o których istnieniu wymownie świadczą, nierzadko pełne tajonego cierpienia, listy czytelników do redakcji „Tygodnika Powszechnego”. Zdaniem Miłosza, zasadniczym celem tej prozy winno być zmierzenie się z fundamentalnym dylematem: „Uznać szczególną wartość” naszej nowoczesnej cywilizacji, która dokonała ogromnego, niekwestionowanego postępu w wielu dziedzinach życia, „czy poddać ją prawdzie o naturze człowieka i prawie naturalnym tak, jak pojmuje to magisterium Kościoła?” I, jak przewidywał:

Teologa i filozofa będzie interesowało jakieś zasadnicze albo-albo, natomiast pisarz, przywołując charaktery i sytuacje, będzie musiał wnosić do każdej tezy poprawki podyktowane przez wymykające się normom bogactwo rzeczywistości.

Dlatego owa proza winna sformułować cały szereg fundamentalnych pytań:



Jak być katolikiem? Czy to znaczy, że trzeba przyjąć wszystko, czego Kościół naucza, i że przestaje się nim być, kiedy przyjmuje się, ale nie wszystko? I gdzie jest granica, jeżeli jedno jest dogmatem, inne zaleceniem, jeszcze inne przedmiotem debaty teologów? A może nie jest tak źle ze świecką krainą mroków i da się w niej żyć, przynosząc z sobą światło modlitwy i miłość bliźniego, nie kusząc się o luksus prawowierności i cnoty?²

Niestety, niewielu z tych postulatów sprostała proza ostatnich lat! Zgromadzony w omawianych utworach materiał fabularny i językowy skłania wprawdzie do postawienia tego rodzaju pytań, one jednak same ich nie stawiają. Prozą tą albo steruje łatwy, nie podlegający weryfikacji, stereotyp, mechanicznie powtarzane uprzedzenia, ślepa, nie przebijająca w środkach, negacja. Albo też, uciekając w wyższe rejony ducha, posługuje się ta proza estetycznie wyrefinowaną, literacką parabolą oraz eseistycznym dyskursem. W jednym i drugim przypadku znika z literatury miazga rzeczywistości, splecione dramatycznie i zawężlone ze sobą pojedyncze życiorysy – całe „bogactwo rzeczywistości”, o które upominał się Miłosz. Zawężona perspektywa socjologiczna sprawia, że autorzy ułatwiają sobie zadanie, ekstrapolując, niewątpliwie nasilające się, naganne fenomeny polskiego życia katolickiego. Ich antyklerykalizm jest wszakże płytki oraz pozbawiony intelektualnych podstaw, zaś ateizm czy agnostycyzm sprowadzony do poziomu elementarnych społecznych odruchów. Uderzające, że w takim pejzażu polskiego katolicyzmu brak nawet próby opisu złożonej tkanki, która łączy we wspólnocie parafialnej proboszcza z wiernymi – jak gdyby cały ten temat rzekomo wyczerpywał już serial telewizyjny „Plebania”! Brak w tym pejzażu miejsca dla uczciwych i dobrych duchownych, ludzi żarliwie i głęboko wierzących, środowiska „Znaku”, „Więzi” i „Tygodnika Powszechnego”, młodzieży Jana Pawła II.

Co jest jednakże prawdziwym, ukrytym źródłem niszycielskiej pasji? Czy bezceremonialne ataki na Kościół stanowią wyłącznie świadectwo reakcji na niewątpliwie negatywne zjawiska, które pojawiły się i nasiliły w tej instytucji po 1989? Są demaskowaniem i ośmieszeniem archaicznej wersji katolicyzmu, który pokutuje w znacznej

² Czesław Miłosz, *Życie na wyspach*, Kraków 1997, s. 145.



części społeczeństwa, jakby wbrew reformom *Vaticanum II*? Czy świadomie brutalne i prześmiewcze traktowanie symboliki religijnej wyraża przemożną chęć złamania najbardziej chronionego tabu w kulturze polskiej, czy też jest jedną z dobrze wykalkulowanych form pseudobuntu wobec zastanej rzeczywistości? Stanowi szukanie kozła ofiarnego na ołtarzu własnej bezmyślności i pustki wewnętrznej? Z drugiej strony: Czy złobienie sobie przez niektórych pisarzy, prawdziwie wychulonych na problematykę religijną, własnych korytarzy, które daleko wyprowadzają nie tylko poza katolicką ortodoksję, ale też poza chrześcijaństwo, jest pośrednim symptomem tyleż ukrytego do tej pory kryzysu katolicyzmu w Polsce, co jedną z pierwszych zapowiedzi procesu dechrystianizacji, który ogarnął większość krajów Europy Zachodniej? Jeżeli rzeczywiście daje się ostatnio zaobserwować erozja polskiej religijności, dominacja tego, by „mieć”, nad tym, by prawdziwie „być” – to może warto by zapytać, skąd ta erozja się bierze, jak dalekie zrobiła postępy i czy jest zjawiskiem nieodwracalnym?

Literatura bywa, jak wiadomo, czułym rejestratorem drgnień, które przebiegają pod powierzchnią społecznego życia, pozostają nieraz niedostrzegane czy bagatelizowane, gdy tymczasem mogą stanowić pierwsze zapowiedzi nadchodzącej katastrofy. Z tego punktu widzenia omawiane tutaj pokrótce utwory stanowić mogą wymowny materiał dowodowy dla publikowanych ostatnio, a brzmiących nieraz w tonie alarmistycznym wypowiedzi publicystycznych.

Wystarczy przypomnieć choćby ważny artykuł Szymona Hołowni³, który stawia fundamentalne pytanie: „Czy to, co z taką dumą nazywamy masowym polskim katolicyzmem, to wciąż jeszcze jest wiara czy może – dla coraz większej części z nas – zjawisko kulturowe, element dziedzictwa, pamiątka po babci, mamie i Janie Pawle II?”, dodając: „Okołokatolicka publicystyka (szukanie biskupów agentów, analizy finansów TV Trwam *etc.*) kwitnie zarówno w mediach, jak i u cioci na imieninach, tymczasem – stawiam tezę – zawartość »cukru w cukrze«, wiary w polskich wiernych spada”. Pobożność Polaków okazuje się mocno problematyczna, skoro według Instytutu Sta-

³ Szymon Hołownia, *Kościół w Krainie Czarów*, „Rzeczpospolita” – „Plus-Minus”, 9 września 2006.



tystyki Kościoła tylko 26 proc. wiernych potrafi poprawnie odpowiedzieć na pytanie o naturę Chrystusa, aborcji i eutanazji nie dopuszcza 60 proc. badanych, „z tezą, że seks przed ślubem jest niedozwolony, zgadza się dokładnie 10 proc. młodych ludzi, a niemal jedna trzecia z nich przyznaje, że codziennie choćby przez chwilę się modli”. Publicysta słusznie domaga się rozproszenia pewnych mitów, którymi pocieszają się tyleż niektórzy oligarchowie Kościoła, co sami wierni.

Pierwszym z nich jest rzekomo masowy udział Polaków w nabożeństwach. Tymczasem „ubiegłoroczne liczenie wiernych pokazało, że na obowiązkową mszę od lat facyguje się 45 proc. polskich katolików”, bardziej zresztą z przyzwyczajenia, skoro do komunii przystępuje jedynie 15 proc. katolików. Rzec można, że swoistym załącznikiem do tych danych są przytaczane fragmenty utworów Stasiuka, Sieniewicza, Kuczoka czy Shutego. Podobnie z mitem o „kościółach pełnych młodzieży”. „W badaniach z lat 90. niedzielny udział w mszy świętej deklarowało ponad 20 proc. młodych ludzi”. Zza tych danych statystycznych prześwieca jednakże nie tylko pozorność i powierzchowność życia religijnego w naszym kraju, ale też zjawisko jego dramatycznej polaryzacji. W całej wspólnotce polskiego Kościoła, zauważa Hołownia, „umacniają się marginesy”:

Z jednej strony powoli, lecz systematycznie rośnie i krystalizuje się grupa ludzi zaangażowanych w duszpasterstwa, inicjatywy, zbierających się pod szyldem Pokolenia JP2, albo – coraz częściej – bez wchodzenia w ruchy odkrywających w sobie potrzebę pogłębienia wiary (liczba młodych ludzi określających się jako „głęboko wierzący” wzrosła w ciągu ubiegłej dekady z 6 do 10 proc.). Niestety, chyba szybciej rośnie grupa „katolików kulturowych”, którzy na mszę chodzą raz do roku, a nauczanie Kościoła traktują z równą powagą co powieści historyczne lub *science fiction*.

Czy nie ich właśnie portretują Odija i Masłowska?

Trzecim, szczególnie niebezpiecznym mitem, z którym należy się jak najszybciej rozprawić, jest wyobrażenie Kościoła „jako instytucji nie tyle duchowej, ile przecież także politycznej, biznesowej, budowlanej”. Tego rodzaju zjawisko dobrze ilustrują przerysowane groteskowo sceny z powieści Redlińskiego. Bezpośrednie zaangażowanie się instytucji kościelnych w życie polityczne i gospodarcze jest na ogół



źle postrzegane przez całe społeczeństwo – zarówno ludzi wierzących, jak i niewierzących. Zamienianie wyznania religijnego w rodzaj ideologii po doświadczeniach życia całkowicie zideologizowanego w systemie komunistycznym nie tylko przywołuje negatywne skojarzenia, ale też budzi spontaniczny sprzeciw. Podobnie jest z opowiadaniem się duchownych po określonej stronie sceny politycznej. Jak dalece mariaż kleru z polityką oraz ideologiczna instrumentalizacja religii w połączeniu z powierzchowną wiarą mas ludowych mogą okazać się dla Kościoła destrukcyjne, pokazuje – przypomina Hołownia – przykład Irlandii i Quebecu, które „pięćdziesiąt lat temu były oazami światowego katolicyzmu, a w ciągu dwóch pokoleń Kościół wymarł tam niemal do szczętu”.

Kościół w Polsce, jak pisze publicysta, stoi dziś przed wieloma nowymi wyzwaniem: masową emigracją młodzieży, rozpadem więzi pokoleniowych, które były przez stulecia stałym przekątnikiem wiary, koncentrowaniem się duszpasterstwa prawie wyłącznie na dzieciach i starszym pokoleniu. Zadaje pytanie: „Jak sprawić, by religijność punktowa – wielkie pielgrzymki, spotkania na Lednicy, ruch w sanktuariach – częściej przekładała się na religijność liniową, codzienną?”. I konkluduje:

my – polscy katolicy – naprawdę doszliśmy do punktu, w którym pytając o dalszą drogę, musimy cofnąć się do jej początków. Do prawdy, która – powiedziana głośno – może ściągnąć nam na głowę zarzuty dewotyzmu, braku dyplomacji, niezrozumienia niuansów dzisiejszego świata. Musimy skoncentrować wszystkie swoje siły na tym, by mówić ludziom o Jezusie. Nasz Kościół może być mniejszy. Odchudzony o tych wszystkich, którzy w nowym świecie wybiorą sobie nową drogę. Ale musimy zadbać o to, by dokonując wyboru, zobaczyli wcześniejszy Kościół prawdziwy. Musimy zaprowadzić ich do źródła. I albo tam z nimi pójdziemy, albo nas też nie będzie.

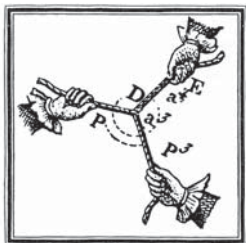
Na tym tle szczególnego znaczenia nabierają, również w dziedzinie literatury – przy wszystkich zastrzeżeniach natury teologicznej, jakie mogą budzić – indywidualne, żarliwe, nie baczące na ryzyko próby dotarcia do tych właśnie źródeł. Takie, jakich przykładu dostarczają książki Chwina i Sosnowskiego. Warto bowiem przypomnieć na koniec słowa ks. Tomáša Halíka:



Wiara w „sprawy ostateczne” jest w pewnym sensie probierzem prawdziwości naszej wiary w Boga w ogóle. Kiedy ograniczymy się do obszaru życia doczesnego, pozostanie nam być może z chrześcijaństwa to, co zostało po oświeceniowej wyprzedaży transcendencji – garstka zasad etycznych i humanitarnej dobroczynności, a w wersji bardziej współczesnej – pewien typ egzystencjalizmu, połączony z poetyckim zmysłem tajemnicy⁴.

ALEKSANDER FIUT, ur. 1945, historyk literatury, krytyk i eseista, prof. dr hab., kierownik Katedry Literatury Polskiej XX wieku UJ. Opublikował m.in.: *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza* (1987), *Być (albo nie być) Środkowoeuropejczykiem* (1999), *W stronę Miłosza* (2003), *Spotkania z Innym* (2006).

⁴ Tomáš Halík, *Dlaczego Sara się śmiała?*, tłum. A. Babuchowski, „Tygodnik Powszechny” 45 (2991), 5 listopada 2006.



Michał Masłowski

Literatura a religia

Interesuje nas tutaj wiara, czyli religia żywa. Tak, ale wtedy zatrzeć się może rozróżnienie między religią instytucjonalnie głoszoną a tzw. religią prywatną, czyli zespołem wierzeń dobranych przez jakąś jednostkę według jej przeżyć lub widzi-mię. Literatura współczesna zbliża się często do tak pojętej religijności, i trzeba to wziąć pod uwagę.

Związki literatury z religią są tak liczne i fundamentalne, że właściwie niemożliwe do ogarnięcia. Czyż Biblia nie znaczy „Pismo”, co jest synonimem literatury? Czyż Syn Człowieczy nie jest nazwany Słowem wcielonym – *Verbum* po łacinie, *Logos* po grecku, a to oznacza albo słowo, albo wręcz „dyskurs”. Czyli w szerokim znaczeniu literaturę. Nasza religia objawia się przede wszystkim przez słowo performatywne, działające, a wszelka twórczość literacka, nawet najbardziej czarna, pesymistyczna – ma swój jawny czy ukryty wymiar religijny,

jak to podkreślał Jan Paweł II w *Listie do artystów*. Tak jest we wszystkich religiach księgi: w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie. Ale także w dużym stopniu i w innych: w hinduizmie, w buddyzmie, w taoizmie, a również i w politeizmie greckim – wszak epepeje Homera kodyfikowały wierzenia epoki, i z nich to czerpali tematy wielcy tragicy złotego wieku Aten. Mimo wagi zagadnienia, Świętymi Księgami nie będziemy się tu jednak zajmować.

Następna trudność: wszelka kultura, zgodnie z aktualnym stanem wiedzy, jest więcej czy mniej jawną



„wielką narracją”, odwołującą się do wierzeń religijnych. Czyli w pewnej mierze temat nasz obejmuje całe kulturoznawstwo. Paul Ricoeur rozróżnia cztery typy mitów: (1) mity początku, (2) historii świętej, (3) eschatologiczne (profetyczne) i (4) heroiczne. Jeśli się zastanowić, obejmuje to całość tematyki egzystencjalnej i kosmologicznej, czyli prawie całą tematykę literacką. Tyle że nie zawsze pojawiają się w niej „przeżycia metafizyczne”, jak powiedziałby Witkacy. Można więc prowizorycznie uznać, że nie tematyka ani nawet motywy biblijne czy zgodność z nauką Kościoła(ów) się liczy, a pragnienie, zrealizowane lub nie, kontaktu z Absolutem. Nie *sacrum* przeciwstawiane *profanum* (rozdzielenie pogańskie, gdyż w momencie śmierci Jezusa zasłona w świątyni została rozdarta), ale żywy kontakt z osobowym Bogiem, pragnienie tego kontaktu bądź przeżywanie jedności świata. Wtedy kryteria formalne są krucho i niepewne. Niemniej taka właśnie postawa jest najbliższa współczesności. Czyż nie rozróżnia się dzisiaj religii jako społecznego zespołu wyobrażeń i technik ciała, instytucjonalnie zorganizowanego, od wiary, czyli indywidualnej, spersonalizowanej ich asymilacji? Interesuje nas tutaj wiara, czyli religia żywa. Tak, ale wtedy zatrzeć się może rozróżnienie między religią instytucjonalnie głoszoną a tzw. religią prywatną, czyli zespołem wierzeń dobranych przez jakąś jednostkę według jej przeżyć lub widzi-mi-się. Literatura współczesna zbliża się

często do tak pojętej religijności, i trzeba to wziąć pod uwagę.

Wreszcie, trzeba też koniecznie pamiętać o pamiętnikach, listach i eseistyce będących świadectwem nawrócenia czy procesu interioryzacji wiary. Ta żyła wydaje się wyjątkowo bogata, i takie właśnie dokumenty czy utwory pomagają najbardziej w nawracaniu „niedowiarków”. Można tu wspomnieć kilka najsłynniejszych nazwisk: kardynała Johna Henry Newmana, Stanisława Brzozowskiego, Simone Weil, Thomasa Mertona, Leszka Kołakowskiego, Emmanuela Lévinasa i wielu innych. Kołakowski podobno, gdy go Czap-ski spytał, czy Bóg istnieje, skrzywił się, położył palec na wargach i szep-cem stwierdził: „Tak, ale nie trzeba o tym mówić”. Wiara wymaga dys-krecji i powściągliwości. Przypom-nijmy sobie, że Żydom nie wolno wymawiać imienia Boga, bo nazywa-nie sugeruje władzę (choć człowiek ma przywilej nazywania świata stworzonego, por. Rdz 2, 19-20).

Biorąc więc prowizorycznie w nawias Święte Księgi, a także literaturę religijną *sensu stricto* (dewo-cyjną, apologetyczną czy ilustracyjną – o tematyce *explicite* religijnej, „do-gmatycznie poprawnej”), zajmijmy się tutaj wyrazami wiary żywej, spersonalizowanej, obecnej u wielkich twórców, choć nie zawsze w sposób jawny. Bo takie właśnie utwory uczestniczą w przemianach świadomości religijnej, czasem ją współ-tworzą, czasem „tylko” kodyfikują, ustanawiając odniesienia wiary, wy-obrazienia, dzięki którym można



uzgodnić przeżywanie (po)nowoczesnej cywilizacji i zachować wiarę. Taką rolę w swoim czasie spełnił Dante przez swą *Boską Komedię*, w pewnym stopniu również Goethe z *Faustem*, a dla Polaków Mickiewicz, zwłaszcza jako autor *Dziadów*.

Zatrzymajmy się chwilę w okresie romantyzmu, gdy wszyscy poeci uważali się za proroków, co odpowiada typowi mitu eschatologicznego odsłaniającego Cele Ostateczne ludzkości, a tym samym perspektywę sensu dla współczesności. Niektórzy byli mistykami (Blake, Słowacki), inni odkrywali Boga w kosmosie, co odpowiada mitom Początku (Hugo, Słowacki), w historii (Lammennais, Mickiewicz, Krasiński), traktując współczesne im przemiany jako obraz Historii Świętej. Najważniejszy dla romantyzmu polskiego wydaje się jednak mit heroiczny, Mickiewiczowski „bohater przemian”, czyli nowy model rozwoju duchowego poprzez interioryzację wiary i heroiczny udział w przemianowaniu świata w duchu (Mickiewicz, Norwid). Model ten zarysowywał perspektywę przebóstwienia człowieka, czyli bożoczołowieczeństwa (jak w prawosławiu) – przeciwną do równoległe powstającego po rewolucji francuskiej obrazu człowieka-boga, któremu wszystko wolno; obraz ten leżał u podstaw nihilizmu drugiej połowy XIX wieku i zajmuje centralne miejsce aż do dzisiaj.

Heroiczny model Mickiewiczowski wprowadził do religii postawy prometejskie i ruch wstępujący, akcentujący immanencję, a nie wyłącz-

nie transcendencję – ruch zstępujący łaski. Było to przeciwstawne do pojawiającej się równoległe subiektywistycznej immanencji laickiej, która dała w rezultacie obecny relatywizm moralny: „jest tak, jak mi się wydaje i podoba”. Echa tradycji Mickiewiczowskiej można dziś odnaleźć w nauczaniu Jana Pawła II, ale i u Benedykta XVI ruch wstępujący jest waloryzowany.

Ów ruch odnajdywania wymiaru świętości w świeckim życiu czy w historii, oraz „rehabilitacja” buntu religijnego jako wyrażającego również postawy wiary, odnajdzie przedłużenie nie tylko w psychologicznych powieściach Dostojewskiego, ale – w okresie modernizmu i symbolizmu – w żarliwej wierze świeżo nawróconego Paula Claudela czy wizjonerskiego Charles’a Péguy, w twórczości „*poètes maudits*” oraz w nurcie franciszkańskim. W Polsce obie tendencje reprezentuje w tym czasie Jan Kasprówicz w *Hymnach* (bunt) i w *Księdze ubogich* (franciszkanizm), a (czasowo) bliżej nas – Jan Twardowski. Nurt profetyczny romantyzmu podjęty został przez Czesława Miłosza, choć w innej perspektywie, bardziej indywidualistycznej niż w romantyzmie.

Jeszcze bardziej tajemniczy i fascynujący jest ruch desakralizacji tematyki religijnej, który pojawił się wraz z kryzysem nihilistycznym *fin-de-siècle’u*. Bowiem rozmaite próby zrozumienia egzystencji indywidualnej poprzez motywy i tematykę religijną, ale z perspektywy a-religijnej, przyprawiają o zawrót głowy i do dziś, jak się



wydaje, nie znalazły adekwatnych narzędzi analizy. Polską zapowiedzią tego nurtu były *Emancypantki* Bolesława Prusa, który usiłuje tam w postaci profesora Dębskiego uzgodnić naukowy ogląd świata z wymiarem religijnym. Desakralizacja idzie dużo dalej w bluźnierczej twórczości ekspresjonistów niemieckich, gdzie nowo wynaleziony gatunek *Station-drama* odwołuje się wyraźnie do drogi krzyżowej, ale bez perspektywy Boga. Trudniejsza jeszcze do analizy jest estetyka kreacionistyczna – powieści Kafki (motyw dążenia bez perspektywy celu ni nadziei), czy Schulza (wyobraźnia religijna bez transcendencji), katastrofisty Witkacego („uczucie metafizyczne” bez religii) czy nawet Gombrowicza, którego pojęcie „kościółka ludzkości” ze *Ślubu* podjęte zostało przez Miłosza jako próba zbudowania nowoczesnej wyobraźni religijnej. Czyli uczucie metafizyczne bez wiary w Boga albo z wiarą wątpliwą, jak w *Czekając na Godota* Samuela Becketta. W Polsce ten nurt pojawi się u Mrożka w perspektywie śmierci (*We młynie...*, *Ci, co mnie niosą*), a u Tadeusza Konwickiego przybierze racjonalistyczną, feuerbachowską postać, ale pozytywnie zintepretowaną: Bóg istnieje jako emanacja ludzkich tęsknot i aspiracji i jako taki reprezentuje realną moc (zakończenie *Malej Apokalipsy*).

Paradoksalnie więc groteska stała się terenem poszukiwań sensu czy raczej sensu sensu, bo wyjawiała kryzys Rozumu deifikowanego w okresie Oświecenia, i sprowadziła obraz świata do mechanizmów zdrowego

rozsądku – śmiech wtedy wyzwala. Niemniej interpretacja metafizyczna tej literatury jest niezmiernie trudna, bo wyraża się ona nie wprost, a przez kpinę.

W tym znaczeniu nurt – by to tak nazwać – religijności świeckiej wydaje się łatwiejszy do uchwycenia. Chodzi o szukanie absolutu etycznego bez perspektywy transcendencji, co znakomicie odpowiada kryzysowi pojęcia ontologii we współczesnym świecie i poszukiwaniu Boga w etyce (Lévinas, Marion...). Prorokiem tego nurtu można by nazwać Alberta Camusa z trzema emblematycznymi powieściami: *Obcy*, *Dżuma*, *Upadek*. W Polsce można by umieścić w tym nurcie pod koniec życia dopiero nawróconego Brzozowskiego, późną twórczość Zofii Nałkowskiej (zwłaszcza *Medaliony*), ale też i... Jacka Kuronia piszącego o chrześcijanach bez Boga. Wymiar metafizyczny istnieje również u poetów marginesu, jak Edward Stachura ze swoim pojęciem *Santa Polonia* czy Rafał Wojaczek, nowy *poète maudit*. Obraz Boga jako odpowiedź na pragnienie i podstawową potrzebę człowieka dał Stanisław Barańczak w *Ojcie nasz... bądź!*, a Ryszard Krynicki w okresie stanu wojennego transponował poetycko słowa św. Pawła o dobru zwyciężającym zło jako zasadę, prawo świata.

Bardzo ciekawy jest też przypadek Stanisława Lema, racjonalistycznego ateusza, ale który szeroko wykorzystuje w swoich gwiazdnych powieściach archetypy religijne (jak i inni wybitni twórcy *science fiction*).



Odświeża on w ten sposób religijną wyobraźnię i reinterpretuje Tradycję, osiągając chwilami jakby przeżycie metafizyczne.

Jeśli chodzi o archetypalną obecność wymiaru religijnego w literaturze współczesnej, istnieje wiele jej odmian. Na pierwszym miejscu należy postawić realizm magiczny południowo-amerykański, z emblematyczną powieścią Gabriela Garcii Marqueza *Sto lat samotności*. Jest ona skomponowana analogicznie do struktur narracyjnych Biblii i, mimo wymiaru parodystycznego, wydobywa antropologiczne mechanizmy oddziaływania wierzeń na kulturę i cywilizację, a także na życie poszczególnych jednostek. Obok Marqueza można by wymienić całą wspaniałą plejadę autorów latynoskich, od Borgesa do Fuentes, którzy zabłysnęli w latach 60. i 70.

Inny jeszcze jest nurt wykorzystujący temat religijny poprzez paraprofanację, a w istocie często uruchamiający mechanizm inicjacji, prowadzący do uczuć religijnych poprzez zło. To jakby odnowienie mistycznej *via negativa*, znanej od starożytności, a także znanej w pewnych odmianach jogi, gdzie poprzez zło dostępuje się oglądu prawdziwej natury świata i nawrócenia. W pewnym sensie takim bohaterem jest już Faust Goethego. Odpowiada to porzuconym rozwinięciom teologicznym Ojców Kościoła, na przykład Klemensa z Aleksandrii, który przedstawiał Szatana jako starszego brata Chrystusa, a obu jako prawicę i lewicę Boga. We współczesnej literaturze taką postawę można spo-

tkać np. w powieściach czarnoskórego Amerykanina Jamesa Baldwina czy francuskiego dramaturga Bernarda-Marie Koltèsa. Jest to wymiar religijny autentyczny, poznanie przez zło nie jest drogą „dogmatycznie poprawną”, ale realną, i przypomina, że wśród świętych zdarzają się też nawróceni wielcy grzesznicy (poczynając od św. Pawła).

Natomiast na pewno z zakresu pojęcia „literatura religijna” należy wykluczyć wszelkie instrumentalizowanie religii przez politykę czy nacjonalizm. Inaczej mówiąc, religia nacjonalistyczna nie jest religią, wynoszenie swego narodu czy państwa ponad inne jest sprzeczne z duchem wszystkich religii uniwersalistycznych, nie tylko chrześcijaństwa. Natomiast – zgodnie z nauczaniem i Pawła VI, i Jana Pawła II – wiara, która nie stała się kulturą, jest powierzchowna i nieautentyczna. Czyli – inaczej mówiąc – bez pośrednictwa wielkich autorów, religia staje się abstrakcją bądź „gimnastyką” – jałową dyscypliną.

Na zakończenie warto przypomnieć, iż według jednego z największych krytyków literackich XX wieku, skądinąd kanadyjskiego pastora protestanckiego Northropa Frye’a (*The Great Code: The Bible and Literature*, 1982), archetypalna symbolika religijna występuje zawsze w trzech postaciach: wysokiej (duchowej), obiegowej (realistycznej) i niskiej (groteskowej). I tak na przykład ziemskiej Ewie odpowiada niebieska Najświętsza Panna, ale także diaboliczna Lilit z tradycji kabalistycznej.

Dominikańskie Duszpasterstwo Akademickie BECZKA

zaprasza na wykłady otwarte
z zakresu współczesnej
humanistyki

DOMINIKAŃSKA SZKOŁA WSPÓŁCZESNOŚCI

2 XII 2006 - WOBEC INNEGO

10.00

Literatura polska czy polskojęzyczna?

- prof. Andrzej Romanowski

11.30

Inność, wielość i granice tolerancji

- prof. Andrzej Szahaj

9 XII - CZAS, PRZESTRZEŃ,
TOŻSAMOŚĆ

10.00

Narracyjna koncepcja jednostki
ludzkiej jako wersja współczesnego
konstruktywizmu

- prof. Katarzyna Rosner

11.10

Doświadczenie miasta

- prof. Ewa Rewers

12.15

Wychodząc z domu...

- Andrzej Stasiuk

Kapitułarz Klasztoru
oo. Dominikanów
Kraków, ul. Stolarska 12

Patronat honorowy:



Patronat medialny:



TVGODNIK POWSZECHNY

MICHAŁ MASŁOWSKI

Można by powiedzieć, że w polskiej tradycji postaw religijnych symbolikę „wysoką” historycznego prometeizmu ducha reprezentuje Mickiewicz, „realistyczną” – Sienkiewicz (którego bardzo wysoko za to cenil ojciec Bocheński, czemu dał wyraz w paryskiej „Kulturze”), a „niską”, groteskową – Witkacy. Literatura, która odwołuje się do archetypów, na każdym z wymienionych poziomów posiada, siłą rzeczy, wymiar religijny. I implikacje dotyczące wiary. A wobec kryzysu wyobraźni religijnej, o której tak szeroko rozpisywał się Miłosz, wszelkie ożywianie archetypów religijnych jest bezcenne.

MICHAŁ MASŁOWSKI, ur. 1944, profesor literatury polskiej na Sorbonie (Paris IV). Po polsku wydał m. in. *Gest, symbol i rytuały polskiego teatru romantycznego* (1998), *Zwierciadła Kordiana* (2001); w tym roku mają się ukazać *Problemy tożsamości. Szkice Mickiewiczowskie i romantyczne*. Przetłumaczył na francuski (wraz z Jacques’iem Donguy) m.in. *Dziady* Mickiewicza, *Kordiana* Słowackiego, *Traktat teologiczny* Miłosza, dramaty Różewicza.

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



Wojciech Ligęza

Bezimienny, niewidzialny, milczący O kilku wizerunkach Boga w polskiej poezji współczesnej

Chociaż wyrazisty wizerunek jest niemożliwy, to przecież nie ustaje przyzywanie obrazów Boga w literaturze. Seria prób w ostatnich latach nawet przyrasta. Nie ma bowiem powodu, by redukować ważne potrzeby duchowe, z konformizmu, wygody, niechęci, może z delectacji wyciekaniem wartości pomijać relacje o życiu wewnętrznym.

Jak portretować niewidzialne, jak opisywać niewyraźne? Mówić o czymś, co znajduje się poza granicami mowy? Przekroczyć niemożliwe, zbliżyć się do przedmiotu, który wymyka się ludzkiemu rozumieniu, albo dać wyraz temu, co doświadczane wewnętrznie, godząc się na nieostre przybliżenia. Czy raczej podkreślać, iż wizerunki Boga sporządzone przy pomocy słów są niemożliwe, wydobywać na plan pierwszy sprzeczności, przekreślać osiągnięte rezultaty i nieustannie posługiwać się negacją. Istnieje też możliwość pseudonimowania, kreacji prowizorycznych i kalekich, mylenia tropów tak, by Imię nie zostało wypowiedziane albo pojawiał się w tekście jakiś „On” – daleki i nieprzenikniony.

Poeci korzystają z ikonograficznej tradycji i w tym odniesieniu do sztuki niejako oswiają bezpośrednio wyznania. Często wypowiedzi poetyckie o Bogu zatrzymują się w połowie drogi – między pra-



gnieniem a wstydem uczuć. A może warto przyjąć ogląd naiwny, znaleźć oparcie w przeżywaniu wiary, zaufać żarliwemu słowu? Podjąć ryzyko nazywania, ale nie ukrywać, że relacja pomiędzy mówiącym „ja” a sferą *sacrum* jest bardzo skomplikowana, a poetycki opis, który dawałby jakieś wyobrażenie o podróży w „drugą przestrzeń” to wyzwanie skrajnie trudne.

I chociaż wyrazisty wizerunek jest niemożliwy, to przecież nie ustaje przyzywanie obrazów Boga w literaturze. Seria prób w ostatnich latach nawet przyrasta. Nie ma bowiem powodu, by redukować ważne potrzeby duchowe, z konformizmu, wygody, niechęci, może z delektacji wyciekaniem wartości pomijać relacje o życiu wewnętrznym. Wielki temat przejawia się na wiele sposobów i nie jest to tylko kwestia wynalazczości stylistycznej czy warsztatowej sprawności poety. Raczej w tym przypadku wirtuozeria powinna być zakryta, dyskretna. Przybliżenia, o których wspomniałem, naznaczone u podstaw kłęską, ale usilnie starające się przekroczyć zastany stan języka poetyckiego, przypominają sztukę tłumaczenia. Niepojęte ma wcielić się w nieprzystosowany do tego język, zaistnieć w konkretnych egzystencji, przemówić przez rzeczy dostępne poznaniu.

Wśród znaków winien zostać rozpoznany znak z innego wymiaru. Ślady, cienie, odbłaski, odbicia transcendencji, mgnienia, prześwity tworzą właściwą domenę doświadczenia Boga. Albo słowo przekazuje wyobrażone nie-światy, gdzie ma zrealizować się spotkanie ze Stwórcą, albo dostępna rzeczywistość, zwykła, codzienna, staje się scenerią dla zaznaczenia Jego obecności. Można mówić o nieumiejętnym, mozolnym wzlocie człowieka lub ściąganiu Przedwiecznego na ziemię, tak jak w słynnym wierszu (który napisał Rilke) o ciężarze katedr powstrzymującym Wniebowstąpienie. Oba wymiary – metafizycznej tajemnicy i ziemskiej oczywistości – ujawniają różnice, nie dają się do siebie dopasować. Właśnie na tej różnicy oparty zostaje pełen paradoksów dyskurs poetów, którzy przy pomocy innych metod niż dociekania filozofów trują się, by przekazać to, co boskie i ludzkie, wiecznotrwałe i chwilowe, nieskończone i zamknięte w czasie, nieobjęte i ograniczone przestrzennie.

Poetyckie próby uchwycenia transcendencji rozciągają się w skali od ekstatycznego hymnu po milczenie, od apologii po ironiczne



wątpliwości. Względnie łatwiejsza jest ekspresja niezbitych przekonań religijnych, choć wcale myśl poetycka nie musi podążać utartymi koleinami. Gdy zaś wchodzimy w sferę nierozstrzygalnego, również gdy *horror metaphysicus* zaczyna brać górę, wówczas należy zdać sprawę z poszukiwania na ślepo, z błędzenia, podszeptów pychy, z poczucia grozy. Wizerunek Boga nie zostaje przecież podarowany artyście, lecz ma być zdobyty. Nie jest gotowy, dostępny na wyciągnięcie ręki. Niewyraźnie odsłania się na moment, przybliża w celnej metaforze, przenika obrazowanie. Może poezja wyraża jedynie stan oczekiwania, czuwania. Towarzyszy pragnieniu dobra, sensu i ładu.

Poezja potrafi godzić wysoką abstrakcją ze stroną zmysłów, wysublimowane kategorie łączyć ze świadectwami ciała. Język pozostawia w zawieszeniu kwestię pełnej widzialności, a wypowiedź staje się apelem do odbiorcy i świata jego wyobrażeń. Nierozstrzygalność i niepewność rządzą przedstawieniami Boga w poezji. Natomiast pewniejszy grunt dla naszych rozważań tworzy opis doświadczenia religijnego. Chodziłoby o zakotwiczenie tego, co niepojęte, w „ja” mówiącym, prezentację podmiotu w dążeniu i poszukiwaniu, ale również o wyobrażenia „Boga wewnętrznego”, którego tworzymy na naszą miarę. Niebagatelna to kwestia, komu jawi się Bóg w poezji: mędrcom, teologom, prostaczkom, niewinnym dzieciom, ekstatycznym tancerzom istnienia, biednym ludziom, których przygniata cierpienie. Nieraz kreacje są przemieszane, uzupełniają się nawzajem, a rozmaite perspektywy, z których usiłuje się dojrzeć i sportretować Boga, wchodzą ze sobą w konflikt. Dojrzałość sprzecza się z dziecięcością, głębia myśli pragnie być weryfikowana przez naiwną wiarę.

Nie można nie zauważyć, iż literatura rozbija obiegowe wizje Boga, nie godzi się na łatwe oswojenia, wybierając niepokój i niepewność.

**Doświadczenie religijne
w poezji znajduje swoje
miejsce w strumieniu
zwykłych życiowych
zdarzeń.**

Artysta słowa traci w ten sposób oparcie, ale przecież wyobrażenia poetycka nie osiąga stanu ogołocenia. Pisarze wiele czerpią z dziedzictwa kultury: szczególnie cennym obszarem odniesień (ale też wyzwaniem) są przedstawienia malarskie. Jednakże literacka wizualizacja Boga

jest zawsze niepełna. Linie, barwy i kształty pozostaną szkicowe,



potencjalne, niewypełnione do końca. Kompozycja powstanie dopiero w oku odbiorcy. Oczywiście wielka pinakoteka dzieł religijnych w poezji polskiej to ważny temat do namysłu. Pytać należałoby o często odwiedzane sale, o kręgi inspiracji, zasady wyboru, powody, dla których studiuje się plótka szczególnie umiłowanych mistrzów.

Doświadczenie religijne w poezji często nie jest wyodrębnione z całości ludzkich dążeń i aspiracji, nie wymaga wyłączenia i odosobnienia, przeciwnie, znajduje swoje miejsce w strumieniu zwykłych życiowych zdarzeń. Codziennosc tworzy scenerię obcowania z Absolutem. Można w tym miejscu napomknąć o przeciwstawianiu się abstrakcji, o walce z pozerającym realność uogólnieniem. Wizje przywoływanego Boga mają często rzetelne wiarygodne zakorzenienie w rzeczach, wynikają z obserwacji świata, wpisują się w widzialną naturę. Przynajmniej portret mówiącego powinien być wyrazisty. Przywiązanie do spraw ziemskich w tym przypadku uznać należy za dobrą rekomendację.

Zdaję sobie z tego sprawę, że w pojedynczym szkicu można jedynie dotknąć zarysowanych przed chwilą problemów. Szeroka skala zagadnień, jak również olbrzymia biblioteka poetycka, z której należałoby czerpać przykłady, zdecydowanie onieśmielają. Każdy przypadek dialogu z Bogiem jest osobny: wymaga od czytelnika-interpretatora subtelnej wniknięcia, rozważnego współdziałania w tworzeniu sensów. Takich zobowiązań, kiedy wyznaczamy linie generalne, nie sposób do końca wypełnić. Stosownie też byłoby wycofanie się komentatora w cień, gdyż nie powinien on zbyt mocno mieszać się do osobistej medytacji, nie wyceniać jakości życia duchowego. Wiedzieć, rozdzielać racje, być spowiednikiem poetów – takie zadufane projekty odrzucić należy na wstępie.

Założenie tego szkicu musi pozostać skromne. Otóż pragnę się przyjrzeć zaledwie kilku wybranym wizerunkom Boga, jakie powtarzają się we współczesnej poezji polskiej, pomijając sporo zasygnalizowanych na wstępie kwestii. Pragnę skupić się na zagadnieniach poetyckiej krytyki obiegowych wyobrażeń o Bogu, wskazać kręgi refleksji dotyczącej języka jako narzędzia portretowania Stwórcy, przybliżyć utworzone przy pomocy paradoksów konterfekty Boga „bezimiennego, niewidzialnego, milczącego” (taką triadą posłużył



się Adam Zagajewski). Postaram się nie zlekceważyć indywidualnych sposobów poetyckiego mówienia, nie zatracić związków z historią i czasem, nie przeoczyć odwołań do kulturowej tradycji.

*

W *Hymnach* Józefa Wittlina przeczytamy takie wyznanie, a zarazem wezwanie:

Tyś najpiękniejszym naszym wynalazkiem,
Spraw, żebyś był.
Tobie każemy być szczęścia rozdawcą,
Ciebie wzywamy w udręczeniu – zbawcą:
Spraw, żebyś był, jeśli wszystko sprawiasz!

(*Trwoga przed śmiercią*)

Ostatnią apostrofę należałoby umieścić wśród najmocniejszych (i najpiękniejszych) fraz poezji polskiej. Wyraża ona konieczność i możliwość, warunek i spełnienie. Ujawniający się w tym werse paradoks polega na tym, że do Boga skierowana zostaje modlitwa o Jego istnienie – poza ludzką wyobraźnią, spekulacją, wolą i lękiem. Podszyta ironią skarga w godzinie trwogi, w zagrożeniu przez śmierć, tak hojną w okopach wielkiej wojny, wypełniona zostaje długim rejestrem ludzkich przekazów o Bogu. Myśl i wyobraźnię, słowo i piśmo zamieszkuje idea Boga, obrzędy religijne spełnia się gorliwie, dziedzictwo wiary i świadectw objawionych jest niezwykle bogate („Ciebie nam głoszą w uroczystej ciszy / Z ksiąg Pentateuchu i kart Ewangelii, / Ciebie proroki wielbią, apostoły”), ale uderza kruchość podstaw, gdyż *sacrum* nie może być konceptem ani kompensacyjnym pomysłem, rodzajem lekarstwa na katastrofę historyczną, remedium na trwogę istnienia. Nade wszystko Bóg nie powinien być „Falszywym Ojcem”, czyli rodzić się w myśli ludzkiej i być – na artystowski sposób – mierzony „siłą zachwytu”.

Józef Wittlin uruchamia tradycję hymniczną, archaizuje swoją wypowiedź, zderza słowo dostojne z codziennym, posiłkuje się również romantycznym Konradowym buntem (życie pod presją śmierci, czy raczej powszechnej hekatombi istnień, zostało źle urządzone). Przyzywanie jest patetyczne i tragiczne. Wskazać należy wielość kreacji wizerunków Boga, mnogość odwołań biblijnych, ale też oscyla-



cje mówiącego „ja” – ekspresjonistyczną nerwową chwiejność postaw i wymiennosc ról w poszukiwaniu transcendencji. Starotestamentowy groźny i karzący Jahwe, Bóg Żydów i chrześcijan, wysławiany w kościołach i synagogach, przekształca się w Boga wcielonego w ludzkie cierpienie i ludzką codzienność. Natomiast zwykły człowiek, żołnierz owładnięty biologiczną pasją życia, przerażony śmiercią, staje się Abrahamem, który targował się z Bogiem o oddalenie zagłady (historia Sodomy powtarza się w wieku XX).

Nietrudno zauważyć, iż w wierszu Wittlina *Trwoga przed śmiercią* ponad zwadą z Nieskończonym o ofiary wojny (i w ogóle o zjawisko wojny) sytuuje się świadomość afirmująca, która nie stawia już żadnych warunków. Obraz końcowy wraz z biblijnym cytatem, który potwierdza poddanie się woli Boga, są znaczące: „Otom przed Tobą, Abraham”. Przypomnijmy, że biblijny patriarcha był wzorem pobożnej ufności, szczylił się przydomkami „księcia Bożego” i „przyjaciela Boga”. Gdy jednak powrócimy do trudnej wojennej teodycei, hymn i skarga z głębokości nieszczęścia w wierszu Józefa Wittlina, w którym poeta wypowiada oczekiwanie na cud realnego istnienia Boga (niestwarzanego przez umysł ludzki), nie usuwa bez reszty wątpliwości, nie likwiduje całkowicie rozdarcia między rozpaczą a nadzieją.

Problemat Abrahama Wittlin podjął w późniejszym o prawie pół wieku wierszu *Lament barana ofiarnego* (1968). Poeta próbuje efektu obcości, przyjmując punkt widzenia poza-ludzki, zwierzęcy. Wypowiadane z tej perspektywy oskarżenie dobitniej porusza, gdyż groza nie-rozumienia nie może być wyparta przez wybiegi umysłu czy też spekulacyjne próby wyjaśnień. W wieku XX, czasie zbrodniczych wojen, interwencja Anioła powstrzymującego ostrze patriarchy już się nie zdarza. Przekraczająca wszelkie rozumienie ofiara wymordowanego narodu (do którego należał Abraham) zastąpiła tamto zdarzenie na Górze w kraju Moria. Współczujące i odczuwające ból stworzenie z *Lamentu barana ofiarnego* opowiada apokryficzne historie o sobie, jednakże daleki Bóg może tylko zostać określony przy pomocy peryfraz. To Bóg na wysokościach, „Ten, który od starego ojca / tak przeraźliwej zażądał ofiary”, który „poigrał Sobie z sercem starca”.



Poeta osądza znieprawienia duszy, demaskuje dziedzictwo strachu, które osiągnęło punkt kulminacyjny w czasie wojny i Holocaustu. Powrót do konkretów cierpienia, zwierzęcego czy ludzkiego – wszystko jedno, ku empatycznemu współczuciu, które w wierszu Wittlina uosabia przywołana aluzyjnie postać świętego Franciszka, może dopiero zapoczątkować poszukiwanie Boga, który bierze w opiekę małych i słabych wsłuchujących się w przesłanie miłości.

W wierszu Wiktora Woroszyńskiego *Praojciec Abraham* (1967) odnajdziemy znamiennej dysymetrię pomiędzy rozbudowaną interpretacją historii z Księgi Genesis a lakoniczną próbą jej uwspółcześnienia. Myśl Abrahama spობi się dopiero do pierwszych rozróżnień moralnych, a przymierze z Jedynym Bogiem wynika z przerażenia, bierze się z odrazy wobec bogów żądnych krwi. I znów peryfrazą stanowi nazwanie wybranego Boga, gdyż jest On tym, który „mięsa ludzkiego nie pragnął”. W powtórzonym za Księgą zdazrzeniu najważniejszy jest gest powstrzymania zbrojnej w nóż ręki. Z najstarszej lekcji Miłosierdzia, przeczytamy u Woroszyńskiego, nie wyniesiono żadnej nauki, bowiem regres wciąż się powtarzał w dziejach: składano „ludzi w ofierze i mrok zapadał i wartość żywota każdego / zdawała się nikła”.

Wskażmy punkty styeczne w odczytywanej serii wierszy. Abraham jest uosobieniem poszukiwania innego wymiaru, na tę postać promieniuje Bóg, a historia starotestamentowa służy moralistycznemu napiętnowaniu nieludzkiej historii wieku dwudziestego. Wprowadzone celowo „pradawne” realia wyraziście wydobywają okrucieństwo. Warto jednak powrócić do kwestii pytań o możliwość wyobrażeń Boga, o przekaz tajemnicy w języku poetyckim. Oto fragment z *Poematu niereligijnego* Zbigniewa Bieńkowskiego:

Boże, o tobie chcę wiedzieć przede wszystkim.
Jak pojąć cię bez umniejszania i przesady?
Jak pojąć cię tym systemem krążenia krwi i oddychania, którym jestem?
Czy jesteś jak ja ze z wątpień i nadziei?

Ten traktat o wątpieniu ma budowę niezwykle misterną. Poeta przechodzi od pytań o skończone istnienie ludzkie, o wyobrażenia Boga jako absolutnego bytu osobnego, który nie jest poznawalny,



o prapoczątek, czyli niedającą się przeniknąć pustkę potencjalności, do daremnych poszukiwań śladów Boga w świecie natury, rozważań o złudnych analogiach, niewspółmiernych relacjach między Stwórcą a stworzeniem i wreszcie – do problemu narzędzi poznawczych i możliwości wyrażania w poezji. Najważniejszy wydaje się tutaj rytm negacji, przypuszczeń i zapytań. Ujawnia się paradoks żarliwego odrzucenia, które nie jest pozbawione wysokich emocjonalnych tonów. Poeta wkracza na teren pograniczny między teologią apofatyczną a agnostycyzmem (może ateizmem sceptycznym). Przyglądając się doli śmiertelnych, łatwiej orzekać o nicości niż o Bogu. Zaprzeczenia obejmują to wszystko, co człowiek może o Niepoznawalnym powiedzieć. Instrumenty zmysłów – wyposażenie ociążonego ciała – zdają się być najgorzej dobrane, gdy podejmujemy zadanie poszukiwania ulotnej tajemnicy. W *Poemacie niereligijnym* mówiący dystansuje się wobec kilku wyobrażeń zachowanych z czasów dzieciństwa: „jak pamiętam, miałeś już swoje wygodne mieszkanie w nieskończoności [...] wtedy byłeś zamożnym Bogiem, mój Boże”, ale w dalej rozwijanych sekwencjach domysłów i przekreślanych hipotez znika możliwość wykreowania wizerunku.

Wizualizacje Boga spotykały się w poezji z licznymi podejrzeniami.

Wizualizacje Boga, oczekiwane, potrzebne wierzącym, spotykały się w poezji z licznymi podejrzeniami. Nie tylko z powodu odrzucenia dziecinnej naiwności, która wcale nie musi być oceniana negatywnie, ale także ze względu na trudność wyrażania, słowo poetyckie ma bowiem przekazać wizerunek Boga w przeżywanej terażniejszości, ujawniając jednocześnie duchowy hazard poszukiwania. Antropomorficzne portrety Przedwiecznego nie mogą być zawłaszczeniem. Bóg, który po Leśmianowsku „z ciszy się wyzebrał”, żeby uczynić zadość na pół pogańskim wołaniom („gontyny” zrównane są z katedrami), w *Poemacie o Bogu i człowieku* Krzysztofa Kamila Baczyńskiego:

Zbierał się w ustach ludzkich
Słowami kolorowemi
I stąd nabrał barwy krwi,
A rąk podobnych do ziemi.
[- - - - -]
więc w końcu w ciełe się ulął
dymiącym jak zgasły stos.



To wyobrażenie Boga jest inkarnacją głosu śmiertelnych i porażonych. Również: porażonych wojenną historią. Trudno dociec sensu niszczących dziejów, wojna wszystko zawłaszcza, w tym także ludzkie modlitwy i nadzieje. Przedstawiona przez poetę „kreacja cielesna” to jakby pojmanie Boga „skutego / w słabość i śmierć”. Bóg z niskich regionów, Bóg z ziemi to tworzony zbiorowo (w przerażeniu) fałszywy wizerunek. „Zgasły stos” ofiary bez Odkupienia nie rozbłyśnie płomieniem, nie stanie się ogniem przepalającym w kształt nieśmiertelności rzeczy marne i przemijające. Wyborem staje się indywidualna niepewna droga, ustalenie – nawet chwiejne – metafizycznych uzasadnień życia. Płomień często nawiedza wyobraźnię Baczyńskiego. Poeta pragnie uwolnić się od naznaczonej złem historii, znaleźć wyższą rację istnienia, przeżyć duchową i moralną przemianę. Jak to zostaje sugestywnie i skrótowo powiedziane: „ja – ognia pełen dzban” oczekuje na trwałość w postaci „posągu-ducha” pod ręką Boga-rzeźbiarza (*Młot*).

Jednakże w czas zagłady: „Wiał chłód niebios i szumiała trwożna” (*W takiej ciszy słyszała, jak na godzin stopnie...*). Albo ostatni dzień stworzenia się nie udał i uśmiechnięty, zadowolony z dzieła Pan zasmucił się na widok człowieka „ciemnego i małego”, skazanego na błądzenie „wśród grozy” (*Przypowieść*), albo ludzie zapomnieli o zesłaniu Ducha Świętego zjawiającego się w apokaliptycznej scenarii snu i nadal nieświadomi, bez nadziei, bytują pod zamkniętym sklepieniem nieba (*Noc wiary*). Dopowiedzieć warto, że w poezji Krzysztofa Kamila Baczyńskiego przyzywany Bóg (poszukiwanie rozpoczyna się wciąż od nowa) przybiera wiele zmiennych postaci, wyraża się w indywidualnych symbolach. Poeta używa hiperboli w wizji Boga Kosmicznego, który oskarża „martwe czyny” ludzkie (*Wiersz o cierpieniu*). Dorastanie i tworzenie samego siebie porównywane jest z pracą rzeźbiarza (np. *Świętość*), ale i Bóg jest rzeźbiarzem wykuwającym człowieka (*Młot*) bądź architektem, który wznosi oderwane od skażonej ziemi, dziwne, gotycko-baśniowe budowle z powietrza. W omawianych wierszach Bóg przejmuje ludzkie cierpienie, nadaje mu głęboki sensowny wymiar, bezgłośnie muzyką przywraca ład świata (*Krajobraz zimowy*). Swoje odrębne (i niepewne) wyobrażenia o Bogu, choć wizje Niepojętego należą tutaj do najczęstszych,



Baczyński zakorzenia w wizjach apokaliptycznych, przywołuje wyobrażenie Boga Światłości, prowadzi dialog z romantycznym „tchnieniem Ducha”, rozpamiętuje historię pasyjną, pragnąc, by męka Krzyża nie była daremna.

We wszystkich przykładach, które pokrótce omówiłem, moc zbawcza ściera się ze złem historii, a ludzkie szaleństwo utrudnia spełnienie Boskich planów. Ujawnia się również napięcie między nieodgadnioną postacią Boga a wytwarzanymi przez ludzi nieostrymi bądź zawłaszczającymi wizerunkami, między niedoskonałością języka a skutecznością przybliżających metafor, erozją obrazów Boga a ich mnożeniem, jakby w obawie, że na zawsze przerwany zostanie dialog z transcendencją.

*

U proroka Izajasza czytamy: „Prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym” (45, 15). W dotychczasowych rozważaniach zaledwie przewinął się taki obraz Boga. Należy więc zadać pytanie o miejsca, w których Bóg się ukrywa: czy są to obszary spoza naszego pojmowania, nieobjęte przestrzenie wszechświata, natura, serce ludzkie? Jak poezja czyta ślady, radzi sobie z „widzialną nieobecnością”, z absencją doświadczoną? Figury niewspółmierności rządzić będą tak dociekalnym przedmiotem. Weźmy lapidarne określenie z liryku Joanny Pollakówny – wyrażające paradoks tego, co zarazem wielkie i małe. Zatem Bóg jest: „Nieznany, w swym ogromie i w mej krwi ukryty” (*Moje okna są ciemne...* z tomu *Powolny pożar*, 1980). U Mieczysława Jastruna wyznanie „wierzę i nie widzę” ustala warunki wsłuchiwania się w głos Boga. Ukryty Bóg przemawia nieustannie: „w szarości i bieli / Przekreślonej okna mego krzyżem” (*Mówi to mnie ze zbioru Fuga temporum*, 1986). Obraz poetycki kojarzy się z pomysłem Norwida (*Dziecię i krzyż*), gdzie rzeczy zwykłe w nagle przyjętej optyce uzyskują wymowę symbolu religijnego. Jeszcze inny jest paradoksalny obraz Boga – doświadczanego indywidualnie, nawet w wątpliwościach, w wierszu *Jeden i wiele* z tomu Czesława Miłosza *To* (2001). Manichejski dualizm ujawnia się i tutaj. „Książę Tego Świata” (takie miano nosi diabeł w Ewangelii św. Jana) rządzi liczbą, tymczasem:



Pojedynczością ukryty Bóg włada,
Pan poratowań i sprawca wyjątku,
[- -----]-
Bez rąk i oczu, jednak rzeczywisty.
Nie odsłonięty, ale co dzień isty.

Pozornie naiwne rymowanie ma łudzić łatwością rozwiązania teologicznego problemu. Zadanie polegałoby na przeniknięciu ukrytej istoty Boga niedającego się antroporfizować, ale równocześnie na układaniu wierszy, przekazywaniu i grozy, i chwały.

W tytułowym utworze *Ziemi ognistej* Adama Zagajewskiego (1994) modlitwa skierowana do Boga ukrytego (jest On „beziemienny, niewidzialny, milczący”) przeciwstawiać się ma letargowi, zamieraniu, duchowemu uśpieniu. Poeta używa dwóch uczonych słów, kiedy prosi o wybawienie od „amnezji” i „anestezji”. W tym pragnieniu przywrócone ma zostać uczestnictwo w pełnym bycie, wywalczona – wertykalna relacja z Tajemnicą. Odkrycie „świętego ognia” to i tak bardzo wiele. W autobiograficznym eseju *W cudzym pięknie* Zagajewski pisze: „prawdziwie pobożni nie wiedzą, że wierzą”, natomiast pisarz potrzebuje „przecucia, że jest światło”. Ornitologiczne porównania, gdy „ja” domyśla się ukrytego Boga, uderzają siłą oryginalności. Celowo nie ma tu odwołań do biblijnej symboliki ptaków:

Ty który widzisz białka naszych oczu,
ty który kryjesz się w jarzębinach
jak gil
i w ciepłych pończochach chmur
jak sokół
– otwórz krew pulsującą w aortach
zwierząt i kamieni,
zaświeć latarnie w czarnych ogrodach.

Poeci poszukujący Boga często posługują się retoryką oddzielenia, wspominając o granicach i liniach demarkacyjnych albo o niewyraźnych odbiciach Bożej rzeczywistości w dostępnym nam świecie. Joanna Pollakówna tak rzecz ujmuje: „muszę wierzyć, że jesteś za matowym szkłem” (*Moje okna są ciemne...*). Z kolei w wierszu Anny Pogonowskiej pojawi się obraz złudnego zmysłowego doświadczenia, bowiem Bóg jest Tym: „którego dotykamy / poprzez pulsują-



ce mury grozy” (*W jakim to śnie...* z tomu *Doświadczenia*, 1986). Według Anny Kamieńskiej w obliczu spraw ostatecznych nastąpi erozja oswojonych wyobrażeń Boga, jakie dziedziczy się z czasów dzieciństwa i kształtuje przez wiarę i wątplenie w wieku dojrzałym. Wtedy, gdy się dokona, wszystko będzie inaczej. „Światłość” stanie się przeciwieństwem tutejszego, ziemskiego „światła” (*Rozstanie*). Tajemnica nie wyjaśnia się na tym świecie, gdyż według obietnicy sprawiedliwi dostąpią szczęśliwości, zostaną „ocaleni w Bogu”. Natomiast z naszej perspektywy są wyzbyci troski: „Umarli są przezroczyści / dlatego widać przez nich Boga” (A. Kamieńska, *Przezroczyść umarłych*, 1988).

W tytułowym wierszu ze zbioru *Widokówka z tego świata* (1988) Stanisława Barańczaka osobowy zaimek określa Boga. Milczący rozmówca jest ciągle przybliżaną hipotezą, zakładaną obecnością, bytem niewyobrażalnym. W tym jednostronnym dialogu, który składa się z zapytań i supozycji, komunikaty o ziemskim życiu i skargi na tzw. epokę (pełną wszelkiego śmiecia) oraz niedogodności egzystencji kierowane są do nieodgadnionego Adresata. Nie da się ustalić, jak rozumiane są – z tamtej ponadziemskiej perspektywy – kategorie przestrzeni i czasu. Chodziłoby więc o zagadkę nieznannej różnicy. Dramatyczne jest „odczytywanie ciała”, poruszająca – medytacja eschatologiczna. Być może poprzez cierpienie można zbliżyć się do Boga. W każdym razie trzeba o to pytać. Ważny jest tutaj kontrastujący z oczekiwaniami język, najzupełniej codzienny, który odświeża epistolograficzną sztafpe: „Mów, jak Ty się czujesz / z moim bólem – jak boli / Ciebie Twój człowiek”.

Lament VIII Jarosława Klejnockiego rozpoczyna się od cytatu ze słynnej pieśni Kochanowskiego, ale w kolejnych wersach rozpoznamy aluzję do *Widokówki...* Barańczaka. Rozpamiętywanie poetyckie dotyczy zbiorowej utraty zainteresowania dociekaniem metafizycznymi, przerwania komunikacji z Bogiem, rozpraszania się duchowości, zagubienia w świecie o nietrwałych fundamentach aksjologicznych:

*Czego chcesz od nas Panie Czego oczekujesz
oślepieni nie widzimy przyczyny Nie dostrzegamy*



celu Utraciliśmy wewnętrzne oko i teraz tylko mgła
nas otacza Co pozostało – jedynie pocztówki
wysyłane na niewiadomy adres A także nadzieja
Na nagłą przesyłkę znikąd Znad widnokągu
Z egzotycznego archipelagu...

(z tomu: *Skarby dni ostatecznych...*, 2005)

Imię Boga często nie jest wypowiedane przez współczesnych poetów. Tak jak w stylizowanym, opartym na wzorach poezji barokowej *Wierszu rekolekcyjnym* Janusza Szubera:

Wbrew sobie niech szuka Onego
Na drzewie rozpiętego
I zakład czyni ze sobą,
Że On tą szukaną Osobą.

(19 wierszy, 2000)

Imiona Chrystusa tutaj sprowadzają się znowu do ascetycznego zaimka. Zagubiony „pod neonowym niebem” człowiek w zadanym

**Poszukujący człowiek
spotyka się z Chrystusem,
a później dowiaduje się,
że to On – Bóg.**

|| samemu sobie ćwiczeniu duchowym odnajduje nadzieję. Kontemplacja, powiedzielibyśmy, wyprzedza identyfikację. Poszukujący człowiek spotyka się z Chrystusem, a później dowiaduje się, że to On – Bóg. Oczywiście duchowemu zdarzeniu z daleka patronuje Pascalowski zakład.

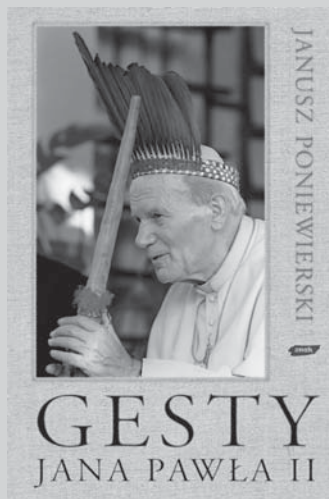
Bóg poetów dostrzegany jest w rzeczach stworzonych. W oparzonego znakiem zapytania zdaniu Krzysztof Koehler powiada: „czytając świat, czyta się jego Twórcę / który nad nim trwa?” (*Trzecia część*, 2003). Wiktor Woroszyński dał taką analogię: „Morze jest jak Bóg / Słyszę jego szum / nie widzę za mgłą za lasem” (*Morze*). Nie trzeba dodawać, że wnioskowanie z symptomów nie może być pewnością. Podobnie w wierszu Anny Kamińskiej *Ciało i wiatr* ekstazy zmysłowy odbiór świata wiąże się z zaleceniem „ścigania niepochwytnego”. Zacytujmy dwie apostrofy do Boga: „jak prąd uciekasz / po drutach przestrzeni / nigdy tam nie stoisz gdzie szukamy”.

Powrócić wypadnie do paradoksów poetyckich, w których ujawnia się dwojaki wymiar obrazów Boga. „Czymże byłaby Jego nieskończoność / gdyby nie była niewidzialnością widzialną” (*W powiększeniu*) – konkluduje Mieczysław Jastrun. Bóg niewidzialny zwraca

się ku człowiekowi, pozwalając rozpoznać ludzką twarz. Tę kwestię rozważał Martin Buber: „Bóg chrześcijanina jest jednocześnie pozbawiony obrazu i obrazowy, ale pozbawiony obrazu bardziej w idei religijnej, a obrazowy bardziej w życiowej praktyce. Obraz przesłania Tego, który nie ma obrazu”.

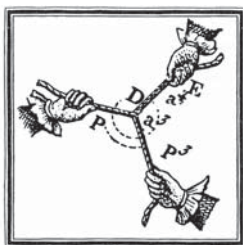
WOJCIECH LIGEZA, ur. 1951, historyk literatury, eseista, krytyk, prof. dr hab., pracuje w Zakładzie Historii Literatury Polskiej XX wieku UJ. Wydał m.in.: *Jerozolima i Babilon: miasta poetów emigracyjnych* (1998), *Jaśniejsze strony katastrofy: szkice o twórczości poetów emigracyjnych* (2001), *O poezji Wisławy Szymborskiej: świat w stanie korekty* (2001), w przygotowaniu książka *Emigracja jako zapis losu*.

znak



Janusz Poniewierski **Gesty Jana Pawła II**

Ta książka jest w pewnym sensie kontynuacją *Kwiatków Jana Pawła II*. Bo *Gesty...*, tak samo jak *Kwiatki...*, to opowieść o świętości. Składają się na nią teksty publikowane po śmierci Papieża w „Tygodniku Powszechnym”. Janusz Poniewierski pokazuje w nich, że nie tylko to, co Jan Paweł II mówił i pisał, ale także mowa jego ciała były znakiem Bożej obecności w człowieku, który żył pośród nas.



Michał Januszkiewicz

Tadeusz Różewicz – poeta „słabej” wiary

Różewicz nie wierzy w religijne przesłanie dane w sposób niezmienny i t o - s a m o dla wszystkich. Nie wierzy w bezpośrednią dostępność prawdy. Pozostaje w swej dramatycznej drodze, na której tropi ślad i „ślad śladu” – Boga. Tę drogę nazwać możemy n a - ś l a d o w a n i e m.

Nazwanie Różewicza poetą religijnym byłoby krzywdzącym nieporozumieniem: poezja religijna jest pojęciem dość wąskim, nieadekwatnym do tej twórczości, przede wszystkim zaś poezja religijna nie ma zbyt dobrej marki: łączy się często z tanim moralizatorstwem, dość lekko omija ścieżki dramatów, niepokojów, niepewności. Nierzadko służy celom ideologicznym. Z kolei określenie (pewnej części) poezji Różewicza mianem metafizycznej byłoby już o wiele bardziej usprawiedliwione – zgadzałyby się także z obiegowym ujęciem literaturoznawczym: wzorcem byłyby tu choćby siedemnastowieczna poezja metafizyczna. Poezja metafizyczna to, mówiąc najogólniej, ta, która stoi w opozycji do poezji publicystycznej, moralizatorsko-agitacyjnej. Znajduje się również na przeciwległym biegunie w stosunku do poezji zretoryzowanej. Poezja metafizyczna stawia



problemy egzystencjalne i ostateczne, operuje charakterystycznym typem wyobraźni, nierzadko zdążającej ku wizyjności. Oczywiście, pokażną część dorobku Tadeusza Różewicza moglibyśmy mianem tym określić. Ja jednak wołałbym uniknąć także tej kwalifikacji. Z prostego powodu: we współczesnej filozofii i kulturze, przynajmniej od Heideggera (jeśli nie Nietzschego), metafizykę rozumie się jako podstawowy rys kultury zachodniej, ugruntowany w myśleniu racjonalistycznym, polegający na wyrażaniu przekonania o nieskrępowanych możliwościach poznawczych człowieka i istnieniu prawdy obiektywnej, stałej, nieziennej, trwałej, którą da się uchwycić w wymiarze przedmiotowym. W tym sensie poezja Różewicza jest właśnie anty-metafizyczna, otwarta na Tajemnicę, prawdę pojętą nie jako adekwacja, lecz jako *aletheia*.

O ile jeszcze pod koniec lat 60. Różewicz pisał, że jedyną tajemnicą jest ta, że nie ma żadnej tajemnicy¹, o tyle od tego mniej więcej czasu, mianowicie od tomu *Regio* (1969), coraz wyraźniej akcentuje właśnie problem niemożności rozstrzygnięcia o tym, co człowieka przekracza; dokonuje się stopniowe otwarcie nie tylko na dość abstrakcyjnie rozumianą transcendencję, ale właśnie na problem wiary i doświadczenia religijnego. W sposób najbardziej wyrazisty myślenie to dochodzi do głosu w *Plaskorzeźbie* (1991), a wyraz szczególnie niewątpliwie znajdzie w tomie *Szara strefa* (2003), a zwłaszcza w *Wyjściu* z 2004 roku.

Różewiczowska poezja zakorzeniona jest w fundamentalnych doświadczeniach nowoczesnego Europejczyka: Oświećcimiem – będącym metaforą *in absentia* zarówno ludobójstwa, jak i sytuacji kresu zachodniej metafizyki, której charakter – powtórzmy za Adornem i frankfurtczykami – był represyjny²; z drugiej strony, w doświadczeniu śmierci Boga³. W tym kontekście należałoby mówić przynaj-

¹ Tadeusz Różewicz, *Rozmowy ciąg dalszy*, w: tegoż, *Proza*, Kraków 1990, t. 2, s. 230-231.

² Por. Teodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986; Max Horkheimer, Teodor W. Adorno, *Dialektyka oświeceni*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

³ W tym miejscu zauważyć należy, że problem ów stał się także przedmiotem rozważań Aleksandra Fiuta – por. jego artykuł *Po śmierci Boga (O twórczości Tadeusza Różewicza)*, „Teksty Drugie”, nr 3/1993.



mniej o trzech wykładniach tego doświadczenia. Po pierwsze, Bóg, który umarł, to Bóg rozumiany jako alegoria kultury europejskiej, źródło przemocy, autorytarności. Taka interpretacja nierozzerwalnie wskazuje na związek między kulturą Zachodu a Oświęcimiem, który – w tej interpretacji – nie był jedynie „wypaczeniem”, „błędem” kultury, ale stanowił praktyczną realizację jej metafizycznych założeń. Ten Adornowski kierunek interpretacji wydaje się Różewicz przyjmować aż do *Plaskorzeźby*. Po drugie, w późniejszej twórczości (od *Plaskorzeźby* w sposób najbardziej wyraźny) Różewicz zdaje się dokonywać r e d e s k r y p c j i tego stanowiska, sugerując, że nie tyle Oświęcim jest ostatecznym dowodem na absurdalność hipotezy Boga, lecz przeciwnie: to śmierć Boga musiała pociągnąć za sobą grozę Oświęcimia. A także: to śmierć Boga musiała pociągnąć za sobą śmierć człowieka. Można w tym miejscu powtórzyć słowa ważnych tez Mikołaja Bierdiajewa: „Tam, gdzie nie ma Boga, nie ma i człowieka”, i Karla Jaspersa: „nie ma egzystencji bez Transcendencji”⁴. Jednakże sama konstatacja tego faktu i niezgoda nań nie oznaczają wcale jeszcze, że wydarzenie śmierci Boga można odwrócić na przykład przez powrót do dawnej wiary przodków. Różewicz ma świadomość konieczności pogodzenia się ze śmiercią Boga jako wydarzeniem nieodwołalnym: w sposób najbardziej dramatyczny wyraża to poeta w poemacie *Spadanie* (z tomu *Twarz trzecia* 1963) nawiązującym do słynnego fragmentu z *Wiedzy radosnej* Nietzschego:

człowiek współczesny
spada we wszystkich kierunkach
równocześnie
w dół w górę na boki
na kształt róży wiatrów

dawniej spadano
i wznoszono się
pionowo

⁴ Mikołaj Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Komorów 1997, s. 99; teza Jaspersa należy do najczęściej przez niego powtarzanych – nie ma więc sensu, by odsyłać do którejś z konkretnych prac, może z wyjątkiem tej, która najbardziej obszernie opisuje te kwestie: zob. Karl Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sołwinski, Kraków 1999, s. 168.



obecnie spada się
poziomo (PII, 207)⁵

Zabrakło instancji, która byłaby gwarantem sensu, miary dla dobra i zła. Gdy zabrakło odniesienia do czegoś, co przekracza samego człowieka, nawet pojęcie spadania okazało się nieadekwatne. Jednak śmierć Boga nie powinna zwalniać człowieka z obowiązku bycia świadomym tego największego z braków. Jak powiada Martin Heidegger:

Brak Boga oznacza, że żaden Bóg nie skupia już na sobie ludzi i rzeczy w sposób oczywisty i jednoznaczny i że nie składa już, takim skupianiem, dziejów świata, pozwalając w nich przebywać ludziom. Wszelako brakiem Boga daje o sobie znać coś gorszego jeszcze. Nie tylko zbiegli bogowie i zbiegł Bóg, lecz w dziejach świata wygasł blask boskości⁶.

Ten właśnie problem wydaje się jedną z najważniejszych kwestii podjętych w *Plaskorzeźbie*, w utworach takich jak *bez*, *der Tod ist ein Meister aus Deutschland*, [*Wygaśnięcie Absolutu...*], [*Einst hab ich die Muse gefragt...*].

„Największym wydarzeniem/ w życiu człowieka/ są narodziny i śmierć/ Boga” – brzmią pierwsze wersy rozpoczynającego *Plaskorzeźbę* utworu *bez*. Podmiot liryczny pragnie odnaleźć przyczyny nieobecności, oddalenia się Boga – nie znajduje jednak odpowiedzi. Gubi się we fragmentach pamięci dawnej, sięgającej czasów dzieciństwa, obecności. Ale pozostało niewiele: strzępy Modlitwy Pańskiej, słowa rozpaczypowiedziane przez Jezusa na krzyżu, pamięć dziecięcego doświadczenia Eucharystii. Wreszcie pojawia się odwrócony sens słynnej historii Eliasza, do którego Bóg przychodzi w ciszy, w lekkim powiewie. Tymczasem wydaje się, że jest raczej na odwrót: Bóg nie przychodzi, lecz odchodzi – cicho, niezauważalnie. Ale opusz-

⁵ Wszystkie cytaty z wierszy Różewicza pochodzą z edycji dzieł zebranych *Poezja*, Kraków 1988, t. 1-2. W przypadku pozostałych utworów, które w wydaniu tym się nie znalazły, posługuję się kolejnymi tomami poetyckimi Różewicza. Są to: *Plaskorzeźba*, Wrocław 1991; *zawsze fragment. Recycling*, Wrocław 1999; *Matka odchodzi*, Wrocław 1999; *Szara strefa*, Wrocław 2003; *Wyjście*, Wrocław 2004. Informacje o umiejscowieniu poszczególnych utworów zamieszczam w tekście głównym, posługując się, wtedy gdy nie informuję o tym w całości i bezpośrednio, skrótami: P (tu, przed numerem strony, informacja o tomie), Pł, ZFR, MO, SS, W.

⁶ Martin Heidegger, *Cóż po poecie?*, w: tegoż, *Drogi lasu*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1997, s. 217.



czenie jest obopólne: odchodzi także człowiek. „Życie bez boga jest możliwe/ życie bez boga jest niemożliwe”. Oto aporia, pojawiająca się dwukrotnie, jak refren. Każde doświadczenie aporii może być traktowane przez człowieka przynajmniej na dwa sposoby: możemy oto, stojąc w obliczu dwu przeciwstawnych przesłań-nakazów, dokonać wyboru – wyboru w całkowitej ciemności, wyboru–„skoku”. Nie wiemy, co począć, niezdolni do jasnego widzenia (jasnowidzenia) tego, co przysze – czy jednak w ten sposób właśnie nie rodzi się odpowiedzialność? Lecz z drugiej strony: czy odpowiedzialnie nie byłoby raczej trwać w obliczu niemożności rozstrzygnięcia? Logika zawodzi: zasada niesprzeczności na nic się nie przyda. Podmiot postanawia wytrwać w tym dramatycznym napięciu. Sam Różewicz wypowiedział się o swym wierszu następująco:

dla mnie osobiście ten wiersz jest podejrzany. Dlaczego? Materialista, racjonalista, sensualista tkwiący we mnie patrzy nieufnie na proces, który we mnie obecnie zachodzi. Próbuję nawet go zahamować, moja świadomość staje w poprzek czemuś, co wydobywa się z podświadomości, co pozostało we mnie z młodości, tej najpiękniejszej. Sprzeczność, którą widać w wierszu *bez*, pozostaje. Pozostaje bez rozwiązania i tak już chyba będzie do końca⁷.

Pozostawiając już drugą możliwą interpretację problemu śmierci Boga w poezji Różewicza, tzn. tę, która ukazuje dramatyczny los człowieka, człowieka osieroconego, wskazać musimy trzecią wykładnię tego problemu (pozostającą z poprzednią w bezpośrednim związku), wykładnię, którą określiłbym mianem *hermeneutyki śladu* czy też formułą: „Bóg odszedł”. Tę właśnie formułę (w rozmaitych postaciach) odnajdziemy w wielu utworach Tadeusza Różewicza – począwszy od [*rzeczywistość, którą ogłądałem...*] (z tomu *Regio* 1969), przez wiersze z *Plaskorzeźby* (1991) – *bez*, [*Einst hab ich die Muse gefragt...*], z *Zawsze fragment. Recycling* (1998) – *Widziałem Go*, a skończywszy na wierszach z tomu *Wyjście* (2004): [*Dostojewski mówił...*], *Palec na ustach*, [*od kiedy ten „mały” papiież...*], *Nauka chodzenia*.

⁷ R. Sokolski, „nie chcę nie dbam żartuję...”, z rozmów z Tadeuszem Różewiczem. „Odra” 1993, nr 6, s. 36.



Podkreślona przeze mnie formuła „Bóg odszedł” odsyła do dwóch podstawowych znaczeń: z jednej strony zasadnie należałoby ją powiązać z problemem śmierci Boga – słowo „odszedł” jest w tym przypadku peryfrastycznym określeniem śmierci; z drugiej strony jednak, w formule „Bóg odszedł” pojawiają się momenty pozytywne, których nie sposób pominąć. Wskażę przynajmniej dwa: (1) skoro „odszedł”, to może powrócić; (2) skoro „odszedł”, to zostawił jakieś ślady – i nimi należy podążać. Warto w tym miejscu podkreślić, że oba aspekty tego pozytywnego momentu odsyłają do bogatej tradycji myślenia i doświadczenia religijnego – zarówno w sensie szerokim, jak i węższym, tzn. chrześcijańskim. Przyjrzyjmy się temu pokrótce.

Oto „odejście” Boga nie musi oznaczać Jego „śmierci”. „Odejście” Boga okazać się może przecież gestem ojcowskim, który daje swym dzieciom prawo do wolności, skoro tylko uzyskały one samodzielność⁸. Tak jak w Różewiczowskim wierszu *Serce podchodzi do gardła (z tomu Wyjście)*: „Bóg zostawił mnie w spokoju/ rób co chcesz jesteś dorosły”. Mircea Eliade, w odniesieniu do religii pierwotnych, opisał problem, który określił mianem *deus otiosus*. Oto Bóg wycofuje się ze świata, który stworzył. Bóg jest zmęczony. Powoduje to sytuację, w której zapomniany zostaje przez ludzi. Pociąga to za sobą nawet wygaśnięcie kultu:

Skoro jednak Bóg odszedł, to pozostawił jakiś ślad.

Teraz żyje on [Bóg] odizolowany od ludzi, niewrażliwy na sprawy świata. Nie ma ani swoich podobizn, ani kapłanów. (...) nie istnieje ani świątynie, ani posągi, ani kapłani tego najwyższego Boga, który stał się *deus otiosus*. Mimo to podczas klęsk żywiołowych przywołuje się go jako ostatnią deskę ratunku⁹.

⁸ W tym miejscu nadmienię tylko, że istnieje problem „odejścia” Boga także w szerszym doświadczeniu mistycznym. Nie ma powodu, aby kwestię tę szczegółowo tu podejmować, powiem więc tylko tyle, że doświadczenie to ma charakter indywidualny i pojawia się w chwili ustania momentu mistycznej ekstazy. Problem ten omawia Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1979, s. 529.

⁹ Mircea Eliade, *Deus otiosus*, w: tegoż, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 97; zob. też tegoż, *Bóg daleki*, w: tegoż, *Sacrum – mit – historia*, tłum. A. Tatariewicz, Warszawa 1974, s. 127-130; tenże, „Bóg, który znika”, w: tegoż, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988, t.1, s. 101-102. Uderzające jest to, iż sam Eliade dobitnie podkreśla: „można powiedzieć, że *deus otiosus* to pierwszy przykład frenetycznie głoszonej przez Nietzschego śmierci Boga. Bóg stwórca, który przestaje być przedmiotem kultu, w końcu popada w zapomnienie. Zapomnienie Boga, tak jak jego absolutna transcendencja, są wymownym wyrazem jego religijnej nie-



Gdy Bóg odszedł, człowiek na nowo powinien nauczyć się chodzić. Czy „życie bez ojca” oznaczać musi nieuchronną tułaczkę, błaganie się bez celu? Odpowiedź Różewicza, do czego zdążył nas przyzwyczaić, nie jest jednoznaczna. Skoro jednak Bóg odszedł, to pozostał jakiś ślad. Pojęcie śladu ma naturę aporetyczną: z jednej strony wskazuje przede wszystkim na nieobecność, brak, pustkę. Ślad to jedynie pozostałość, coś rudymenarnego. Ślad nie jest jednak w tym sensie jakąś pozostałą „resztką” tego, co obecne. Ślad nie przynależy do tego, co obecne jak jakiś atrybut, który można przypisać rzeczy. Ślad byłby raczej o d b i c i e m , c i e n i e m , e c h e m – ten ciąg metafor wydaje się najbardziej trafny. Ślad jest znakiem, tym, co wskazuje. Wszakże „na co” owego wskazywania nie przedstawia się jasno, w sposób określony. Z drugiej strony jednak ślad jest tylko tym, czym dysponujemy. Ślady, choć są często nieczytelne, można starać się czytać. Po śladach, choć nierzadko bez nadziei na to, że gdzieś nas zaprowadzą, można też chodzić.

Niezwykle przejmujący w tym kontekście jest wiersz zaczynający się od słów Hölderlina [*Einst hab ich die Muse gefragt...*] (z tomu *Plaskorzeźba*). Słowa wielkiego niemieckiego poety wyrażające zrazu optymistyczny teleologizm („na końcu to znajdziesz” – odpowiada Muza), zaprzeczone zostają przez Różewiczowski podmiot wiersza: nie ma bezwzględnej, jasnej i obiektywnej odpowiedzi – to, czego miałyby dotyczyć, skrywa się w milczeniu, w niepewności domysłu. Powrót syna marnotrawnego do domu Ojca kończy się fiaskiem:

ale w domu nie było Ojca
ani braci ani chleba

zostawiłem przed sobą ślady stóp
i odszedłem w krainę bez światła (Pł, 23)

aktualności lub – co oznacza właściwie to samo – jego »śmierci«. Zniknięcie Istoty Najwyższej nie jest jednak równoznaczne ze zubożeniem życia religijnego, wręcz przeciwnie, można by powiedzieć, że prawdziwa »pobożność« pojawia się dopiero po tym zniknięciu: najwspanialsze i najbardziej dramatyczne mity, najdziwniejsze rytuały, różnego rodzaju bogowie i boginie, Przodkowie, maski i sekretne stowarzyszenia, świątynie, kapłani itp.” (*Aspekty mitu, op. cit.*, s. 98).



Enigmatyczny, zrazu zupełnie niezrozumiały zwrot „zostawiłem przed sobą ślady stóp”, stanowi odwrócenie zwrotu frazeologicznego („zostawić ślady” – w domyśle – za sobą) i przeczy zdroworozsądkowej sytuacji poznawczej. Okazuje się jednak jasny, gdy wyobrazimy sobie, że droga powrotna jest drogą po kole i dochodzi się nią do punktu, z którego się wyruszyło. Ponieważ jednak dom Ojca jest pusty, trzeba iść dalej – po zostawionych przed sobą śladach, śladach własnych, niedających nadziei na koniec wędrówki.

W tomie *Wyjście* (2004) problematyka śladu nabiera szczególnie, chrześcijańskiego wymiaru. Bohater Różewicza – współczesny *everyman* – musi zamilknąć wobec wciąż aktualnego i pozostającego bez odpowiedzi pytania Piłata: „co to jest prawda?”. Jak pisze Różewicz w wierszu *Palec na ustach* – „ten co wiedział/ ten co był prawdą/ odszedł”. Owo milczenie jest tu świadectwem pokornej niewiedzy, upokorzeniem pychy rozumu. Co pozostaje? Wędrówka po śladach „tego co wiedział” – n a - ś l a d o w a n i e Chrystusa. Zaskakująco po chrześcijańsku, wzorcowo niemal dla poezji religijnej, brzmi utwór zaczynający się od słów „Dostojewski mówił...”, a zwłaszcza jego zakończenie: Chrystus „zmartwychwstaje/ o świcie każdego dnia/ w każdym/ kto go naśladuje”. Jednakże religijna ufnosć wiersza zostaje o s ł a b i o n a szczególną implikacją dobitnie podkreśloną światłem między strofami – „j e ś l i umarł, to zmartwychwstaje”. Przeczytajmy dłuższy fragment tego pięknego wiersza:

bez Jezusa
nasza mała ziemia
jest pozbawiona wagi

ten Człowiek
syn boży
j e ś l i umarł

zmartwychwstaje
o świcie każdego dnia
w każdym
kto go naśladuje (W, 22)

Nie tylko owa implikacja („jeśli..., to...”) sprawia, że wiersz Różewicza osłabia poetycki tradycjonalizm religijny. Wiersz nie sta-



wia bowiem na etykę imperatywów, lecz etykę dóbr, hermeneutyczną wartość rozumienia zapośredniczoną przez dylemat Dostojewskiego. Mówi bohater liryczny wiersza: „zaczynam rozumieć/ Dostojewskiego”, zaczynam rozumieć, że „narodziny życie śmierć/ zmartwychwstanie Jezusa/ są wielkim skandalem/ we wszechświecie”, czymś niesłychanym, czymś, nad czym nie da się przejść do porządku dziennego – jeśli... to prawda. Zarazem jednak, jeśli to rzeczywiście prawda (a przecież nie mamy do niej bezpośredniego dostępu), to naśladowanie czy naśladowanie okazuje się warunkiem zmartwychwstania. Czym jednak jest owo naśladowanie, na czym ma polegać? Nie jest to przecież aktywność, którą można wdrażać metodycznie. Osoba mówiąca w poezji Różewicza, choć nie potrafi sama rozstrzygnąć tej kwestii, dostrzega tę zdolność u innych i przez innych ją zapośrednicza: na przykład u papieża Jana Pawła I, któremu „włożono książeczkę o Naśladowaniu/ Jezusa/ naśladował go dobrze” ([*od kiedy ten „mały” papież...*]) czy u „ewangelickiego świętego”, niemieckiego teologa Dietricha Bonhoeffera (powieszono go przez hitlerowców w Buchenwaldzie w 1945). W utworze *Nauka chodzenia* (z tomu *Wyjście*) Bonhoeffer jest właśnie tym, który „szedł za Chrystusem/ naśladował Chrystusa”, tym, który zamiast używać słów w odpowiedzi poszukującemu bohaterowi Różewicza, kładzie jedynie palec na wargach, zachowuje wymowne milczenie.

Poezja Tadeusza Różewicza – otwarta na wiarę i doświadczenie religijne – dokonuje zarazem absorpcji fundamentalnego wydarzenia w dziejach człowieka nowoczesnego – śmierci Boga. Spróbujmy krótko przyrzeć się temu szczególnemu powiązaniu: śmierci Boga – sekularyzacji – powrotu wiary. Skoro Bóg umarł, czy – jak woli mówić Różewicz – odszedł, to z faktem tym należy się pogodzić. Jak powie bohater jego wiersza, wspomniany już Bonhoeffer:

trzeba się z tym zgodzić
że Bóg odszedł z tego świata
nie umarł!
trzeba się z tym zgodzić
że jest się dorosłym
że trzeba żyć
bez Ojca

(*Nauka chodzenia*, W, 45-46)



Skoro „trzeba żyć bez Ojca”, jedyne, co pozostaje, to doświadczenie wiary zsekularyzowanej, danej przez lekturę i interpretację tekstów (od Biblii przez Hölderlina, Nietzschego, Heideggera, Wittgensteina, Dostojewskiego – żeby wymienić tylko wybrane, lecz także emblematyczne lektury Różewicza), pamięć osób, rozmów, uważne wsłuchiwanie się w świat dookolny i w świat kultury. Poetyckie myślenie i hermeneutyczny namysł coraz wyraźniej prowadzą poetę ku Pozasłownemu: najważniejszą odpowiedzią wydaje się (jak w *Ostatniej rozmowie* i *Nauce chodzenia*) palec położony na wargach – milczenie.

Ale istnieje też drugi wymiar doświadczenia wiary. O ile tamten wiedzie przez zapośredniczenie, słuchanie wielkich mistrzów, tych, którzy odeszli, i pamięć rozmów z przyjaciółmi, a zatem to wszystko, co zasadnie określić moglibyśmy jako doświadczenie hermeneutyczne czy „hermeneutykę śladu”, o tyle ten ma charakter bardziej bezpośredni (choć też w końcu zapośredniczony – przez wspomnienie, uczucie tęsknoty), związany z doświadczeniem dzieciństwa i młodości. Chodzi o to „coś” – jak mówi Różewicz w cytowanym wcześniej komentarzu do wiersza *bez* – co rodzi się jakby z nieświadomości, która wydobywa na jaw to, co *ratio* – świadomość – pragnęła unicestwić, a tylko ukryła. Z tej więc, powiedzmy, nieświadomości, rodzi się Bóg, który przybiera postać matki-i-ojca poety. Podkreślmy: nie jest to Bóg prawa i przemocy, Bóg sprawiedliwy i karzący. To Bóg, którego istotą jawi się miłość. O Bogu tym pisze Różewicz wielokrotnie w ciągu ostatnich lat. Odnajdziemy Go w wierszu *W gościnie u Henryka Tomaszewskiego w Muzeum Zabawek (Zawsze fragment. Recycling, 1998)*, w którym na dźwięk słowa „mama” otwiera się na krótki, mistyczny moment „niebieska brama”. Pojawi się w tomie *Matka odchodzi* (1999) – znów jako matka. W tomie *Wyjście* (2004) – rzecz znamienita – Bóg „zdefiniowany” zostaje jako „tata i mama”:

**Rodzi się Bóg, który
przybiera postać
matki-i-ojca poety.**



trzymałem za ręce
tatę i mamę
czyli Pana Boga

(*Bajka*)¹⁰

Podobne sformułowanie odnajdziemy w wierszu *Co zobaczył Akwinata* („może zobaczył Boga/ Ojca i Matkę”).

*

Podsumujmy. O ile możliwość religijnego zwrotu w poezji Tadeusza Różewicza do niedawna jeszcze traktować było można z pewnym jeśli nie zakłopotaniem, to przynajmniej powściągliwością, o tyle teraz fakt ów nie powinien budzić wątpliwości. Nie chodzi wszakże o to, by należało obecnie przypisywać poecie „gębę” pisarza religijnego czy nawróconego, wierzącego. Byłoby to działanie nie tylko nieuzasadnione, ale i równie mało tłumaczące. Tytułowy koncept „poeta słabej wiary” wskazuje na kontaminację pojęcia biblijnej „małej” wiary, nieodłącznej od życia apostołów, oraz pojęcia „słabości”, w rozumieniu Gianniego Vattimo¹¹. Różewicz nie wierzy w religijne przesłanie dane w sposób niezmienny i t o - s a m o dla wszystkich. Nie wierzy w bezpośrednią dostępność prawdy. Pozostaje w swej dramatycznej drodze, na której tropi ślad i „ślad śladu” – Boga. Tę drogę nazwać możemy n a - ś l a d o w a n i e m. Tę drogę możemy też nazwać wiarą „słabą” – jak ujmuje to Vattimo – „wiarą w wiarę”, *credere in credere*.

MICHAŁ JANUSZKIEWICZ, adiunkt w Zakładzie Semiotyki Literatury IFP UAM, teoretyk. Zajmuje się związkami między literaturą a filozofią. Wydał: *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku* (1998) oraz *Stanisław Dygat* (1999).

¹⁰ Tytuł utworu wprowadza, jak widać, częstą u Różewicza dwuznaczność – czy trzymanie za ręce Boga nie jest tylko bajką, marzeniem, tęsknotą?

¹¹ Por. Gianni Vattimo, *Belief*, transl. L. D’Isanto, D. Webb, Stanford University Press, Stanford, California 1999, oraz Gianni Vattimo, *Ślad śladu*, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacques’a Derridę i Gianniego Vattimo...*, tłum. M. Kowalska i in., Warszawa 1999.



Łukasz Tischner

Gombrowicz na Golgocie

Jaki powód ucieczki – już nie tylko przed Bogiem absolutnym, ale i międzyludzkim? Przede wszystkim trzeźwy sceptycyzm, który nie pozwala na bałwochwalstwo wobec człowieka. Ale nie on jedynie – chyba także zabobonny zgoła lęk przed nadrzędną siłą dzielącą świat na wyższy i niższy. Siłą, która ma znamiona diabelstwa.

Poloniści przez długie lata żyć będą jeszcze
z demaskowania Gombrowicza.

Jerzy Jarzębski

W *Rozmowach z Dominikiem de Roux* Witold Gombrowicz wy-
powiada pamiętne słowa:

Nie dopuszczałem nikogo do tego czegoś we mnie, co było niejasne, odrębne i za nic nie chciało wydostać się na światło dzienne. I jeszcze: zupełnie niezdolny byłem do miłości. Miłość została mi odebrana na zawsze i od samego zarania, ale nie wiem, czy to dlatego, że nie umiałem znaleźć na nią formy, właściwego wyrazu, czy też nie miałem jej w sobie. Nie było jej, czy ją w sobie zdusiłem? A może matka mi ją zabiła?¹.

¹ W. Gombrowicz, *Dziennik 1967-1969*, Kraków 1992, s. 23. Spotkania z de Roux, które zaowocowały *Rozmowami*, trwały od czerwca 1967 do kwietnia 1968.



Wprawdzie wyznanie to miało dotyczyć wczesnego dzieciństwa, ale sędziwy Gombrowicz, który nieco dalej mówi: „Jestem mistyk, gdy pochylam się nad swoim życiem”², chce ogarnąć w jednym spojrzeniu początek i koniec. To, co w nim niejasne i odrębne, z pewnością jakoś łączy się z erotyką³. Nie jest chyba przypadkiem, że pisarz napomyka o niezdolności do miłości właśnie w kontekście poczucia oddzielenia i wewnętrznej amorficzności. Być może w swojej deklaracji zamiast „i jeszcze” powinien napisać „gdyż”? Jednak w twórczości Gombrowicza erotyka przedziwnie splata się z metafizyką. To, co niejasne i odrębne w sferze libido, ma swego sobowtóra w tym, co niejasne i odrębne w obszarze najgłębszych przekonań o człowieku i świecie. Zachodzi tu jakaś tajemna koincydencja.

O tym ciemnym splątaniu i nieokreśloności tego, co dla Gombrowicza najbardziej intymne i ważne, trzeba pamiętać, gdy rekonstruuje się jego paradoksalny światopogląd i zdiera kolejne maski, pod którymi skrywa on swe egzystencjalne niepokoje. Szczególnej czujności wymaga namysł nad jego ateizmem, któremu daleko do „integralności”⁴, choć oczywiście nie sposób utrzymywać, że Gombrowicz był człowiekiem wierzącym.

Tę osobność (osobliwość?) Gombrowicza dobrze zilustruje zestawienie dwóch źródeł. Najpierw dwa cytaty z listów do siostry Ireny⁵:

W żadnym wypadku katolicyzm nie może nas dzielić, ja też nie jestem od tych spraw tak daleki, co więcej, myślę, że niewątpliwie masz rację, będąc katoliczką i że im bardziej i głębiej nią będziesz, tym lepiej – mam na myśli Twoją rację subiektywną, wewnętrzną logikę Twego istnienia, Twój „sens” zasadni-

² Tamże, s. 30.

³ Większość krytyków mówi o tłumionym homoseksualizmie Gombrowicza, ale – jak przekonująco argumentuje Jerzy Jarzębski – sprawa jest bardziej złożona: „Kłopot z erotyką u Gombrowicza polegał (...) nie tyle na tym, że chłopcy bardziej mu się podobali od dziewczyn, ale na pewnej nieokreśloności popędów, na tym także, iż jego seksualność w ogóle nie miała nic wspólnego ze społecznymi konwencjami zaspokajania potrzeb płci, a tym bardziej z miłością, którą traktował jako gest duchowego zawłaszczania partnera, poddawania go przymusom i swego rodzaju moralnemu szantażowi w imię rodziny jako instytucji” (J. Jarzębski, *Gombrowicz*, Wrocław 2004, s. 90).

⁴ Prawidłowości wspomnianej przeze mnie zdaje się nie zauważać Jean-Pierre Sargas, autor dość bałamutnej książki *Witold Gombrowicz lub ateizm integralny* (tłum. J. M. Kłoczowski, Warszawa 2004).

⁵ Starsza siostra była dla Gombrowicza najbardziej zaufaną powiernicą tajemnic i niepokoїв. Chyba dlatego niedługo przed śmiercią nakazała zniszczyć listy od brata.



czy. Mogę nawet powiedzieć, że kiedy myślę o Twoim życiu czy też o Twojej osobowości, tak jak ona uformowała się, sam wchodzę w kategorie wiary, a to dlatego, że uznaję samą potrzebę, która stwarza wiarę, tę konieczność, która jest u jej podstawy⁶.

Oraz:

Wszystkie rodzaje wiary uznaję, nawet fanatyczną i myślę, że z jakimś Claudem czy Leonem Bloy mógłbym się porozumieć, tj. raczej współlegzystować. Ta nasza przygoda ziemską jest czymś tak zdumiewająco fantastycznym, iż wszystkie rozwiązania są możliwe i tylko osoby zupełnie pozbawione wyobraźni i inteligencji mogą się kontentować „rozumowaniami”. (...) Bardzo szczerze Ci wieszuję, że wierzysz, i radzę Ci, zachowaj to i pielęgnuj z jak największym zapalem, bo to jest w każdym razie wiara w prawo ludzkie (duchowe) i w jego przewagę nad niehumanitarnym prawem natury. Jest to też wielka przewaga Twoja nad płytką i płaską p r z e c i ę t n o ś c i ą!⁷

A teraz ten powszechnie znany z *Rozmów z Dominikiem de Roux*:

Rozstanie się z Bogiem – sprawa wielkiej wagi, bo otwierająca umysł na całość świata – odbyło się we mnie gładko i niepostrzeżenie, nie wiem, jakoś tak się stało, że w piętnastym, czy w czternastym, roku życia przestałem się zajmować Bogiem. Ale chyba i przedtem nie zajmowałem się nim zanadto⁸.

Oczywiście listy do Reny nie są dowodem na „anonimowe chrześcijaństwo” Gombrowicza, ale stoją w sprzeczności z okrągłą deklaracją z *Rozmów...* – najwyraźniej Gombrowicz nie przestał zajmować się Bogiem.

Warto odnotować, że bodaj największy wpływ na stosunek Gombrowicza do religii miały dwie najbliższe mu kobiety: matka i siostra⁹. Matka uosabiała tradycyjny katolicyzm ziemiański, któremu nawet nie śniło się niebo w płomieniach – w jej przypadku patriotyczny, silnie zrytualizowany, sentymentalny i żywiący się pobożnymi życzeniami. Zwłaszcza ten ostatni jego rys – podszyta lenistwem wiara w performatywną moc pobożnych życzeń czyli sztuczność – budził w Gombrowiczu odrazę i prowokował do żartów obnażają-

⁶ W. Gombrowicz, *Listy do rodziny*, opr. J. Margański, Kraków 2004, s. 120.

⁷ Tamże, s. 214

⁸ W. Gombrowicz, *Dziennik 1967–1969*, wyd. cyt., s. 27.

⁹ Ich katolicyzm prześwieśla Gombrowicz we *Wspomnieniach polskich (Wspomnienia polskie. Wędrowki po Argentynie)*, Kraków 1996, s. 135–139).



cych „falszywą świadomość” matki. Ale autor *Trans-Atlantyku* zetknął się także z religijnością krańcowo odmienną: z tragicznym i intelektualnym katolicyzmem Reny, który stawiał trudne pytania i nie lękał się heroicznych wyborów. Sam Gombrowicz nazywał go „egzystencjalnym”, bo widział w nim dążenie do bezwzględnej uczciwości, ale i wysiłek, upór (czyli... znów znamię sztuczności czy raczej niepewności swego). Dla Reny – z wykształcenia matematyka – katolicyzm był wyzwaniem dla rozumu i kategorycznym imperatywem do pracy społecznej (swe ziemiańskie pochodzenie odczuwała jako rodzaj winy).

Te zdawkowe uwagi muszą posłużyć jako konieczne tło dla rozważań o ateizmie/teizmie Gombrowicza¹⁰. Najlepszy wgląd w to, co Gombrowicz myśli o sobie i o świecie daje oczywiście *Dziennik*, choć i on przecież jest owocem z biegiem lat coraz bardziej nieznośnej dla samego Gombrowicza autokreacji. Jego najbardziej przejmujące i zarazem najbardziej konfidencyjne fragmenty pochodzą z okresu argentyńskiego, kiedy pisarz doświadczał głębokiej samotności. Nie oznacza to wszakże, iż poddają się dobrodusznej lekturze. Ich sens jest często zakryty, szyfrowany, zyskuje pełniejsze rozświetlenie, gdy zestawić go z utworami literackimi pisarza. Zajrzyjmy do *Dziennika*, by zobaczyć, jak religijne deklaracje Gombrowicza mają się do jego codzienności. Najciekawsze wydają się passusy mówiące bardziej lub mniej wprost o Chrystusie.

Gombrowicz od święta

Na początek uwaga ogólna – mówię o pewnej tendencji, a nie o bezwzględnej regule, ale nie mogę się oprzeć wrażeniu, że zwłaszcza w pierwszym tomie *Dziennika*, gdy Gombrowicz chce ustanowić pewien porządek, który będzie rządził jego notatkami, jednym z klu-

¹⁰ Moje rozważania wiele zawdzięczają klasycznym już tekstom Jana Błońskiego (*Gombrowicz i rzeczy ostateczne*, w: tegoż, *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne. Studia o Gombrowiczu*, Kraków 2003) i Jerzego Jarzębskiego (*Bóg ateistów: Schulz, Gombrowicz, Lem*, w: tegoż, *Pożegnanie z emigracją. O powojennej prozie polskiej*, Kraków 1998, oraz *Trudno być Bogiem*, „Teksty Drugie”, 2000/5).



czy staje się waloryzowany emocjonalnie podział na dni tygodnia. Uprzywilejowanym dniem zdaje się niedziela (może też sobota ze względu na bliskość niedzieli?¹¹). To dzień, który jakoś wymyka się władzy ja – może nie przypadkiem słynny początek *Dziennika* pomija niedzielę? Kiedy czytamy zapis z roku 1954:

Niedziela

Tragedia.

Chodziłem po deszczu w kapeluszu nasuniętym na czoło, z kołnierzem palta podniesionym, z rękami w kieszeniach.

Po czym wróciłem do domu.

Wyszędłem jeszcze raz żeby kupić coś do zjedzenia.

I zjadłem.

mimowolnie przypomina się fraza Michela Houellebecqa z *Poszerzenia pola walki* – „Dzień był spokojny, ale trochę smutny, jak na ogół niedziele w Paryżu, zwłaszcza jeśli nie wierzy się w Boga”. To nie jedyny dowód na dość złowrogą magię niedzieli. Przykładów jest więcej. Niedziela przynosi powiew tego, co ostateczne – czasem będzie to Simone Weil i jej Bóg, a czasem po prostu wiatr lub czajnik, które budzą rozpacz podszytą strachem przed naturą i wyolbrzymionym sobą:

Niedziela

Patrzyłem na czajnik i wiedziałem, że ten i inne czajniki będą dla mnie coraz straszliwsze w miarę upływającego czasu, podobnie jak wszystko wokół mnie. Mam dość świadomości aby wychylić do ostatniej kropli krwi puchar tej trucizny, a nie dość wzniosłości aby wzbić się ponad nią, czeka mnie konanie w miazdzącym podziemiu, bez jednego promienia znikąd.

Oderwać się od siebie... ale, pytam się, jak?

Bynajmniej nie chodzi o to żeby uwierzyć w Boga, ale o to, żeby zakochać się w Bogu. Weil nie jest „wierząca”, jest zakochana. Mnie Bóg, w życiu moim, nigdy nie był potrzebny – od najwcześniejszego dzieciństwa, ani przez pięć minut – byłem zawsze samowystarczalny. Więc gdybym teraz „zakochał się” (pomijając, że ja w ogóle nie mogę kochać) byłoby to pod naciskiem tego ciężkiego, zniżającego się nade mną sklepienia. (...) Zakochać się w kimś dlatego że nie można już wytrzymać ze sobą – to miłość wymuszona?¹²

¹¹ Sobotnie noce są świadkiem dwóch dramatycznych wydarzeń odnotowanych w *Dzienniku* – próby uciszenia burzy (o której za chwilę) i przygody z ręką kelnera z café Querandi (*Dziennik 1957-1961*, Kraków 1986, s. 190-202). Mają one zasadnicze znaczenie dla refleksji nad granicami władzy nad sobą i światem.

¹² W. Gombrowicz, *Dziennik 1953-1956*, Kraków 1986, s. 274.



Można oczywiście przytoczyć zapisy niedzielne, które odnoszą się do spraw dość błahych, a w każdym razie nie tak egzystencjalnie ważkich, ale wyczuwam, że Houellebecqowski smutek czasem popychający Gombrowicza do bluźnierstwa jest dominującym nastrojem pierwszego dnia tygodnia.

Proponuję pójść dalej tym tropem i przyjrzeć się zapisom z *Dziennika*, które bardziej lub mniej jawnie odnoszą się do kalendara liturgicznego. Jak się okazuje, co najmniej dwa węzłowe fragmenty dotyczą najważniejszych świąt chrześcijańskich. Pierwszy to powszechnie cytowany zapis z początku 1956, który odnosi się do wigilii Bożego Narodzenia roku 1955¹³, mówiący o możliwości demiuirgicznej władzy nad rozpętanym żywiołem burzy. Drugi, rzadziej komentowany, ale kto wie, czy nie najważniejszy dla religijnego dramatu pisarza, pozostaje chyba w związku z wydarzeniami Wielkiego Tygodnia roku 1958. Mam na myśli notatki z trzeciego pobytu w Tandilu o wycieczce na wzgórze Calvario¹⁴.

Opowieść wigilijna

Co wydarzyło się w wigilijną noc roku 1955? Gombrowicz już prawie od miesiąca przebywał w Mar del Plata. Nadmorski klimat, puste plaże i wszechobecny wiatr budziły bojaźń i drżenie:

Siedzę i „wybucham”, wybucha mój dramat, mój los, moje przeznaczenie, niejasność mojego istnienia... wszystko to mnie osacza. Stopniowe oddalanie się moje od natury, a także od ludzi, w ostatnich latach – proces narastającego wieku mojego – czyni te stany coraz groźniejszymi. (...) Witold Gombrowicz, te dwa słowa, które nosiłem na sobie, już dokonane. Jestem. Znadto jestem. I choć

¹³ Por. Rita Gombrowicz, *Gombrowicz w Argentynie. Świadectwa i dokumenty 1939–1963*, Londyn 1987, s. 142.

¹⁴ Rita Gombrowicz odnotowuje, że trzeci pobyt Gombrowicza w Tandilu trwał od środy 12 lutego do poniedziałku 21 kwietnia 1958. Niedziela wielkanocna wypadła w 1958 roku 6 kwietnia. Zapisy mówiące o wycieczce pochodzą z piątku, soboty, niedzieli i najprawdopodobniej zostały sporządzone w okolicach szóstego tygodnia pobytu (tak podpowiada sekwencja powtarzających się dni tygodnia w VI i VII rozdziale *Dziennika 1957-1961*). Nie sposób chyba ustalić, że Gombrowicz notował je dokładnie w czasie triduum paschalnego, ale niewątpliwie pisarz potraktował te trzy dni, kiedy spisuje uwagi o krzyżu na wzgórzu Calvario, jako próbę osobistego zmierzenia się z misterium Wielkiej Nocy.



mógłbym jeszcze popęlić coś nie przewidzianego dla mnie samego, już mi się nie chce – nie mogę chcieć, bo zanadto jestem. Pośród tej nieokreśloności, zmienności, płynności, pod niebem nieuchwytnym jestem, już zrobiony, wykończony, określony... jestem i jestem tak bardzo, że to mnie wyrzuca poza obręb natury¹⁵.

W tych gorzkich grudniowych tygodniach towarzyszami Gombrowicza stają się dwie książki: *Wicehrabia de Bragelonne* i *La Pesanteur et la Grâce* Simone Weil, przy czym Dumas jest chyba tylko „odtrutką” na *mysterium tremendum* bijące z kart zapisków tej – jak powiada Gombrowicz – „zbyt silnej kobiety”. W istocie przez te kilka tygodni adwentu pisarz toczy z Weil psychomachię – wcześniej cytowany fragment o czajniku jest właśnie jedną z jej odśłon. Nie będąc rekonstruował dialogu z „zakochaną w Bogu” Francuzką. Jego stawką jest – przynajmniej w warstwie retorycznej – wiara w Boga, a zarazem pozycja ja, które jest „zanadto”. Tracąc nad Weil przewagę i nie mogąc wytrzymać widoku kosmicznej otchłani, w którą każe mu ona spoglądać, Gombrowicz przywołuje na pomoc katolicyzm polski¹⁶. To dość zdumiewający zabieg, bo ta – jak ją nazywa – religijność dziecka przerzucającego na Boga ciężar ponad siły, staje mu się sprzymierzeńcem¹⁷. Jak mają się te intelektualne potyczki do Gombrowiczowskiej opowieści wigilijnej? Jak zauważył Jerzy Jarzębski, właśnie w kontekście światopoglądowego sporu trzeba usytuować finałowe zdarzenie, które być może rozegrało się jedynie w umyśle pisarza¹⁸. Przypomnijmy dla porządku, co miało się wówczas stać. Jest sobotnia noc. W czasie potężnej burzy Gombrowicz siedzi samotnie w domu, w którym zabrakło prądu („druty zerwane”). Następują opisy zjawisk przyrody przywołujące aurę powieści gotyckiej (straszność stylizowana literacko). Ale rozpetana do szaleństwa burza zatrzymuje się dokładnie wtedy, gdy Gombrowicz dwukrotnie

¹⁵ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953-1956*, wyd. cyt. s. 270-271.

¹⁶ Można zaryzykować przypuszczenie, że siłując się z Weil, Gombrowicz zarazem toczy zapasy z siostrą (Weil) i matką (katolicyzm polski).

¹⁷ Wyznanie, jakie padło podczas wywiadu przeprowadzonego przez ks. Janusza Pasierba (rok 1962): „Dziś staję się coraz bliższy Sienkiewicza i coraz dalszy Simone Weil. Staję się zwolennikiem pośredniości, letniości, średnich temperatur” (*Publicystyka, wywiady, teksty różne 1939-1963*, Kraków 1996, s. 350-351) najwyraźniej nie jest tylko prowokacją.

¹⁸ Por. J. Jarzębski, *Trudno być Bogiem*, wyd. cyt., s. 195-197.



wyciąga przed siebie rękę. Najważniejsze jest jednak to, co dzieje się potem: po raz trzeci już jej nie wyciąga! I niejasny powód tej decyzji wprawia go w zażenowanie.

Czy jestem człowiekiem trzeźwym, nowoczesnym? Tak. Czy jestem świadomy, wykształcony, zorientowany? Tak, tak. Czy znane mi są najnowsze osiągnięcia filozofii i wszystkie prawdy teraźniejszości? Tak, tak, tak. Czy jestem pozbawiony przesądów? Tak, na pewno! Ale, do diabła, skąd ja mogę wiedzieć – gdzie pewność, gdzie gwarancja, że ręka moja gestem magicznym nie zdoła wstrzymać albo uruchomić burzy?

Przecież to, co wiem o naturze mojej i naturze świata jest niepełne – to tak, jakbym nic nie wiedział¹⁹

Czy następnego dnia Chrystus rodzi się dla Gombrowicza? Nie. Czy zatem Gombrowicz tryumfuje nad Weil? W pewnym sensie tak, bo pozostaje przy swym niedowiarstwie i osobności, ale przecież do-
„Polskie dziedzictwo” | konuje się to połowicznie jako gest wycofania,
naznacza także ateizm – | uchylenia – ucieczki w dzieciństwo przed czar-
i on może okazać się | nym wszechświatem skrywającym się w burzy.
rejteradą. | Metafizyczna pewność, jaką dałoby wyciągnię-
cie ręki po raz trzeci, byłaby zbyt wielkim brze-
mieniem – wtrąciłaby w obszar heroizmu. Najwyraźniej „polskie dzie-
dzictwo” naznacza także ateizm – i on może okazać się rejteradą, dą-
żyć do ograniczenia, być „niedo”.

Droga na Golgotę

Wycieczka na wzgórze Calvario następuje trzy lata później – w okresie, gdy po raz pierwszy poważnie szwankuje zdrowie pisarza²⁰, w roku, w którym zaczyna obsesyjnie myśleć o bólu („Ból staje się dla mnie punktem wyjściowym egzystencji, doznaniem zasadniczym od którego wszystko się zaczyna, do którego wszystko się sprowadza”²¹). Dość przypomnieć, że trzeci pobyt w Tandilu po-

¹⁹ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, wyd. cyt. s. 282.

²⁰ Rita Gombrowicz odnotowuje, że pierwszy atak astmy miał miejsce właśnie podczas trzeciego pobytu w Tandilu – 20 marca 1958. Por. Rita Gombrowicz, dz. cyt., s. 142.

²¹ W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, wyd. cyt., s. 39. Dalej posługuję się skrótem D II i umieszczam odniesienia do tego tomu *Dziennika* w tekście.



przedzają zapisy o męce psa Dusia Jankowskiego (D II, s. 45-49) i ratowaniu żuczków konających na plaży (D II, s. 52-54). Namysł nad bólem i cierpieniem łączy się z rozważaniami o Bogu i naturze:

...czy ja, będąc pozbawiony Boga, jestem wskutek tego bliższy, czy dalszy natury? Odpowiedź: jestem dalszy. A nawet ta opozycja między mną a naturą staje się, bez Niego, nie do załatania – tu nie ma apelacji do żadnego wyższego trybunału.

Lecz nawet gdybym uwierzył w Boga, to i tak katolicka postawa wobec natury byłaby dla mnie niemożliwa, sprzeczna z całą moją świadomością, z moim odczuwaniem – a to ze względu na sprawę bólu. Katolicyzm zlekceważył wszelkie stworzenie, poza człowiekiem. Trudno wyobrazić sobie bardziej olimpijską obojętność na „ich” ból – „ich”, zwierząt czy roślin. Ból człowieczy ma dla katolika sens – podlega zbawieniu (...) Ale koń? Robak? O nich zapomniano. To cierpienie jest pozbawione sprawiedliwości – nagi fakt zięjący absolutem rozpaczy (D II, s. 37).

Gombrowicza coraz częściej nawiedza myśl o „diabelstwie bólu”, bezsensownym cierpieniu jako samej osnowie kosmosu. Gdyby nie jego niedowiarstwo, można by go nazwać manichejczykiem.

Ale rozmyślaniom o bólu towarzyszy refleksja o własnej kapitulacji przed złem oznaczającej przecież jakiś w nim udział. Mowa jest o znużeniu, acedii, które zniemacka paraliżują współczucie dla istot niższych, mowa wreszcie – w kontekście zaniechania ratunku dla konających żuczków – o tajemniczym przyzwoleniu na to, co straszne: „Tak, przerażeniami, zgrozami mymi, ja sam zawiaduję. Co *ma* być dla mnie straszne? Muszę naprzód kiwnąć na diabła – wtedy mi się ukáže. Zbyt często może kiwam...” (D II, s. 54).

Wielkopostny pobyt w Tandilu opisuje Gombrowicz jako nudny, ale także zaskakujący: „Wiele z tego, co mi się zdarza w Tandilu jest niejasne... ciemne...” (D II, s. 89). Nasila się wówczas magiczna zasada (znana ze *Ślubu...*), którą zwerbalizuje wkrótce przed wyjazdem z tego prowincjonalnego miasta:

W zamęcie życia mojego, w tym nieładzie zdarzeń, zauważyłem od dawna pewną logikę w narastaniu wątków. Gdy jakaś myśl staje się dominująca, zaczynają się mnożyć fakty zasilające ją z zewnątrz, to wygląda jakby rzeczywistość zewnętrzna zaczynała współpracować z rzeczywistością wewnętrzną (D II, s. 97).

Podstawowemu wątkowi bólu towarzyszą pokrewne. Po pierwsze, obsesja wielkiej liczby (populacji ludzkiej, ale i żuczków) – po-



wszechności mizerii dotykającej całe stworzenie. W konfrontacji z bezgranicznym (czyli: złowrogim) kosmosem Gombrowicz odczuwa pragnienie samoograniczenia (trochę podobnie jak w scenie z burzą): „Chcę zamknąć się w moim kręgu i nie sięgać dalej niż mi na to pozwala mój wzrok. Rozwalić tę »powszechność« przeklętą, która mnie pęta gorzej od najciaśniejszego więzienia i wydobyć na swobodę Ograniczonego” (D II, s. 85). Ale w kontekście „wątku podstawowego” bunt przeciw powszechności nie jest niewinny – zakłada zgodę na nierówność, na „potępienie” pierwszego nieuratowanego żuczka (ateista musi przejąć prerogatywy sądu ostatecznego). Tę myśl „zasiliła z zewnątrz” anegdota o tym, jak Gombrowicza – po pańsku kpiącego z „chama” i marksistowskiego prometeizmu – uznano w Tandilu za faszystę. Natręctwo myśli o własnym „faszyzmie” wysnuwa kolejny wątek, który zaowocuje potem „zasiloną z zewnątrz” refleksją o Hitlerze (do niej jeszcze powrócę).

Z nieładu zdarzeń wylania się spór o stosunek do zasady bólu. Jego uczestnikami są marksista i katolik, za których plecami skrywa się domniemany faszysta. Właśnie w takim kontekście pojawiają się dziennikowe zapisy o wycieczce na wzgórze Calvario.

Bezpośrednio poprzedzają je zapisy ze środy, które mają zwiastować bliską już epifanię („Półmrok, zasłona, ciemność, dym, nieśmiałość – jak w kościele, jak przed ołtarzem o rosnącej tajemnicy...”; D II, s. 90) oraz z czwartku (Wielkiego Czwartku?) mówiące o świętości zawartej w „najzwyklejszej naszej pospolitości”. Notatkę piątkową warto zacytować w całości:

Piątek

Nie ja pierwszy pragnę doszukać się Bóstwa w tym, czego znieść nie mogę... dlatego, że nie mogę znieść...

Na jednym ze wzgórz, u wylotu avenidy Espania, wznosi się krzyż olbrzymi, który panuje nad miastem – które to miasto, wskutek tego, staje się rodzajem antynabożeństwa, rozwalkonionego, rozbyczzonego w kpiąco-bezwstydnej Nijakości, zadowolonej z siebie i zaśmiewającej się w kulak... coś jak parodia i tandeta... Niskie, rozchichotane misterium – ale nie mniej święte (po swojemu) od tamtego, wysokiego (D II, s. 91).

Intrygujący jest sam początek. Bóstwem miałyby być to, co nie do zniesienia. Tok wywodu podpowiada, że chodzi o to, co – do-



słownie – w dole, czyli – odchodząc od dosłowności – niskie i tan-
detne. Kontrast między krzyżem i miastem ewokuje różnicę między
tym, co nieznośne, bo absolutne, i tym, co nieznośne, bo nijakie.

Spacer miał odbyć się w sobotę w towarzystwie lokalnego mark-
sisty²²: „Cortes i ja posuwamy się ścieżką. Grupy rzeźbione w mar-
murze obrazują historię Golgoty, całe to wzgórze poświęcone jest
Golgotcie i nazywa się *Calvario*. Chrystus upadający pod ciężarem
krzyża – Chrystus chłostany – Chrystus i Weronika... cały ten lasek
pełny jest tego ciała udręczonego” (D II, s. 91). Niezrażony wido-
kiem stacji Męki Pańskiej Cortez wyklada – jak powiada Gombro-
wicz – „inną świętość”: mówi o komunistycznej walce o humanizo-
wanie świata, który w swej istocie jest człowiekowi wrogi. Dodaje,
że nawet jeśli miałyby być ona beznadziejna, jest jedyną rękojmią
ludzkiej godności. Narrator zauważa, spoglądając na górujący po-
nad nimi krzyż, że „ten Bóg i ten ateista mówią właściwie to samo...”
(D II, s. 92).

Najbardziej przejmujące są uwagi o torturze Jezusa:

Uprzysięgam sobie niechętnie całą nieustępliwość drzewa krzyżo-
wego, które nie jest w stanie pofolgować wijącemu się ciału ani na mi-
limetr i nie może przerazić się męczarni, nawet gdy ona przekracza ostatnie
granice stając się czymś już niemożliwym – ta gierka między absolutną
obojętnością drzewa torturującego i bezkresnym naporem ciała, to rozmiąanie
się wieczne drzewa i ciała ukazuje mi, jak w błysku, okropność naszego położe-
nia – świat rozłamuje się na ciało i krzyż (D II, s. 92).

Ta rozpaczliwa konstatacja napawa lękiem przed Ideą uniwer-
salną i budzi ponownie chęć rejterady – tym razem ku miasteczku
w dole: „Ach, umknąć z tego miejsca wyniosłego tam, w dół! Brak
mi powietrza tu, na górze, między Cortesem a krzyżem” (D II, s. 92).
Ale w tym momencie uwięzienia w pułapce bólu znienacka następuje
objawienie „nowej religii” – „na lewej nodze Chrystusa widzę na-
pisane: »*Delia y Quique, varano 1957*«” (D II, s. 93). Beztroski wpis
„ku pamięci” jest epifanią młodego ciała (nieumęczonego jak ciało

²² Można mieć wątpliwości, czy Gombrowicz rzeczywiście wędrował z Cortesem na
Calvario. Wydaje się raczej, że wędrowkę w jego towarzystwie jedynie sobie wyobraził,
by intelektualnie zmierzyć się z marksistowskim i chrześcijańskim uniwersalizmem.



Jezusa i Cortesa), a zarazem tego, co niskie – tandetne i naiwne. O „sakralnym” wymiarze tego znaku mają świadczyć słowa powtórzone za notatką środową, które wieńczą rozmyślenia sobotnie: „ciemność”, „zasłona”, „dym”.

Na tropie Delii i Quique

Zapis niedzielny przynosi charakterystykę „nowej religii”, choć trudno nazwać ją klarowną i wyczerpującą. Gombrowicz kontynuuje swą dyskusję z Cortesem i ateistycznym uniwersalizmem, dowodząc, że każdego dnia tworzą się między ludźmi bogowie i półbogowie (znany ze *Ślubu* kościół międzyludzki), co zadaje kłam utopii wszechrówności. Dlaczego bogowie czy półbogowie? – bo tworzy ich nieusuwalna zasada Niższości i Wyższości, jakaś siła Nadrzędna, bez której ludzkość pozbawiona byłaby kształtu. W tym momencie w cieniu wzgórza Calvario dyskretnie ujawnia się wątek „faszysty”. Narrator wzdycha:

O gdybym zdołał na koniec, ja, osobiście, dać drapaką – wymknąć się Idei – zamieszkać na stałe w tym kościele innym, z ludzi zrobionym! Gdybym wymógł na sobie uznanie takiej boskości – i otóż nie troszczyć się więcej o absoluty, a tylko czuć nad sobą, niewysoko, o metr nad głową zaledwie, taką grę sił starzających, z nas poczętych, jako jedyny Olimp osiągalny – i to uwielbiać. (...) A jednak! Nigdy nie zdołałem się ukorzyć – i zawsze pomiędzy Bogiem międzyludzkiem a mną groteska rodziła się, zamiast modlitwy... Szkoda! – mówię to szczerze. – Szkoda! Gdyż tylko On – taki półbóg, z ludzi urodzony, „wyższy” ode mnie, ale tylko o cal, będący jakby pierwszym tylko wtajemniczeniem, tak niedoskonały, Bóg, słowem, na miarę mego ograniczenia – mógłby wydobyć mnie z przeklętego uniwersalizmu, z którym ja sobie rady dać nie mogę i przywrócić zbawczej konkretności. Ach, znaleźć swoje granice! Ograniczyć się! Mieć Boga ograniczonego!

Gorzko mi się to pisze... bo nie wierzę, aby kiedykolwiek dokonał się we mnie ten skok w ograniczenie. Kosmos nadal będzie mnie pochłaniał (D II, s. 95).

Ten przydługi cytat zdaje się zamykać wielkanocne rozważania o Bogu i boskości. I tym razem konfrontacja z tym, co ostateczne, kończy się rejteradą. Jaki powód ucieczki – już nie tylko przed Bogiem absolutnym, ale i międzyludzkiem? Przede wszystkim trzeźwy



sceptycyzm, który nie pozwala na bałwochwalstwo wobec człowieka. Ale nie on jedynie – chyba także zabobonny zgoła lęk przed nadrzędną siłą dzielącą świat na wyższy i niższy. Siłą, która – poprzez skojarzenie z Hitlerem – ma znamiona diabelstwa. Kto wie, czy ten drugi powód nie jest bardziej ważki, skoro stronę dalej zaczyna się „zasilone z zewnątrz” faszystowskim sloganem wymalowanym na ścianie domu w Tandilu dłuższe rozważanie o Hitlerze.

Jaki płynie morał z opowieści o Hitlerze? Że pospolity człowiek może być „od zewnątrz” Bogiem. Najpierw posuwa się o krok dalej niż ktokolwiek inny, brnąc w to, co przerażające, a potem zyskuje „groźny ładunek wiary” od mas, przez co wraz nimi wkracza w wymiar nadnaturalny. Wtedy „Hitler jest w szponach tego Wielkiego Hitlera – nie dlatego, aby nie zachował zwykłych, prywatnych, uczuć czy myśli, prywatnego rozsądku, ale ponieważ one są zbyt drobne, i za słabe, i nic nie mogą przeciw Olbrzymowi, który od zewnątrz go przenika” (D II, s. 100). Słowa te – przy zachowaniu proporcji – brzmią jak memento dla samego Gombrowicza (w końcu Hitler wychynął jako wątek osobisty), który dzięki medium literatury (udawaniu!) wytworzył własnego tyrana – „oficjalnego Gombrowicza”²³.

Ale gdzie w końcu chce uciec Gombrowicz? Podobnie jak po pamiętnej nocy wigilijnej – w niedojrzałość („Delia y Quique”), która obiecuje przekroczenie zabójczej dychotomii Ograniczone / Nieograniczone. Czy jednak dorosły – obarczony pamięcią o diabelstwie bólu i o Hitlerze jako kapłanie kościoła międzyludzkiego – może ten stan osiągnąć?

To pytanie podejmuje Gombrowicz w bluźnierczej *Pornografii*, która miała być ukończona w 4 lutego 1958 roku, czyli bezpośrednio przed wyjazdem do Tandilu. Skomplikowane gry (zrazu homoerotyczne, później także skrytobójcze) dwóch starszych panów mają przynieść a b s o l u t n e (czyli związane śmiercią) połączenie z lekomyślną młodością (Henią i Karolem, a może tylko z Karolem?) i tym samym wprowadzić ich w nadnaturalny stan boskości. Czy ich plan się udaje? W finałowej scenie, gdy trup ściele się gęsto, narrator

²³ Por. zakończenie *Rozmów z Dominikiem de Roux* (*Dziennik 1967-1969*, wyd. cyt., s. 149–150).



powiada o sobie i o młodocianych zabójcach (Heni i Karolu), z którymi chce dostąpić połączenia:

Okropność mego rozdwojenia: gdyż brutalność tragiczna tych trupów, ich krwista prawda, była zbyt ciężkim owocem drzewa zbyt giętkiego! Te dwa trupy bezwładne – tych dwoje zabójców! Jak gdyby idea śmiertelnie ostateczna została przewiercona na wskroś lekkomyślnością (podkr. – ŁT)...²⁴.

Gdy po chwili nadchodzi drugi ze starszych panów – demoniczny Fryderyk – i obwieszcza, że zasztyletował młodego Józka Skuziaka, Witold stwierdza: „Był niewinny! Był niewinny! Naiwność niewinna biła z niego! Spojrzałem na naszą parkę [Henię i Karola – ŁT]. Uśmiechali się. Jak zwykle młodzież, gdy trudno wybrnąć z kłopotliwego położenia. I przez sekundę, oni i my, w naszej katastrofie, spojrzeliśmy sobie w oczy”²⁵.

Wyglądałoby na to, że przynajmniej w świecie literatury dorosły odzyskał stan niewinności, doświadczył komunii z młodym(-ymi). Ale zastanawiające są słowa „w naszej katastrofie”, które mogą wskazywać na jakiś determinizm, reżyserię odgórną – być może tej starej „k... Natury”, jak wyraził się Fryderyk. A jeśli by tak było, to daremne okazałyby się krwawe rytuały ofiarnicze ustanawiające nową religię – torturujące drzewo znów by zwyciężyło! Tak jak zwycięża ostatecznie w elegijnym *Kosmosie*.

Być może jednak klucz do rozważań pasyjnych kryje się jeszcze gdzie indziej. Może Gombrowicz dodatkowo kamufluje osobiste i intymne (także homoseksualne) tło swoich światopoglądowych batalii. Zaintrygowała mnie ukryta symetria między opowieścią o Calvario i wspomnieniem choroby (zapewne po ataku astmy) w Tandilu, które to zdarzenia musiały się rozegrać w bliskim sąsiedztwie czasowym. Dzięki Ricie Gombrowicz możemy skonfrontować relację Gombrowicza z opowieścią Mariano Betelú – zwanego „Quilombo”, który miał przynieść Gombrowiczowi „zbawienie”.

²⁴ W. Gombrowicz, *Pornografia*, Kraków 1986, s. 151. Jakże te słowa rymują się z opowieścią o Calvario! Czy Gombrowicz nie dopisał tego finału po powrocie z Tandilu? Zwłaszcza, że Fryderyk mówi o sobie, że jest Chrystusem rozpiętym na 16-letnim krzyżu i wspomina o kresie swej męki jako o Gólgocie (s. 100).

²⁵ Tamże.



Po powrocie do Buenos Aires Gombrowicz otrzymuje list od jednego ze swoich akolitów z Tandilu, który budzi świeże wspomnienie związane z Betelú:

Wybuch anginy z gorączką, sięgającą 40 stopni, wpakował mnie do łóżka. Mieszkalem sam w małym domku, w pobliżu Calvario, za miastem, i nie pamiętam bardziej rozpaczliwych dni jak te, które towarzyszyły mej rekonwalescencji. Nie było ratunku. Wiedziałem, że ratunku nie ma. Były to dni deszczowe i wietrzne, z okna widać było szczyt górski rozszarpany chmurami, czy te chmury rozszarpane szczytem. A jeden dzień był szczególnie straszny – nastąpił po całodziennym ulewie, niepodobny prawie do dnia, przemieniony w wodę, zimno, mgłę, wiatry i białą, wilgotną ciemność – ciągle widziałem przez okno jedno drzewo, które ociekało, zasnuwane, zamazane, niewyraźne, a wciąż tak samo ociekające i nudne... Tego dnia neurasteniczna rozpacz moja osiągnęła takie natężenie, że gdybym miał pod ręką jakiś sposób na śmierć głodką, kto wie czybym siebie nie zlikwidował. Wiedziałem, że choroba jest poza mną – ale wiedziałem, że zdrowie moje jest okropniejsze od choroby – doszedłem do stanu, w którym zdrowie jest nie mniej wstrętne, wstrętniejsze nawet, bo potwierdza istnienie już zakażone śmiercią i skazane.

Wtem walenie pięścią we drzwi – i włazi do kuchni Colimba [Betelú – ŁT] – ociekający! (...) Czasem nawiedza moją beznadziejność iskra przeświadczenia, zupełnie namacalnej pewności, że zbawienie nie jest niemożliwe. To właśnie poczułem, gdy Gize [Betelú – ŁT] przygotowywał jedzenie i otwierał przyniesioną butelkę (D II, s. 130-31).

Dalej Gombrowicz rozważa, jak mógł oczarować tego dwudziestolatka. W tym oczarowaniu widzi „możliwość zbawienia”, której dostąpił. Ostatecznie dochodzi do wniosku, że z Betelú zbliżyła go słabość – jego choroba i jękanie Quilombo.

A teraz relacja Betelú:

Któregoś dnia przychodzę do kawiarni i widzę, że go nie ma na zwykłym miejscu pod lustrem. (...) Słyszę, że Marlon i Eugenio Pagès zawieźli go do kliniki w ataku astmy. Zdałem sobie sprawę, że nikt nie poszedł do niego do domu. Łało jak z cebra. Wracam do domu, biorę z lodówki kompot, podwijam nogawki i kładę kalosze. W dzielnicy Witolda niemal nie można się poruszać, tkwię po kolana w błocie. Zbliżam się do domu. Niełatwo się tam dostać. Dom stoi na wzgórzu i jest ślisko. Wchodzę do kuchni i widzę, że Witoldo leży w łóżku. „Jak się masz Witoldo?” Twarz mu się od razu rozjaśniła. Wstał. Na jasną piżamę włożył przeciwdeszczowy płaszcz. W pokoju było wilgotno i zimno. Stało w nim łóżko, stół, krzesło i szafa. W szufladzie trzymał wycinki prasowe (całą swoją sławę). W koncie stara, przedwojenna walizka. Na nogach zniszczone espadrile. Nogawki od piżamy całe w błocie, bo pompa była na zewnątrz. Słaba lampka pod sufitem dawała mało światła. Na kredensie w kuchni leżał kawałek



chleba i stał słoik miodu. Na stole woda sodowa i szklanka. Cela mnicha. Miał dreszcze, gorączkował i był w głębokiej depresji. Zapytał mnie, czy umiem dochować sekretu: „Jeżeli ci zrobię listę, czy możesz mi przynieść, nie dowiadując się, na co się je zażywa? Bo tak nie można żyć. Musisz zrozumieć, że człowiek nie boi się śmierci, lecz cierpienia” – „Spokój, Witoldo, poprawi ci się. Jeszcze słońce zaświeci”. Dokładnie w tym momencie przestało padać. Z okna widać było park i wzgórze: „Nadchodzi wiatr z południa”. Po dwóch godzinach rozmowy, podczas których mówił rzeczy bardzo pesymistyczne, a ja się wysilałem, by jakoś podnieść go na duchu, weszła dziewczynka i zapytała, czy chciałby coś zjeść. Była to córeczka sąsiadów, mieszkających w bardzo biednym *rancho*. (...) Odpowiedział jej zupełnie niezłym głosem: „Dobrze. Coś przegryzę razem z Florem [Betelú – ŁT]. Twoja mama może nam przygotować kurę w potrawce i zupę”. Patetyczna atmosfera znikła²⁶.

Zdarzenie to – naświetlone z dwóch stron – pozornie niewiele wnosi do wielkopostnych rekolekcji ateisty. Niemniej pozwala je umieścić w horyzoncie choroby i autentycznego egzystencjalnego dramatu. Po wtóre zaś pokazuje, że pod maską Gombrowiczowskiego buntu i bluźnierstwa („Chrystus rozpięty na 16-letnim krzyżu”) kryło się rozpaczliwe pragnienie miłości i bliskości. Bo niewątpliwie homoseksualnej proweniencji skłonność do chłopca nie wyczerpuje się w sferze wstydlivej erotyki. Gombrowicz marzy o chłopcu, jak marzył Zaratustra, który mówił o dziecku jako o najwyższym stopniu przemiany ducha – chce zdobyć się na swobodną afirmację świata („Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego »tak« mówieniem”²⁷). Ale w jego marzeniu dostrzegam też pragnienie oczyszczenia natury z bólu, jak w paradoksalnej wizji mesjańskiej Izajasza:

Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z koźlęciem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą spolem i mały chłopiec będzie je poganiał. Krowa i niedźwiedzica przestawać będą przyjaźnić, młode ich razem będą legały. Lew też jak wół będzie jadał słomę. Niemowlę igrać będzie na norze kobry, dziecko włoży swą rękę do kryjówki żmii (Iz 11, 6-9).

*

²⁶ R. Gombrowicz, dz. cyt., s. 227–228.

²⁷ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 1990, s. 27. Na zbieżność między przypowieścią Zaratustry o przemianie w dziecko i finałową przemianą Fryderyka w *Pornografii* wskazał J. Jarzębski w *Grze w Gombrowicza*, Warszawa 1982, s. 320.



Mój artykuł niewiele przynosi rozstrzygnięć. Trawestując słowa Gombrowicza o ojcu, można powiedzieć o autorze *Ślubu*: ateista, ale bez przesady. Przy czym słowo „przesada” trzeba zobaczyć w ogniu błyskawic z Mar del Plata. Pobłażliwość Gombrowicza dla chrześcijaństwa brała się chyba przede wszystkim z zabobonnego (bo nie do pojęcia dla oświeconego rozumu) lęku przed tym, co diabelskie (ból, okrucieństwem, zewnętrzna siła). Skoro świat ukazywał demoniczne oblicze (plaża z żuczkami, pies Dusia, ale i ręka kelnera z Querandi czy zwłaszcza finał dramatycznego spaceru z Simonem – ojcem poparzonej dziewczynki²⁸), to czysty materializm okazywał się grubym uproszczeniem. Gombrowicz przewidywał w ostatnim dniu wielkanocnego pobytu w Tandilu: „będziemy hołdowali w przyszłości dwu odmiennym systemom jednocześnie i świat magiczny znajdzie sobie miejsce obok świata racjonalnego” (D II, s. 100). Nie oznacza to wszakże, że wiele miejsca ma pozostać dla Boga...

Gombrowicz pozostaje w polskiej literaturze patronem nowoczesnego ateizmu.

Gombrowicz pozostaje w polskiej literaturze patronem nowoczesnego ateizmu. Zbyt często jednak widzi się w nim na przemian sztywnego prześmiewcę lub nietzscheańskiego nadczłowieka heroicznie mocującego się z czarnym kosmosem. Gombrowicz rzeczywiście nie ma sobie równych w demaskowaniu tanich pocieszeń. Dla mnie jednak jego wielkość polega także na tym, że nie lęka się otwarcie głosić, iż szuka „średnich temperatur”, iż nie wstydy się pokazać własnej sromotnej ucieczki od tego, co boli. Jego ironia i groteska mają swą siłę, bo potrafi z nich czasem rezygnować.

Jakże by się chciało, by w polskiej prozie dziedzictwo Gombrowicza oznaczało nie tylko stylistyczne wprawki rodem z *Trans-Atlantyku* lub kpinę z rozmaitych świętości, ale też odwagę samotnej wspinaczki na Golgotę.

Nawet jeśli ma się ona zakończyć ucieczką.

ŁUKASZ TISCHNER, ur. 1968, adiunkt na Wydziale Polonistyki UJ, redaktor „Znaku”. Wydał: *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła* (2001).

²⁸ D II, s. 283–293.



Northrop Frye

Biblia Blake'a

Za pomocą kilku wierszy postawić na głowie liczący sobie osiemnaście wieków metaforyczny kosmos i stworzyć fundament, na którym przez najbliższe stulecie swoje konstrukcje tworzyć będzie każdy w zasadzie wielki myśliciel – oto jeden z najogromniejszych w historii ludzkości wyczynów wyobraźni. Jedyne jego wada polegała, rzecz jasna, na tym, że nikt nie wiedział, iż Blake tego wyczynu dokonał: prawdę mówiąc, sam Blake chyba też nie całkiem zdawał sobie z tego sprawę.

William Blake, nawet podług standardów literatury angielskiej, to niewątpliwie poeta dogłębnie biblijny¹. Jego podejście do Biblii jest na wskroś poetyckie i malarskie: niewiele u niego doktrynalnych treści obecnych u Milтона czy George'a Herberta. Jak powszechnie wiadomo, Blake stworzył wizję kosmosu zaludnionego wyłącznie przez postaci swojego własnego autorstwa. Podejście do owej wizji przez całe życie twórcy jest zadziwiająco konsekwentne,

¹ Poniższy esej w oryginale zatytułowany *Blake's Bible* zamieszczony jest w szesnastym tomie dzieł zebranych Northropa Frye'a, *Northrop Frye on Milton and Blake* (edited by Angela Esterhammer, Toronto University Press, Toronto 2005). Pierwotnie był wygłoszony 2 czerwca 1987 w Londynie jako przemówienie do członków St. James Piccadilly Blake Society.



co nie znaczy, że statyczne: kolejne mgliste czy nieokreślone pola wraz z jej rozwojem nabierają jasności i szczegółowości. Nigdy jednak nie odchodzi Blake zbyt daleko od stanowiącej dla niego główne źródło Biblii.

Blake nigdy nie wierzył ani w Boga, ani w człowieka w ścisłym sensie tych słów: początkiem i końcem całego jego dzieła jest tak przez niego zwane „Boskie Człowieczeństwo” (przeł. Wiesław Juszcak). Akceptował postawę chrześcijańską, ponieważ chrześcijaństwo trzyma się zjednoczenia tego, co boskie, i tego, co ludzkie w postaci Chrystusa, a w idei zmartwychwstania wyznaje wieczne samoprzekraczanie ludzkich ograniczeń. Jednakże Bóg, jakiego byłby gotów zaakceptować Blake, musiałby być nie tylko Bogiem osobowym, ale Bogiem antropomorficznym. Bóg, który nie jest przynajmniej człowieczy, staje się strachem na wróble skleconym z przesądu i bojaźni przynależnych naturze niższej od człowieka i wypchanym złem i okrucieństwem, które człowiek z tej natury wyprowadza. Jeśli natomiast chodzi o społeczności ludzkie, to Blake postrzega je albo dochodzi do postrzegania ich przede wszystkim jako gromad psychotycznych zwierząt. Człowiek zostaje wyposażony w potencjalnie boską moc, skupioną w zdolności do tworzenia, kochania oraz do niszczenia swojego własnego, pazernego i niewołącego *ego*, i to tylko czyni z niego człowieka. W każdym razie istota boska mogłaby komunikować się z człowiekiem jedynie w ludzkim języku, a w chwili porozumienia różnica między Bogiem a człowiekiem stałaby się tożsamością. Blake często dla wygody zmuszony jest mówić o Bogu i człowieku, ale każde z tych słów pozbawione drugiego staje się bezpłodną i złowrogą iluzją. Zgodnie z tradycją Biblię otwiera opis stworzenia świata, po którym następuje upadek człowieka, a człowiek odpowiedzialny jest tylko za konsekwencje własnego upadku. Dla Blake’a upadek człowieka stanowi część fatalnie spartaczonych dzieła stworzenia, za które człowiek jest również odpowiedzialny; stąd naczelne zadanie człowieka obecnie polega na przetworzeniu własnego świata w świat sensowniejszy, ludzki i boski.

Jako przewodnik po drogach rozwoju myśli Blake’a możemy wziąć słynny fragment wiersza z listu z roku 1803, gdzie opisuje on doświadczenie „poczwórnej” wizji:



Poczwórna jest w mej najwyższej rozkoszy,
Potrójna w błogiej Beulah nocy,
Podwójna zawsze. Niech nas Bóg zachowa
Przed wizją jedną i przed snem Newtona.

(przeł. W. Juszczak)

Ktokolwiek próbuje śledzić biografię Blake'a, musi nabrać poczucia, że jej czas płynie jednocześnie wedle różnych zegarów: powyższe stwierdzenia padły około sześć lat po odkryciu, jakie uczynił na początku poematu *Cztery Zoa*: „Cztery Potężne w każdym są Człowieku”. Blake należał do tej mniejszości zachodnich wizjonerów, którzy myśleli kategoriami czwórek i ósemek, a nie tradycyjnych konstrukcji wywodzonych z idei Trójcy Świętej. W tym względzie do jego biblijnych źródeł należą cztery rzeki Edenu, cztery figury pojawiające się wraz z drzewem w piecu Nabuchodonozora oraz „poczwórna ewangelia”, pozostająca w związku z jego czterema „Zoa”. Zaczniemy jednak od tego, co Blake rozumiał pod pojęciem „pojedynczej wizji”, pomijając na razie odniesienie do Newtona.

Według Księgi Rodzaju, kiedy Adam i Ewa znaleźli się w ogrodzie, zostali poinstruowani, że mogą jeść z każdego drzewa poza jednym, które oczywiście najbardziej ich kusiło. Drzewo to nazywało się drzewem wiadomości dobrego i złego, a jedząc z niego, zyskali samoświadomość co do dzielących ich różnic płciowych, którymi wcześniej nie zaprzęтали sobie głów. Krótko mówiąc, u zarania swych dziejów ludzkość obdarzona została moralnością represywną opartą na seksualnej neurozie. Wiedza ta była zakazana, nie jest to bowiem autentyczna wiedza o czymkolwiek, nawet nie „wiadomość dobrego i złego”.

Kiedy patrzy się na Biblię jako na księgę świętą, to najgorszym błędem interpretacyjnym jest branie tej neurotycznej represywności za formę boskiego objawienia i czynienie z moralnych tabu i pruderii seksualnej podstawy zachowania przyjemnego Bogu. Takie podejście jest w istocie formą oddawania czci diabłu, jako że narzuca dokładną odwrotność stanu, który ta sama opowieść z Księgi Rodzaju przedstawia jako pierwotny ideał. To prawda, że w Biblii znaleźć można dowody na postrzeganie posłuszeństwa wobec arbitralnie ustanowionej władzy jako najlepszego dla człowieka sposobu



postępowania. Istnieją jednak mocniejsze dowody na to, że właśnie zmaganie z ową władzą jest prawdziwie pożądane. Przewodnim wzorem w tym względzie jest wyjście z Egiptu, kiedy to rewolucja przeciwko ustalonemu porządkowi społecznemu uznana zostaje za pierwsze i najważniejsze wydarzenie w dziejach Izraela. W całym Starym Testamencie historycy i prorocy nieustannie odwołują się do rewolucji egipskiej jako do zasadniczego elementu relacji czy – jak powiedziałby Blake – tożsamości – Boga i człowieka. W Nowym Testamencie śmierć i zmartwychwstanie odrzuconego przez społeczeństwo Chrystusa stanowi odpowiednik Wyjścia i dopełnia dzieła przekraczania przepaści między tym, co boskie, i tym, co ludzkie. Potrzeba tu oczywiście opozycyjnego widzenia Biblii, które by upośredzonymu manifestowi moralnej inercji, konformizmu społecznego i seksualnego wstydu przeciwstawiło ewangelie wolności. Przed Blakiem to Milton nazywał Biblię kodeksem ludzkiej wolności, a wszelkie próby użycia jej dla poparcia tyranii uznawał za przewrotność.

Blake przypisuje rewolucji amerykańskiej wielkie znaczenie dla własnej myśli politycznej i społecznej: po zburzeniu Bastylii w roku 1789 myśl ta ewoluowała w trwające czas jakiś przekonanie, że oto po wiekach tyranii świat wchodzi w nowy wiek wolności. *Zasłubiny Nieba i Piekła* to satyra, częściowo polityczna, częściowo religijna, wymierzona w to, co dziś nazwalibyśmy poglądami lewicowymi i prawicowymi. Lewicowców nazywa tam Blake „Diablami”, a konserwatystów „Aniołami”. Ton poematu jest generalnie lekki i pogodny: „Diabły” są ruchliwe i zabawne, a „Aniołowie”, nawet jeśli czasami głupawi, nie są jednak źli. Na końcu poematu Blake opisuje, jak to sam, przybrawszy postać „Diabła”, pokazuje „Aniołowi” prawdziwą naturę Jezusa. Dla „Anioła” cechą wyjątkową życia Jezusa jest uległość wobec cnót moralnych: Jezus był bowiem jedynym człowiekiem, który osiągnął daremny cel, jakim jest życie bez grzechu. „Diabeł” uświadamia mu, że tak naprawdę Jezus przekroczył wszystkie dziesięć przykazań, które miał rzekomo przestrzegać, a to, co rzeczywiście czyni Jego życie nadzwyczajnym, dla ustalonej władzy moralnej okazuje się nie do zniesienia. „Anioł” daje się nawrócić, a epizod kończy się następująco:



Zważcie: Anioł ten, który stał się teraz Diabłem, wielkim jest przyjacielem moim; często wspólnie czytujemy Biblię w piekielnym jej albo diabelskim sensie, który ludzie poznają, jeśli się będą dobrze sprawować.

Mam ja także Biblię Piekiel, którą świat dostanie bez względu na to czy zechce, czy nie.

(przeł. Wiesław Juszcak)

Mamy tu do czynienia z dwoma poziomami powagi; na jednym znajduje się dobrodusznna satyra, drugi natomiast niesie silniejszą świadomość rzeczywistej głębi budzącego się w czasach Blake'a konfliktu między siłami wolności i represji. *Zasłubiny* zostały wyrte w roku 1793, ale tekst sugeruje, że Blake napisał je około roku 1790. Niedługo potem Wielka Brytania rozpoczęła wojnę z Francją i ustanowiła represyjny rząd, a w tonie Blake'a wzmogła się gorycz i potępienie. Co myśli o „pojedynczej wizji” Biblii, wyklada dość bezpośrednim językiem w dwuwierszu zanotowanym w rękopisie Rossettiego: „Przez naród hebrajski nigdy nie spisana/ Chciwością i Czystością została sfajdana”. Czystość spowodowana uznaniem, że abstynencja seksualna jest dobra sama w sobie, to neuroza, która stanowi świetną pożywkę dla kolejnych neuroz. Chciwość, ponieważ taki rodzaj perwersji może powstać jedynie w interesie jakiejś ustalonej władzy, czy to religijnej, czy świeckiej. W tym okresie życia Blake uważał radykałów, na przykład Voltaire'a, Rousseau czy Paine'a za bojowników pierwszej linii walk o wolność. Niektóre z najistotniejszych jego stwierdzeń poczynionych w tym czasie to marginesowe uwagi zanotowane w książce Biskupa Watsona potępiającej *Wiek rozumu* Paine'a w formie listów do autora. Działo się to w roku 1798, w szczytowym okresie antyrewolucyjnej hysterii w Anglii. We wszystkich tych notatkach Blake widzi w Paine i jego ikonoklastycznych atakach na wartość historyczną ksiąg biblijnych autentyczny głos Ducha Świętego walczącego z przesądami o zachowanie rudymentarnego zdrowego rozsądku. Jeden z tych komentarzy brzmi tak: „Paine nie atakuje chrześcijaństwa. Watson broni Antychrysta”.

Kiedy Blake mówi o swojej poczwórnej wizji jako o „zawsze podwójnej”, ma między innymi na myśli nieustanną świadomość przeciwieństwa między światem fizycznym a duchowym. Można to przełożyć na konstrukcję platońską, ale błędem byłoby uznawać Blake'a



za platonika. Nowy Testament mówi o świecie widzialnym i niewidzialnym, ale dla Blake’a rola niewidzialnego polega na uwidacznianiu autentycznej formy świata – funkcję tę wypełniają poeci i malarze. Zwiemy ten świat duchowym, ponieważ duch to powietrze czy oddech, a to, co duchowe, pozwala niewidzialnemu uwidocznić się w ten sam sposób, w jaki niewidzialne powietrze pozwala na widzenie świata fizycznego. W ten sposób Blake’owskie opozycyjne widzenie Biblii daje nam także dostęp do tego, co dzieje się na świecie pod koniec XVIII wieku. W notatkach do wyrażonej przez Watsona idei szczególnego czy wyjątkowego Słowa Bożego, skierowanego tylko i wyłącznie do konkretnej grupy, czy to żydów, czy chrześcijan, czy kogokolwiek innego, która by wysunęła wobec niego roszczenia, przeciwstawia Blake tak przez siebie zwaną „odwieczną Dobrą Nowinę” (Ap 14, 6), zwiastującą ludziom pokój i wolność, a chociaż pierwotnie skierowaną do chrześcijan, to stającą się zapowiedzią, że „wszystkie religie są jedną”.

Blake należy do pisarzy, których dzieło wciąż jakby zapowiada twórczość pisarzy późniejszych.

Jednym z ostatnich literackich dzieł Blake’a jest parodystyczna rymowanka *Odwieczna Dobra Nowina* (ok. 1818), w której początkowych wersach dostrzec można, jak niewiele przez lata zmieniły się poglądy poety na ten temat:

Postać Chrystusa wedle wizji twojej,
 Największym wrogiem będzie wizji mojej.
 Twój przyjacielem jest rodu ludzkiego,
 Mój w przypowieściach mówi do ślepego.
 (...)
 Obaj nad Biblią dnie pędzimy całe,
 Lecz gdzie ty czarne, tam ja czytam białe.

Blake należy do pisarzy, których dzieło wciąż jakby zapowiada twórczość pisarzy późniejszych: tu, przeciwstawiając autentyczne chrześcijaństwo dzieciństwa, burżuazyjnej moralności, która się chrześcijaństwem mieni, nasuwa nam skojarzenia z Kierkegaardem i Nietzschem. Trzeba jednak zauważać nie tylko podobieństwa, ale i różnice. *Chwila* Kierkegarda nie ma w sobie wiele z Blake’owskiej świadomości co do tego, jakie polityczne i społeczne skutki taka wi-



zja Biblii mogłaby wywołać na całym świecie: obszar swojego ataku postrzega on przede wszystkim w sferze psychologicznej. Z kolei w nietzscheańskim wyszydzeniu moralnych kłapek, jakie człowiek spuszcza sobie na oczy, by nie dostrzegać tego, co rzeczywiście istnieje, nie ma miejsca na zmartwychwstanie jako symbol ludzkiej autotranscendencji w szersze ramy egzystencji. Pomimo więc, że Zaratustra mówi nam, iż człowieka trzeba przekroczyć, to musi jednak zadowolić się koncepcjami odnowy, odrodzenia i cyklicznego powrotu. Tymczasem dla Blake'a odnowa i odrodzenie to tylko parodie zmartwychwstania. W efekcie Nietzsche dochodzi do przeciwstawienia negującemu życie Chrystusowi afirmującego życie Antychrysta, którego utożsamia z Dionizosem. Biorąc pod uwagę, że Dionizos był ze wszystkich umierających bogów największym hipochondrykiem, a do tego, co w kontekście Nietzschego jeszcze dziwniejsze, najbardziej opętany seksualnością kobiet, wygląda na to, że Nietzsche, przynajmniej z punktu widzenia Blake'a, albo stracił panowanie nad własną wizją, albo przeszedł na stronę tego, kogo Blake uznalby za Antychrysta prawdziwego, to znaczy na stronę Cezara: władzy tego „aż nadto ludzkiego” świata.

W chwili kiedy chrześcijaństwo doszło do władzy zarówno w sferze duchowej, jak i doczesnej, Biblia stała się podstawą kosmologii, która pozwalała na zracjonalizowanie istniejących struktur władzy. Pismo Święte mogło pełnić rolę takiej podstawy, ponieważ napisane jest przede wszystkim językiem poetyckim i metaforycznym, a kosmologie to w istocie struktury metaforyczne. Język logiki i dialektyki zawsze zawiera sugestię, że być może prawdziwe jest także przeciwieństwo wygłaszanych stwierdzeń, tymczasem język metafory jest dużo bardziej subtelny i przemożny. Metaforze „się wierzy”, to znaczy, że jak długo zachowuje emocjonalną siłę przekonania, uznaje się ją za element własnego sposobu myślenia, jest zatem nie do obalenia, aż do momentu, w którym ową siłę traci.

Zgodnie z tradycyjną kosmologią, wszechświat jest hierarchią władzy, rozciągającą się od Boga przez istoty duchowe i ludzi, zwierzęta, rośliny i świat minerałów, aż do sfery chaosu. Akt stworzenia polegał na uporządkowaniu hierarchii bytów ponad chaosem na czte-



rech głównych poziomach. Na samym szczycie znajduje się niebo, czyli miejsce, gdzie obecny jest Bóg. Następnie mamy raj ziemski, a więc dom, który Bóg przygotował dla człowieka. Trzeci z kolei jest świat „upadły”, który ludzkość zamieszkuje od czasu upadku Adama, a czwarty to świat demonów. Góra i dół tego kosmosu uznawane są czasami za górę i dół w sensie metaforycznym, jednak co najmniej do czasów Newtona większość ludzi uważała, że niebo jest na górze, a piekło na dole w sensie mniej lub bardziej dosłownego opisu.

Zgodnie z tym opisem Bóg znajduje się ponad ludzkością, świat demonów – poniżej, a pomiędzy nimi istnieją dwa poziomy natury, czyli stworzenia: poziom natury ludzkiej oraz natury niższej, czyli fizycznej. Od czasu upadku Adama wszyscy rodzimy się w tym niższym świecie, ale do niego nie należymy. Naszym prawdziwym miejscem jest ów wyższy poziom świata ludzkiego. Oryginalnie był nim ogród Eden, który nie istnieje już jako konkretne miejsce, ale do pewnego stopnia może zostać odtworzony jako stan umysłu. Jest wiele rzeczy naturalnych dla człowieka, które dla innych uczestników środowiska jego życia naturalne nie są, jak na przykład ubiór, posługiwanie się umysłem i świadomością, dyscyplina społecznych relacji. Człowiek sam nic nie może zdziałać: wszelka inicjatywa przychodzi z góry: niemniej narzędzia działania łaski przekazywane przez troskliwe instytucje porządku społecznego są do jego dyspozycji: posłuszeństwo prawu, ćwiczenie się w cnotach moralnych i sakramenty religijne mają doprowadzać go najbliżej jak to możliwe do tego poziomu kosmicznego porządku.

Taki kosmos rodzi dwa produkty uboczne, które przez długi czas uznawane były za fakty naukowe. Pierwszym z nich jest ptolemejski model wszechświata. Niebo znajdowało się gdzieś poza tym wszechświatem, następnie istniał szereg sfer, od *primum mobile*, poprzez planety do Księżyca, a od Księżyca do sublunarnego świata czterech żywiołów, które od czasu upadku ulegają rozkładowi. Po Newtonie koncepcje te straciły wiele ze swojej wiarygodności. Dla Dantego ruchem sfer niebieskich mogły rządzić gromady Aniołów, ale newtonowskie prawa grawitacji i ruchu, pomimo że sam Newton bronił się przed tym obrazem, wprowadziły sugestię, że oto istnieje po prostu pewien wielki mechanizm, pozbawiony jakiegokolwiek osobowo-



ści. Dlatego właśnie w poemacie Blake'a *Europa*, opisującym przebieg dziejów od narodzin Chrystusa do rewolucji francuskiej, to Newton dmie w trąbę zwiastującą Sąd Ostateczny czy też nadejście nowego wieku.

Drugim produktem ubocznym był łańcuch stworzeń, drabina skonstruowana z dwóch pryncypiów, formy i materii, rozciągająca się od Boga, który jest czystą formą, przez istoty duchowe i ludzkie, przez świat niższy, aż do sfery chaosu, który jest najbliższy czystej, pozbawionej formy materii. Łańcuch stworzeń obowiązywał jeszcze w końcu XVIII wieku u Pope'a w *Eseju o człowieku*, ale Voltaire miał już poważne wątpliwości co do owej *échelle de l'infini*, w której dostrzegał wygodną przykrywkę dla arbitralnej władzy. Bowiem chociaż w teorii obrazowana przez nią władza pochodziła oczywiście od Boga, to jednak w praktyce Kościół i państwo, mając się za reprezentantów tej władzy na ziemi, wymagały równie bezwzględne go posłuszeństwa. Metaforycznym sednem łańcucha stworzeń było naturalne miejsce, „*kindly stead*”, jak nazywa je Chaucer, którego każde stworzenie szuka instynktownie, a którego człowiek powinien szukać w społeczeństwie. Konstrukcja ta przetrwała aż tak długo wyłącznie dlatego, że była strukturą władzy, a w czasach Blake'a do jej likwidacji przyczynił się ciąg rewolucji – amerykańska, francuska, przemysłowa – odsłaniających ukryty w niej szkielet władzy świeckiej.

Idee rewolucyjne pojawiają się u wielu osiemnastowiecznych pisarzy; istnieje jednak aspekt, który Blake rozumiał jako pierwszy pisarz języka angielskiego i, o ile mi wiadomo, pierwszy człowiek w nowoczesnym świecie. Chodzi mianowicie o to, że wszystkie twierdzenia co najmniej ostatnich osiemnastu wieków zawarte są w pewnej metaforycznej ramie; rama ta okazuje się już przestarzała, a jej miejsce zajmuje właśnie nowa.

Wśród wczesnych wierszy Blake'a mamy *Pieśni niewinności*, w których symbolem niewinności jest dziecko. Dziecko jest niewinne nie dlatego, że ma cnoty moralne, ale ponieważ ma w sobie instynktowne poczucie cywilizacji: zakłada, że świat posiada jakiś ludzki sens i że został stworzony dla ludzkiego pożytku. Potem dopiero, wzrastając w świecie doświadczenia, odkrywa, że to nieprawda. Co dzieje się wtedy z jego dziecięcą wizją? Odpowiedź na to pytanie jest



dość prosta, ale nie znam nikogo przed Blakiem, kto by jej udzielił. Dziecięca wizja zostaje zepchnięta do niższego świata zwanego podświadomością, gdzie wrze i kipi od frustracji, by wraz z nabywaną dojrzałością przekształcić się we frustrację seksualną. Mamy tu więc wizję świata obiektywnego doświadczenia osadzonego na subiektywnym palenisku niezaspokojonej żądz.

Ów świat obiektywny, z którym wszyscy musimy jakoś dojść do porozumienia, jest źródłem siły konserwatywnej w życiu człowieka, przez Blake'a nazywanej Urizenem. Świat subiektywny, który wije się i roi pod nim niczym tytan pod wulkanem, nazywa Blake Orkiem. W *Zaślubinach Nieba i Piekła*, „niebo” i „piekło” tak właśnie są określone, ponieważ słowa te to polemiczne terminy używane przez konserwatystów, czyli „Aniołów”, które przeraża sama myśl o tym, że ludzkie energie, a szczególnie energia seksualna, mogłyby zostać uwolnione. „Zaślubiny” czy małżeństwo, o którym mówi Blake, to erupcja rewolucyjnej energii pochodzącej od Orka, tytana spod wulkanu, która spali świat obecny i odda człowiekowi utracony raj.

Oto jądro czy też część środkowa metaforycznego kosmosu, który w późniejszych pracach Blake'a uzyskał postać bardziej rozbudowaną, by w końcu stać się starym, autorytarnym porządkiem przenicowanym w formę rewolucyjną. Tamten świat nie jest już górnym niebem, symbolizowanym przez gwiazdy i ich obroty, ale światem przestrzeni zewnętrznej, trzymającym się wyłącznie dzięki mechanizmowi grawitacji: bezkształtną masą trzymającą się na niczym, jak powie Thomas Hardy. Poniżej nich znajduje się świat zwykłego doświadczenia; jeszcze niżej świat natury, do którego należą, jak się wydaje, ludzkie pożądaniam i energie, a który jednak z powodu obecnej alienacji człowieka także je wyklucza. Prawdziwy świat, odpowiadający niebu, może zatem metaforycznie znajdować się jeszcze niżej. Czasami jego symbolem staje się Atlantyda, kraina, która powinna łączyć Anglię i Amerykę, ale wedle słów Blake'a została zatopiona przez „Morze Czasu i Przestrzeni”.

Jeśli spojrzymy raz jeszcze na centrum tej odwróconej kosmicznej metafory, zobaczymy jakby Arkę Noego niosącą tradycyjne ludzkie wartości po burzliwych morzach natury. Oto protofreudowska wizja *ego* zagrożonego przez stłumione pragnienia; protomarslistow-



ska wizja klasy panującej zagrożonej przez klasę wyalienowaną; protodarwinowska wizja wartości moralnych zagrożonych przez naturalną agresję; protoschopenhauerowska wizja świata jako wyobrażenia zagrożonego przez świat jako wolę. Za pomocą kilku wierszy postawić na głowie liczący sobie osiemnaście wieków metaforyczny kosmos i stworzyć fundament, na którym przez najbliższe stulecie swoje konstrukcje tworzyć będzie każdy w zasadzie wielki myśliciel – oto jeden z najogromniejszych w historii ludzkości wyczynów wyobraźni. Jedyna jego wada polegała, rzecz jasna, na tym, że nikt nie wiedział, iż Blake tego wyczynu dokonał: prawdę mówiąc, sam Blake chyba też nie całkiem zdawał sobie z tego sprawę. Blake'owski konstrukt wyróżnia się wszakże tym, że jest co najmniej tak samo ugruntowany w Biblii, co jego poprzednik, czego powiedzieć nie można o późniejszych jego wersjach.

Około roku 1794 Blake zaczął pracować nad cyklami, które w jego zamierzeniu ewidentnie miały wchodzić w skład zapowiadanej *Biblii Piekieł*. Są to *Księga Urizena* i *Księga Losa*, obie stanowiące Blake'owskie wersje stworzenia, a także *Księga Ahanii*, która jest, jakbyśmy dziś powiedzieli, dokładną dekonstrukcją historii wyjścia z Egiptu. Należą tu także cztery wiersze „kontynentowe”: *Ameryka*, *Europa*, i dwie części *Pieśni Losa* zatytułowane *Afryka* i *Azja*. Choć zwane są „proroctwami”, można w nich dostrzec pewne analogie do historycznych ksiąg biblijnych. Ten nieco pedantyczny zamiar stworzenia parodii Biblii został przez Blake'a niebawem porzucony na rzecz szerszego projektu *Czterech Zoa* i kolejnych poematów, niemniej pozostał częścią generalnej wizji poety. Zasadniczym tematem parodii w *Księdze Urizena*, gdzie siedem biblijnych dni stworzenia przedstawionych zostaje jako siedem długich wieków „ponurej niedoli”, powraca w *Czterech Zoa* oraz nieco bardziej pobieżnie w późniejszym jeszcze *Miltonie*.

W *Księdze Rodzaju*, o czym Blake musiał wiedzieć, są dwie relacje z przebiegu stworzenia: pierwsza, zwana kapłańską, zawarta w rozdziale pierwszym, i druga, jahwistyczna, zaczynająca się w wierszu 4 rozdziału drugiego. Relacja kapłańska, choć pojawia się jako pierwsza, jest historycznie późniejsza, a różnicę między nimi wyznaczają różne imiona nadawane Bogu. Opis kapłański, jak wszyscy wiemy,



przedstawia Boga stwarzającego świat w ciągu sześciu aktów czy „dni”, uzupełniając opis komentarzem, że „dzień” siódmy był dniem odpoczynku. Opis jahwistyczny także składa się z sześciu aktów, choć nie zostają one tak dokładnie przeliczone. Najpierw Bóg stwarza „mgłę” z tego, co jest pozornie suchą ziemią; następnie stworzony zostaje *adam* (nie jest jeszcze „Adamem”); potem Bóg stwarza ogród Eden; potem nawadnia go za pomocą czterech rzek, potem stwarza wszystkie istoty niebędące człowiekiem, a na końcu – kobietę. Fragment siódmy znów nie jest opisem aktu, ale komentarzem: Adam i Ewa trwali w stanie niewinności, nadzy, lecz bez wstydu.

Te dwie relacje z procesu stworzenia podkreślają dwa aspekty natury: natura jako struktura czy system i natura jako totalność życia. Rozróżnia się je czasem jako *natura naturata* i *natura naturans*: natura fizyczna i natura biologiczna. Równoczesne istnienie dwóch opisów dla niektórych komentatorów okazało się kłopotliwe. Wedle pierwszego opisu mężczyzna i kobieta stworzeni zostali szóstego dnia wraz z innymi zwierzętami ziemnymi, podczas gdy drugi opis mówi, że stworzenie istot ludzkich to akt oddzielny od stworzenia pozostałych istot, a mężczyzna i kobieta powstałi w różnych momentach. Ta trudność powołała do istnienia Lilit, pierwszą żonę Adama i matkę demonów; legenda ta zresztą Blake’a nie zainteresowała. Historia upadku człowieka powiązana jest z jahwistycznym opisem stworzenia, co wynika z jej charakteru. Bóg musiał stworzyć idealny czy modelowy świat, więc mit alienacji, opowiadający o upadku, jest koniecznie potrzebny, by wyjaśnić, skąd wzięła się różnica między tym ideałem a chaosem, w którym do dzisiaj wszyscy tkwimy po uszy. Jednak z kapłańską wersją stworzenia nie jest bezpośrednio związana żadna legenda o upadku.

Pojawia się ona później w postaci opowieści o zbuntowanych aniołach, których przywódca u Izajasza nosi miano Lucyfera, czyli niosącego światło. Oczywiście w tradycyjnym ujęciu bunt aniołów jest po prostu buntem zła przeciwko dobru i, jeśli przyjąć tezę o wszechmocy boskiej, wojnę w niebie potraktować trzeba jako swojego rodzaju żart ze strony Boga, i tak też jest ona zasadniczo przedstawiona w *Raju utraconym* Milтона. Klasyczne legendy zawierają jednak historię buntu tytanów, który o mało co zakończyłby się ich



zwycięstwem, sugerując bardzo wyraźnie, że naczelny bóg niebios jest uzurpatorem, trzymającym się władzy dzięki tyranii w greckim tego słowa znaczeniu. W *Zaślubinach Nieba i Pieła* Blake dał już do

Rozum nic nie może stworzyć w świecie: może tylko się weń wpatrywać, by potem stworzyć logikę, po której biega w kółko, niczym wiewiórka po klatce.

zrozumienia, że być może obok anielskiej istnieje także i diabelska relacja z wydarzeń i że pewne wątki tej relacji odnaleźć można także w Biblii. W każdym razie dla Blake'a pierwszy rozdział Księgi Rodzaju kryje w sobie opowieść o walce tytanicznych istot, równocześnie boskich i ludzkich – w czasie zmagania o władzę stworzyły one świat, w którym teraz żyjemy.

W wyniku tych właśnie bitew otrzymaliśmy takie zjawiska jak cudowna brutalność tygrysa, który powstał, „gdy się z gwiazd sypnęły strzały” (przeł. K. Puławski), gdzie gwiazdy oznaczają istoty duchowe.

U Blake'a słowo *rozum* (*reason*)² znaczy coś dokładnie przeciwnego niż *duchowy* (*mental*) czy *intelektualny* (*intellectual*)³. Umysł (*the mind*) stwarza w świecie rzecz o ludzkim kształcie i znaczeniu, by tym sposobem formować model takiego rodzaju świata, w którym powinien żyć człowiek i w którym żył, zanim nie zaczął przy nim majstrować rozum. Rozum nic nie może stworzyć w świecie: może tylko się weń wpatrywać, by potem stworzyć logikę, po której biega w kółko, niczym wiewiórka po klatce. W *Księdze Urize-na* spotykamy tytana o tym imieniu, który powinien być, i kiedyś

² W zasadzie trudno to oddać (a nawet zrozumieć samo angielskie słowo) w tym kontekście. Chodzi o coś absolutnie przeciwnego wyobraźni. Odpowiednikiem *reason* u Blake'a (czy wręcz synonimem) jest *ratio*. Można jedynie coś zasugerować przez parę cytatów z Foster'a Damona *A Blake Dictionary* (London 1965). Damon pisze, że w pojmowaniu terminu „*reason*” wyrażała się głęboka niechęć poety do *the Age of Reason*. W słowniku pod hasłem „*Reason*” mamy: „*Reason is the function of Urisen, and should be counterbalanced by the Imagination. It becomes evil either when it tries to dominate other functions, or when the Individual is divided from his Emanation; then it becomes his Spectre*”. Czytamy też w haśle „*A Ratio*”: „*[it] is a limited system founded on what facts are available, and organized by Reason*”. Tam też dwa cytaty z Blake'a: „*Reason, or the ratio of all we have already known, is not the same that shall be when we know more*”. I jeszcze: „*He who sees the Infinite in all things, sees God. He who sees the Ratio only, sees himself only*”. Oba cytaty z *There is No Natural Religion* (przypis Wiesława Juszczaaka).

³ Pojęcie „*intellect*” musi być przeciwstawione „*rozumowi*” (*reason*): Damon w swoim słowniku pisze pod hasłem „*Intellect*”: „*Intellect is the source of ideas, reason is merely the process of logic*”. Dodać trzeba, że idee pojmuje Blake na sposób platoński (przypis Wiesława Juszczaaka).



był, myślą czy intelektem boskiej ludzkości, zamienił się jednak w rozum – bierną świadomość. A to natychmiast wprowadza w świat relację, którą prawdziwa praca wyobraźni stara się obalić: ową, jak mówi Blake, „rozszczepioną fikcję” podmiotu i przedmiotu. Podmiot zredukowany zostaje do „mrożącej duszę próżni” („*soul-shudd’ring vacuum*”), niczym locke’owska *tabula rasa*, do nicości świadomości, która sama nie może działać, a jedynie podlegać działaniu. Jej obiektywnym odpowiednikiem jest „świat skamieniałej martwoty” („*world of solid obstruction*”), czyli obiektywność w swej najbardziej śmiertelnej postaci. Urizen nie rozumie już, czym jest jedność, którą zamienia w jej odwrotność, a mianowicie w jednolitość: „Jeden Król, Jeden Bóg, Jedno Prawo”, powiada. Rzecz jasna, nie dzieje się to w jednej chwili – do istotnych cech tego poematu należy akcent, jaki Blake kładzie na nieskończenie długie trwanie świata prehistorycznego.

Urizen jest więc nie tylko stwórcą, ale pewnym stanem stworzenia: światem, który istnieje teraz, ruiną, na fundamencie której musimy starać się odbudować formę oryginalną. Wielkim antagonistą Urizena jest Los, demon ognia, lucyferyczna postać, zachowująca w sobie wyższy rodzaj energii. Tylko świadomość może dojrzeć w świecie jakiś ludzki kształt i po siedmiu wiekach „ponurej niedoli” Losowi udaje się nadać Urizenowi w miarę czytelną ludzką postać. Pewne mity przedstawiają stworzenie świata jako ćwiartowanie olbrzyma – tutaj następuje jakby odwrotny proces: Urizen stopniowo staje się obiektywnym odpowiednikiem ludzkości, wciąż obecny w Losie. Obie księgi poświęcone stworzeniu podkreślają oddzielność postaci Losa i Urizena. Rozdzielają je bardziej organiczne i bardziej mechaniczne aspekty świata zarówno ludzkiego, jak i naturalnego. Urizen daje początek czterem żywiołom i w celu utrzymania wszystkiego w stanie jednolitości wzbudza w człowieku fascynację tym, co ilościowe i mierzalne, owym „leżem gwiazdzistym” (przeł. K. Puławski), jak to określa Blake, skalnym podłożem odbudowy. Los stwarza archetypiczną rodzinę ludzką, podstawową freudowską jednostkę złożoną z zazdrosnego ojca (sam Los), buntującego się syna (Ork) i pełnej niepokoju matki (Enitharmon). Oba poematy o stworzeniu mówią o „długich wiekach jęków”, podczas których nie dzieje się nic podnoszącego na duchu.



Księga Ahanii to Blake'owska wersja biblijnej Księgi Wyjścia, którą postrzega on jako opis zdradzonej rewolucji. Fuzon, syn Urizena i, podobnie jak on, demon ognia, kieruje buntem przeciwko swojemu ojcu i opuszcza Egipt. Urizen nie dba o to, czy jego tyrania, jeśli chodzi o umiejscowienie, jest tyranią egipską czy izraelską, byle była tyranią, wkrótce więc w miejsce słupa ognia wznieconego przez Fuzona pojawia się słup mgły boga niebios Urizena, dwanaście pokoleń Izraela (a właściwie trzynaście, ze względu na podział pokolenia Józefa) wpada w cykliczny rytm zodiaku, a prawo moralne zostaje na nowo wprowadzone. Urizen zdobywa jadowitego węża, tego samego, który Adamowi i Ewie zaprezentował drzewo moralności, i Fuzon zostaje ukrzyżowany jako ofiara dla węża na Drzewie Tajemnicy (które metaforycznie jest tym samym drzewem). W ten sposób Blake odczytuje historię miedzianego węża na palu z 21 rozdziału Księgi Liczb.

Epizod ten przywołuje zatem upadek Adama i Ewy i zapowiada śmierć zbuntowanego syna Absaloma oraz ukrzyżowanie Chrystusa, czyli kolejne symbole postępującego triumfu tyranii oraz męczeństwa tych, którzy się przeciwko niej buntują. Jest to zasadniczy obraz społeczności ludzkiej przez 1800 lat – aż do chwili, gdy w Ameryce pojawia się czerwony Ork i ogłasza, że to on jest tym Orkiem, który przez cały czas trwania historii był „opieczony wokół przekłętego drzewa”, a teraz gotów jest podjąć walkę z białym, reakcyjnym Albionem. Warto sobie przypomnieć, że na amerykańskiej fladze z tego okresu znajdują się drzewa, węże, gwiazdy, naprzemienny układ bieli i czerwieni w sekwencji zdradzającej fascynację liczbą trzynaście.

Edypalne trio: ojciec, matka i syn, powraca w *Księdze Ahanii* wraz z niezwykłą fantazją na temat sceny pierwotnej: Fuzon ciska w Urizena „słupem ognia”, który rozdziera jego lędźwie na dwoje i uwalnia z jego ciała kobiecą postać Ahanii, w pewnym sensie będącej matką Fuzona. Poemat kończy się przepięknym lamentem owej Ahanii, matki-Ziemi płaczącej nad umierającym bogiem. W Mojżeszowej Księdze Wyjścia nie ma, rzecz jasna, odpowiednika dla Ahanii, a ważką pozycją, jaką otrzymuje ona tutaj, świadczy o tym, że Blake tracił już zainteresowanie podwójną wizją Biblii i przechodził do wizji potrójnej, wizji „błogiej nocy Beulah”. Beulah znaczy „zaślubiona” i tym



słowem Izajasz określa Izrael na nowo zjednoczony z Bogiem, niby oblubienica z oblubieńcem.

Mniej więcej do roku 1795 Blake najwyraźniej zakładał, że rewolucja wolności ludzkiej, rozprzestrzeniwszy się od Ameryki po Francję, ogarnie następnie także resztę świata: w tym roku powstają ryciny niezwykłego poemaciku *Azja*, w którym opisuje przenikanie rewolucji w głąb tego kontynentu tradycyjnie uznawanego za nieoświecony. Wkrótce jednak stało się dla Blake'a jasne, że siły reakcji bynajmniej nie znikną, lecz po prostu wejdą w relację konfliktu z siłami rewolucyjnymi. Działo się tak już wcześniej w trakcie reformacji w wieku XVI, miało się też tak dzieć później, po roku 1917. Sytuacja konfliktu, nawet jeśli nie prowadzi do wojny, osłabia obie strony, jako że muszą one konsolidować własne siły na bazie represji. A to oznacza, że apokaliptyczne zmaganie wolności i tyranii umyka w krainę mrzonek, tymczasem pojawia się taktyka utrzymywania i zdobywania władzy, która staje się ideologią wspólną dla obu stron.

Wedle Blake'a tę wspólną ideologię odnaleźć można w deizmie, czyli religii naturalnej, jak go określa; sprzeciw wobec deizmu doprowadził Blake'a do odrzucenia Voltaire'a i Rousseau na tej samej podstawie, na jakiej wcześniej odrzucił już empiryzm Newtona i Locke'a. Wyjaśniając, dlaczego nienawidzi „r.n.”, Blake wprowadza nas w najbardziej zdradzieckie rejony swojego obrazowania, w symbolikę męskości i kobiecości, która odwołuje się do relacji łączących kobiety i mężczyzn, ale nie może być z tymi relacjami mylona. Jest to też najbardziej nieprzenikniony obszar twórczości Blake'a, częściowo z tego powodu, że artysta nigdy nie wykazywał poetyckiego czy malarskiego zainteresowania źródłem, które powinno w tym względzie stanowić dla niego najważniejszą biblijną inspirację, a mianowicie Pieśnią nad pieśniami. Ta część wizji mogła ulec zaciemnieniu także dzięki pewnym osobistym niepokojom poety.

W tradycyjnej symbolice chrześcijańskiej wszystkie dusze chrześcijan, czy to kobiet, czy mężczyzn, są symbolicznie żeńskie i tworzą wspólnie Oblubienicę Chrystusa, jedyne symboliczne mężczyzny. U Blake'a wszyscy ludzie, czy to mężczyźni, czy kobiety, są symbolicznie męscy, kobiecy charakter ma natomiast natura świata obiek-



tywnego. W Blake'owskim micie stworzenia-upadku zdarzeniem zgoła nieoczekiwanym jest utworzenie wśród ludzi dwóch płci. Jeden z „Wieczystych” (*Eternals*) w *Czterech Zoa* powiada: „Ludzkość nie wie nic o płci: skąd więc płcie u Beulah?”. Z *Księgi Urizena* dowiadujemy się, że ci sami Wieczyści aż się otrząsnęli na widok pierwszej samodzielnej formy kobiecej. Wygląda na to, iż Blake bardzo dosłownie potraktował beztruską uwagę Andrew Marvella z wiersza *Ogród*, że prawdziwym upadkiem było stworzenie Ewy. Pierwotnie, w drugim opisie stworzenia, mieliśmy androgynicznego „adama” i ogród, który sam w sobie stanowił pierwiastek żeński. Taka symbolika powraca w *Pieśni nad pieśniami*, gdzie w rozdziale czwartym w ogrodzie pojawia się męski, to jest ludzki, duch czy wiatr, a sam ogród, nazwany „ogrodem zamkniętym, źródłem zapieczętowanym”, oznacza kobiecość. Jedna z postaci w *Czterech Zoa* przywołuje szczęśliwe dni wieczności, „Gdy ty i ja chodziliśmy w niepodzielnej esencji/ wcieleni – ty w mój ogród rozkoszy a ja w ducha ogrodu”. W innych miejscach pojawia się symbolika miejska, skupiona na relacji męskiego Boga-Człowieka i kobiecej Jeruzalem, „miasta, a jednak Kobiety”, jak powiada Blake. Zawarta jest tu więc sugestia, że to, co indywidualne, ma charakter męskiej seksualności, a to, co społeczne – seksualności kobiecej. Niemniej obecna relacja między płciami w obrębie ludzkości stanowi dla wyobraźni zasadnicze źródło energii, która przekształca stworzenie. Blake w każdym razie nie twierdzi bynajmniej, że w świecie duchowym nie istnieje aktywność seksualna, ale że jest ona wyniesiona na absolutne wyżyny, gdzie następuje absolutne zjednoczenie tworzących i odpowiadających na tworzenie aspektów wyobraźni.

Istnieją dwa typy podmiotów ludzkich: pozytywne, które przetwarzają świat, i negatywne, które się tylko temu przypatrują. Podmiotem pozytywnym jest ludzka wyobraźnia, zajęta nieustającym tworzeniem i miłością. Całość tego, co człowiek kocha, stanowi jego „emanację”, a emanacje są symbolicznie kobiece. Podmiot negatywny to *ego* czy „samosobność”⁴ (*selfhood*) – ten podmiot wycofuje się

⁴ Słowo to można też tłumaczyć jako „samozapatrzenie” (przypis Wiesława Juszczyka).



z wysiłku twórczego, a ponieważ przepełniają go pożądania i energie, dla których nie ma ujścia, „w każdym człowieku jest skrzywieniem i szaleństwem” i „nieustanną, żarłoczną, żrącą żądzą”. Blake nazywa tę postać *ego* „Widmem” – wszystkie Widma, podobnie jak wszystkie wyobrażenia, są symbolicznie męskie. Widmu przeciwstawia się negatywny aspekt symbolicznej kobiecości, określanej przez Blake’a jako *Kobieca Wola (Female Will)*, ów nieuchwytny, niekonkretny, tajemniczy świat zewnętrzny, który jawi się *ego* bez ustanku próbującemu uchwycić i pojąć to, co nosi w sobie, co w nim czeka na moment narodzenia się, niczym Ewa z boku Adama. Wszystkie Widma są symbolicznie martwe, chyba że zostaną uzupełnione swoimi „odpowiednikami” czy „skoncentrowanymi wizjami”, które doprowadzają je do życia.

Jeden z aspektów tej symboliki wyrażamy w sposób bardzo mylący, kiedy mówimy o Bogu Ojcu i Matce Naturze. W rzeczywistej relacji emanacja owa jest dużo bardziej córką: przypomina się nam istotna rola, jaką w odrodzeniu Hioba odgrywają jego córki. Dlatego też tematem Blake’owskiego poematu *Jeruzalem* jest zjednoczenie Albiona, czyli wyobrażenia ludzkości, ze swoją emanacją czy córką Jeruzalem, całością, którą Albion tworzy, kocha i otacza. Relacja odwrotna, łącząca Widmo i Kobiecą Wolę, jest niemal dokładnie tym, co później nazwane zostanie „duchem w maszynie”. Ponieważ nie ma Boga poza ludzkością, to natura poza ludzkością należy do sfery niższej; stąd „religia naturalna” to po prostu kult maszynierii – jedyne, co w naturze dostzec może Widmo. Widmo jest w stanie odpowiedzieć na tę wizję maszynierii, która w większości znajduje się w gwiazdach, tylko i wyłącznie poprzez tworzenie własnej maszynierii, dlatego też „religia naturalna” przybiera postać industrializacji, budując system wyzysku innych ludzi na fundamencie wyzysku natury.

Ta potrójna wizja świata Beulah przepełniona jest elfami i duchami elementarnymi, które nie występują w Biblii, a dla Blake’a są przedstawieniem pierwotnych form przekształconych później w różne bóstwa pogańskie, spotworniałe i tyraniczne duchy natury. Elfy występują u Blake’a w najbardziej nieoczekiwanych miejscach: w samym środku politycznego w istocie poematu *Pieśń Losa* pojawia się cudowna scena z Oberonem i Tytanią spoczywającymi na liliach. Kon-



wencjonalna prześmiewczość, kpiarskość i złośliwość tych stworzeń czyni z nich element oryginalnej, ale wciąż nieukończonych wizji natury, której wszyscy uczestnicy są istotami ludzkimi „widzianymi z dali” i gdzie „Wiedza wszystka, co ukryta była po grotach i pieczarach od pradawnych / Czasów teraz jest wydobyta, teraz odszukana w Zwierzęciu, i Roślinie, a i w Minerale” (przeł. W. Juszcak).

W wizji poczwórnej natura rozszerza się na dwa nieskończone światy, tradycyjnie nazywane niebem i piekłem, z tym, że trzeba pamiętać iż „Śmierć i Piekło / Kipią życiem”. To właśnie jest apokaliptyczna wizja kończąca *Jeruzalem*, w której „Wszystkie Formy Ludzkie stają się jednością”, jako że cały wszechświat zostaje przenicowany w wirze czasu i przestrzeni, by stać się miastem i ogrodem, gdzie człowiek i natura zgadzają się z sobą w seksualnym związku. W Biblii obrazem upadłego stworzenia jest morze czy głębia wód, witająca nas na początku Księgi Rodzaju i powracająca w opowieści o Noem i potopie, o potopie, który nigdy naprawdę nie ustąpił. Jak przypomina nam historia Atlantydy, nasz obecny świat jest symbolicznie podwodny i podziemny zarazem. U Blake’a ten wodny chaos to ostatnia z czterech Zoa, jakiej idea wyklarowała się w jego umyśle, jest Tharmasem, który, jak sam pisze, przedstawia ludzką siłę i wzniosłość, a w końcowej wizji odwraca się od wód śmierci ku wodom życia. Kapłański opis stworzenia także rozróżnia pomiędzy ogniem życia, pierwotnym życiem i słońcem stworzonym w dniu czwartym, kiedy więc człowiek odzyskuje swój właściwy intelekt, może żyć w tym ogniu tak samo jak w wodach życia.

Wraz z poczwórną wizją wchodzimy w świat pełnego człowieczeństwa: „To, co Seksualne, jest potrójne, to, co Człowiecze, jest poczwórne”. Jeśli więc nadal mówię o ludzkości i o tym, co czyni „człowiek”, to jest tak tylko dlatego, że zmusza mnie do tego język angielski ze swoją nieskończoną i nielogiczną niemądrością. Blake’owskie odczytanie Biblii z tego „poczwórnego” punktu widzenia nie jest prostym odwróceniem odczytań tradycyjnych. Odwróceniu ulega tu bowiem nacisk na kierunek: Blake czyta wprzód, ku końcowi, nie odwraca się ku początkom. Zaczynamy od wielkiego i jałowego chaosu, od upadku, potopu, wygnania do Egiptu i innych obrazów wyrzucenia w obcy świat, podległości ciągłemu nieszczęściu,



w którym jedynym punktem oparcia jest niewidzialny Bóg oraz niejasna nadzieja na lepszy świat kiedyś, w jakiejś przyszłości, w czasie lub poza nim.

Biblia Blake'a jako zasadnicze przesłanie traktuje nie to, iż człowiek popadł w chaos, ale że może się z niego wydostać, jeśli zrobi użytek ze wszystkich swoich sił twórczych. To oznacza, że musi użyć wszystkiego, co jest imaginacyjne, a wyobraźnia, powiada Blake, jest samym sednem ludzkiego życia. W naszych czasach Ezra Pound, poeta bynajmniej nie biblijny ani nie blake'owski, pod koniec swojego życia także mówił, że próbował budować raj na ziemi i nakłaniać ludzi do tego, by byli ludźmi, a nie niszczycielami. Blake, będąc poetą i biblijnym, i angielskim, za centralne zadanie człowieka uznaje budowanie Jeruzalem w Anglii, nadawanie światu autentycznie ludzkich form.

Żyjemy wszyscy w przekonaniu, że zasypiając wieczorem, wchodzimy w iluzję snu, a rano, budząc się, na nowo stajemy oko w oko z rzeczywistością. Wszystko jednak, co przeżywamy, leżąc w łóżku, jest ludzką konstrukcją, a cokolwiek ludzkość stworzyła, zawsze może przetworzyć. Stopniowo odkrywamy, że zasada ta obowiązuje wszędzie: wszystko, co rzeczywiste, jest naszym wytworem lub tym, czego jeszcze nie stworzyliśmy *verum factum*, jak mówi Vico. Kiedy Blake stwierdza, że ktoś, kto nie jest malarzem albo poetą, nie jest chrześcijaninem, to w formie paradoksu przekazuje swoją zasadę, iż wyzwolenie wyobraźni w każdej ze sfer ludzkiej działalności tworzy ludzką formę i nie może niszczyć niczego poza nierealnością. Blake powiada także, że twierdzenie, iż przed stworzeniem wszystko było samotnością i chaosem, jest najbardziej szkodliwą ideą, jaka zagościć może w umyśle. Pomimo użycia słowa „przed” nie mówi on tutaj o czasie, ale o rzeczywistości duchowej, która istniała zawsze i którą wyobraźnia nieustannie stara się uwidaczniać. Apokalipsa na końcu Biblii nie jest po prostu nowym niebem i nową ziemią, ale starym niebem i starą ziemią przywróconymi swej oryginalnej formie. Wizje tego, co ludzkość mogłaby osiągnąć, gdyby niszcząca strona człowieka nie weszła w drogę, dobrze wszak znamy: u Blake'a jednak, skoro Bóg i człowiek są tym samym, apokalipsa nie staje się ani humanistyczną wizją lepszej przyszłości, ani

**Kto nie jest malarzem
albo poetą, nie jest
chrześcijaninem.**



pokazem fajerwerków w wykonaniu Boga przed publicznością złożoną z rozentuzjasmowanej lub przerażonej ludzkości. Będzie natomiast osiągnięciem przez Boga i człowieka jedności i tożsamości, przed których siłami twórczymi nie stoją żadne granice. Ograniczenia dotyczą formy tego, co tworzone, ale same siły twórcze nie mają granic.

Tłum. Magda Heydel

Dziękujemy Profesorowi Wiesławowi Juszcakowi za pomoc w spolszczeniu terminów Blake'a.

NORTHROP FRYE (1912–1991), wybitny kanadyjski badacz literatury i krytyk literacki, pastor United Church of Canada, twórca koncepcji określającej literaturę jako zbiór mitów i archetypów, przez całe życie związany z University of Toronto. Największą pasją jego życia było czytanie Williama Blake'a, Szekspira i Biblii, której poświęcił swoje ostatnie prace. Główne prace: *Fearful Symmetry: A Study of William Blake* (1947), *Anatomy of Criticism* (1957), *Studies in Poetic Mythology* (1963), *The Great Code: The Bible and Literature* (1982; polskie wydanie *Wielki kod. Biblia i literatura*, Bydgoszcz 1998).



inspiracje

Osoby zainteresowane związkami między literaturą a religią wiele skorzystają, sięgając po poświęcone im, historyczne już prace. Polecamy zwłaszcza: **Henri Brémonda *Prière et Poésie*** (Paris 1926), **Jacques'a Maritaina *Sztukę i mądrość*** (tłum. K. i K. Górscy, Poznań 1936) oraz **Thomasa S. Eliota, *Kto to jest klasyk i inne eseje*** (tłum. M. Heydel, Kraków 1998). Ważnym uzupełnieniem tych lektur mogą być prace **Paula Ricoeura *Symbolika zła*** (tłum. S. Cichowicz i M. Ochab, Warszawa 1986) oraz **Northropa Frye'a *Wielki kod. Biblia i literatura*** (tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998), które pokazują z niezrównaną wnikliwością mityczno-sakralne źródła literatury.

Spośród pozycji, próbujących nakreślić panoramę polskiej literatury w aspekcie jej związków z religią, polecamy książki: **Stefana Sawickiego *Z pogranicza literatury i religii. Szkice*** (Lublin 1978), **Zofii Zarębianki *Tropy sacrum w literaturze XX wieku*** (Bydgoszcz 2001), **Krzysztofa Dybcia *Trudne spotkanie. Literatura polska XX wieku wobec religii*** (Kraków 2005) oraz tom szkiców pod red. M. Jasińskiej-Wojtkowskiej ***Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*** (Lublin 1997).

Osobno zachęcamy do sięgnięcia po teksty pokazujące obraz Boga kreślony przez pisarzy agnostyków czy ateistów – na przykład po szkic **Aleksandra Fiuta *Język wiary i niewiary: religijne konteksty poezji Zbigniewa Herberta*** (w: *Lektury polonistyczne: literatura współczesna*, red. R. Nycz, t. I., Kraków 1997), **Radosława Romaniuka *Chrystus Różewicza*** („Znak” 3/2003) i **Jerzego Jarzębskiego *Trudno być Bogiem*** („Teksty Drugie” 5/2000).

Jak zwykle przypominamy, że o związkach literatury i sztuki z religią pisaliśmy już w „Znaku” – np. w numerze ***Metafizyka. Poezja, sztuka*** (6/1990) oraz ***Czy potrzebujemy wizerunku Boga?*** (6/2004).



Barbara Skarga

Lévinas i Grecy*

Skąd pomysł, by pisać o stosunku Lévinasa do Greków? Czy nie jest to pomysł bezsensowny? Sądę, że bezsensowny nie jest. Po pierwsze, rzuca jakby od innej strony światło na samego Lévinasa, po drugie, pogłębia znajomość jego własnej filozofii, choćby przez przyjrzenie się dyskusjom i interpretacjom idei greckich myślicieli, po trzecie, pytanie o Grecję stawiano mu wielokrotnie i mimo wyjaśnień utarła się opinia, że jest od niej daleki.

Zacznijmy od cytatu:

Filozofia Heideggera była dla mnie szokiem, jak zresztą i dla większości moich współczesnych w końcu lat dwudziestych i w początkach trzydziestych. Zmieniła ona zupełnie bieg i charakter filozofii europejskiej. Nie można dziś poważnie uprawiać filozofii, nie krzyżując się w ten lub inny sposób z Heideggerowską drogą. *Bycie i czas*, które jest dziełem o wiele głębszym i bardziej znaczącym niż inne, prezentuje rozkwit i owoc fenomenologii Husserla¹.

* Teksty składające się na niniejszy dwugłos były wygłoszone podczas międzynarodowej konferencji pt. *Emmanuel Lévinas. Filozofia – Teologia – Polityka* zorganizowanej w Warszawie w dniach 23–25 października br. przez Instytut Adama Mickiewicza. Miesięcznik „Znak” był patronem medialnym imprezy (przyp. red.).

¹ E. Lévinas, *De la phénoménologie à l'éthique*, „Esprit”, juillet 1997, s. 123.



I dalej Lévinas stwierdzał: to Heidegger ukazał, jaką wartość i moc może mieć metoda fenomenologiczna. Wystarczy przypomnieć, jak się nią posługiwał w analizie trwogi, trwogi będącej fundamentalnym czynnikiem naszej egzystencji. To dzięki tej metodzie Heidegger dowiódł, że rozmaite przeżycia ludzkie, takie jak: wina, obawa, niepokój, radość itp., nie są wrażeniami fizjologicznymi ani prostymi uczuciami, lecz mają swój status ontologiczny, który ujawnia nasze bycie w świecie, bycie jako skończoność.

Niejednokrotnie Lévinas podobne pochwały wygłaszał. Nie ma żadnej wątpliwości, że dzieło Heideggera było dla niego szczególnie ważne, że je śledził i że bezustannie z nim dyskutował. Lecz nie o stosunku Lévinasa do Heideggera chcę mówić, zresztą na ten temat pisałam już wielokrotnie. Chcę tylko zwrócić uwagę, że Lévinas, studiując wciąż Heideggera, nie mógł nie zauważyć, jak ogromne znaczenie miała dla Heideggera filozofia grecka, jak wciąż do niej wracał, rozwijał obecne w niej motywy, że ona to była dla niego może nawet najgłębszym źródłem natchnienia.

Lévinas oczywiście to dostrzegł. Jest jednak nader wątpliwe, czy właśnie antyczna filozofia miała dla niego podobne znaczenie. Mówiąc o swoich źródłach natchnienia, wymienił co prawda Lévinas Platona, ale pierwsze miejsca zajęli, prócz Heideggera i Husserla, Kartezjusz, Kant i Bergson, literatura rosyjska z Dostojewskim na czele, a przede wszystkim Biblia. Toteż trudno byłoby znaleźć w Lévinasowskiej filozofii tematy i idee o wyraźnej greckiej proveniencji. Odnosił się raczej do Grecji z dystansem, choć nieraz niektóre dialogi Platona cytował, zwłaszcza *Teajteta* i *Fajdrosa*, niekiedy rzucał jakąś uwagę pod adresem Arystotelesa. Skąd więc pomysł, by pisać o stosunku Lévinasa do Greków? Czy nie jest to pomysł bezsensowny? Sadzę, że bezsensowny nie jest. Po pierwsze, rzuca jakby od innej strony światło na samego Lévinasa, po drugie, pogłębia znajomość jego własnej filozofii, choćby przez przyjrzenie się dyskusjom i interpretacjom idei greckich myślicieli, po trzecie, pytanie o Grecję stawiano mu wielokrotnie i mimo wyjaśnień utarła się opinia, że jest od niej daleki. Tymczasem tak jest i nie jest. Kiedyś zadałam mu pytanie, kim się czuje, Żydem czy Grekiem. Odpowiedział mi, że Europejczykiem, a więc zarówno Żydem, jak i Grekiem.



Był więc Lévinas zarówno krytykiem greckiej filozofii, jak i tym, który chylił głowę przed jej wielkością. Już w tym chyba najwcześniejszym artykule z 1932 nie szczędzi jej krytycznych uwag. Okazją dla nich była filozofia Heideggera. Wszakże Heidegger pytał o bycie, zadawał zatem najbardziej podstawowe pytanie ontologiczne, którym, jak stwierdzał Lévinas, pochłonięta była cała antyczna filozofia, stawiając razem z Arystotelesem problem bytu na pierwszym miejscu². Można wręcz powiedzieć, dowodził, że *Sein und Zeit* jest modelowym dziełem ontologii, czyli że Heidegger nie potrafił się uwolnić od rygorów myślenia stworzonych przez Greków. Ten zaś fakt przemawia może nie tyle na niekorzyść niemieckiego filozofa, co wskazuje na właściwe mu ograniczenie. Idąc grecką drogą, Heidegger nie umiał wyjść poza bycie. Jednym słowem, tkwił, jak cała filozofia europejska trzymająca się także tej drogi, w immanencji, nie dostrzegając wagi transcendencji. Tymczasem, jak to dobrze wiemy, Lévinas niemal od początków swego filozofowania przeciwstawił ontologii metafizykę. Któż zresztą, jak nie on, był autorem tych słynnych słów: „zabić Parmenidesa”. Parmenides bowiem to symbol jedności, to źródło myśli totalizującej, zamykającej istnienie w jednej całości, redukującej to, co inne, do tego samego.

Co zatem Lévinas myślał o Grekach? Na podstawie słów o Parmenidesie można by było wnioskować, że antyczna filozofia nie miała dla niego w ogóle znaczenia lub nawet miała znaczenie negatywne. Tak jednak nie było. Mówił o tym zresztą sam:

Filozofia jest przede wszystkim kwestią języka; tylko identyfikując poszczególne wypowiedzi z językiem jej właściwym, możemy osądzić, czy są filozoficzne czy nie. Filozofia używa szeregu terminów i pojęć – takich, jak: *morphe* (forma), *ousia* (substancja), *nous* (rozum), *logos* (myśl) lub *telos* (cel) *etc.*, które konstytuują specyficznie grecką leksykę inteligibility. Filozofia francuska, niemiecka, a za nimi cała filozofia zachodnia, zanurzają się w tej szczególnej mowie i on sam [Heidegger – przyp. BS] bez niej nic by wypowiedzieć nie potrafił. Fakt, że Grecja potrafiła narzucić swój język rodzącej się Europie, dowodzi jej geniuszu. Jednakże, chociaż filozofia jest istotnie grecka, nie jest nią taka? wyłącznie. Ma również inne źródła i korzenie³.

² Zob. E. Lévinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, w: tenże, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, 3 ed., s. 57.

³ E. Lévinas, *De la phénoménologie...*, *op.cit.*, s.126–127.



Tymi źródłami są Biblia oraz tradycje judeochrześcijańskie. A więc religia. Religia, dla której istotne jest wybieganie myśli ku transcendencji. Te dwa źródła inspiracji współlistnieją jako dwa różne nurty we współczesnej filozofii. „Celem moim własnym, wyjaśniał Lévinas, jest identyfikacja tych dwóch źródeł sensu – *der Ursprung des Sinnhaften* – w relacji międzyludzkiej”⁴. I trzeba przyznać, że oba te źródła są w jego filozofii stale obecne.

Dla Lévinasa filozofia grecka stworzyła filozofię jako taką i jej język.

Dla Lévinasa więc filozofia grecka stworzyła filozofię jako taką i jej język. Natomiast za główny temat obrała ontologię, czyli że podstawowym przedmiotem jej badania stał się byt. Znaną jest krytyka ontologii u Lévinasa, do której wracał w kolejnych swoich dziełach, traktując ją zawsze jako wyraz myślenia ukierunkowanego na *t o s a m o*. Pojawiać się „to samo” ma nawet u Platona, albowiem i on stwierdzał, na przykład w *Timajosie*, że „krąg Tego Samego obejmuje krąg Innego. Koniec końców wszystko znajduje ukojenie w Tym Samym”⁵. Zdaniem Lévinasa ten właśnie sposób myślenia zapanował w całej filozofii europejskiej, nie tylko w filozofii. Także teologia „pozostawała myśleniem Tożsamości i Bytu, co okazało się zabójcze dla Boga, jeśli wierzyć Nietzschemu, zabójcze dla człowieka – jak twierdzą współcześni antyhumaniści”⁶. Podobne cytaty można czerpać z różnych Lévinasowskich prac. Ale już w tym pierwszym artykule o Heideggerze z *En découvrant l’existence* zwraca uwagę Lévinas na charakterystyczne dla filozofów greckich ujęcie bytu. Byt bowiem był pojmowany jako *t o, c o j e s t, c o t r w a*, nie zmienia się w swej istocie, a więc jako byt absolutny. W greckiej więc perspektywie nieobecny jest czas. A tymczasem byt jest także w czasie, a skoro tak, to Heidegger z przenikliwością nadzwyczajną wskazał na fakt różnicy ontologicznej między bytem i byciem. Właśnie dlatego, że bycie nie jest bytem, nie można go było zbadać tak, jak chcieli Grecy – „*per genus et differentiam specificam*”. W tej kwestii antyczne rozwiązania zawiodły. Brak uwzględnienia czasu zaważył także na greckiej koncepcji poznania. Nie ma w niej idei wyjścia ku czemuś, wyj-

⁴ Tamże, s. 129.

⁵ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 146.

⁶ Tamże, s. 178.



ścia ku temu, co transcendentne. Przeciwnie, poznanie zakłada faktyczne już „posiadanie” przedmiotu, a to znaczy: „zawieszenie jego bytu”⁷. Co więcej, poznanie polega w gruncie rzeczy na wydobyciu prawdy, która od zawsze tkwi w podmiocie. Wszakże do tego się sprowadza sokratyczna metoda majeutyczna. Nie znano zatem i nie przewidywano współczesnego pojęcia podmiotu, nie pytano też, w jaki sposób podmiot oddzielony od tego, co rzeczywiste, może tej rzeczywistości dosięgnąć. Zdaniem Lévinasa, dla Platona było rzeczą naturalną, że myśl ujmuje wprost swój przedmiot. Świadczy to o tym, że dla filozofii greckiej intelligibilne jest to, co może być uczynione obecnym, co może być przedstawione tu i teraz, odsłonięte i ukazane w świetle dnia. Utożsamienie prawdy z obecnością prowadzi do traktowania dwóch różnych fenomenów, takich na przykład, jak to, co boskie, i to, co ludzkie, lub także fenomenów rozdzielonych w czasie, jak przeszłość i przyszłość, z punktu widzenia ich możliwej identyczności, równoczesności, ewentualnie proporcji, i pozwala je włączyć w bieg historii, która totalizuje czas, wyznaczając mu początek i koniec. Nic tedy dziwnego, podsumowywał swą wypowiedź Lévinas, że „greckie pojęcie Bytu jest z istoty swej obecnością”⁸.

Cóż można w tym miejscu powiedzieć? Może wyrazić żal, że Lévinas mało czytał Plotyna. Niemal go nie cytuje, a jednakże, jak pisałam, mimo wieków dzielących ich życie można by łatwo odnaleźć pokrewieństwo myśli obu filozofów, które ujawnia się w kwestiach dotyczących istoty czasu, gdyż czas miał się zrodzić – i według Plotyna, i według Lévinasa – w zderzeniu z tym, co inne, a także w idei Boga prowadzącej wprost do ujęć właściwych teologii negatywnej. Tę kwestię obecności teologii negatywnej w filozofii greckiej Lévinas poruszył, i to z nader istotnego dla niej punktu widzenia, lecz jej nie rozwinął. Dostrzegł tylko, że Jedno Plotyna, z którego rodzi się cały świat, pozostaje nienaruszone w swej absolutnej separacji i że wszelkie byty są jedynie jego śladem. Ślad to ukochane słowo Lévinasa, nie dziwię się więc, że gdy je napotkał w *Eneadach*, natychmiast je zacytował⁹.

⁷ E. Lévinas, *Calość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 40.

⁸ E. Lévinas, *De la phénoménologie...*, *op.cit.*, s. 127.

⁹ E. Lévinas, *En décourant...*, *op.cit.*, s. 201 (*Eneady*, V.5).



Wróćmy jednak do problemów poznania. Charakterystyczny jest także, według Lévinasa, sens nadawany metaforze światła. Platon, analizując widzenie, oprócz oka i rzeczy zakładał także światło. W zasadzie miał rację, ale konsekwencje tej tezy budzą w Lévinasie poważne wątpliwości. To prawda, że oko nie widzi światła, lecz przedmiot w świetle, że światło ukazuje rzecz, rozpędzając ciemności, opróżniając przestrzeń. Jednocześnie światło sprawia, że przestrzeń wyłania się jako pustka, czyli że byt przychodzi z nicości, jakby to ona była jego źródłem¹⁰. Taki właśnie platoński schemat widzenia miał panować w filozofii od antyku po Heideggera, schemat charakterystyczny, lecz dla Lévinasa nie do przyjęcia. Pustka bowiem jest czymś bezosobowym, nie może się w niej ukazać byt absolutnie zewnętrzny, byt transcendentny. Przedmiot oświetlony to przedmiot ujmowany w kategoriach uogólniających, dopowiedziałabym, przedmiot z *Krytyki czystego rozumu*. Co więcej, widzenie, jak pisze dalej Lévinas, zaprasza rękę, by coś chwyciła, zagarnęła. Przedmiot zatem może być pojęty, a to znaczy ujęty, zawładnięty w dosłownym znaczeniu. Oto dlaczego widzenie nie może być w takiej koncepcji transcendentne.

Greckie koncepcje poznania zostały przez Lévinasa poddane krytyce.

Nie będę dyskutować z Lévinasem na temat widzenia ani metafory światła. Istotne jest dla mnie, że tropi on każdą tezę, która by to, co inne, sprowadzała do tego samego, transcendencję do immanencji, i widzi zarysy tych tez już w antyku. W rezultacie greckie koncepcje poznania zostały przez Lévinasa poddane krytyce. Nie tylko zresztą one. Podobne uwagi pojawiają się przy okazji prób wyjaśnienia, czym jest błąd i skąd się bierze, podjętych przez Platona w *Teajtecie*. Zdaniem Lévinasa Platon nie mógł dojść do pełnego wyjaśnienia problemu fałszywych poznań w dużej mierze z braku odpowiedniego pojęcia podmiotu, niepojmowania specyficznej ludzkiej subiektywności. „Wosk mniej lub bardziej miękki, który pokrywa duszę i który w pewnym momencie dialogu powinien zdać sprawę z błędu – pisał Lévinas, nawiązując do słów Sokratesa wyjaśniającego kwestie poznania Teajtetowi – symbolizuje na pewno element specyficznie subiektywny myśli, lecz nie oddaje jej rzeczywistej natury”¹¹. Z drugiej strony, gdy Platon

¹⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 221.

¹¹ E. Lévinas, *En décourrant...*, op. cit., s. 54.



określa charakter stosunku podmiot–przedmiot, pojmując go na wzór obserwowanych relacji w świecie przedmiotów, są to relacje pasji i działań. Wystarczy przypomnieć teorię wrażeń wzrokowych z *Teajtetu* lub słowa o poznawaniu idei z Parmenidesa lub Sofisty, które przypominają o zanieczyszczeniu aktu poznania przez uczucia, co miało prowadzić do umniejszenia przez poznającego doskonałości idei¹².

Lévinas przyznaje jednak, że pojęcie podmiotu nie jest obce całkowicie greckiej filozofii. Pojawia się ono u Platona, lecz nie w kontekście czysto epistemologicznym. Subiektywność jest jakoś przez niego uwzględniona z powodu ontologicznej sytuacji bytu ludzkiego uwięzionego w jaskini. To ten sposób istnienia ma powodować błędy i cierpienia. Platon zatem, konkluduje Lévinas, nie jest świadomy, jak niezmiernie skomplikowanym jest stosunek podmiotu do przedmiotu, jak samo widzenie od podmiotowości jest zależne, a więc jak silnie podmiotowość rzutuje na akt poznania. Zdaniem Platona, by dusza poznała swój błąd, musi zwrócić wzrok poza siebie, wyjść z jaskini. I Lévinas cytuje słowa z *Państwa*: „Nie chodzi o to, by dać jej zdolność widzenia, ona ją posiada”¹³.

Innym jeszcze przedmiotem krytyki Lévinasa jest retoryka. Grecy, jego zdaniem, na ogół nie pojmowali sensu rzeczywistej rozmowy. Rozumiał jej znaczenie jeden Platon, lecz nie ustrzegł się też błędnych. Słusznie stwierdzał w *Fajdrosie*, że „nasz dyskurs pedagogiczny lub psychagogiczny jest retoryką, mówieniem z pozycji kogoś, kto chce przechytryć bliźniego, i że właśnie dlatego sztuka sofisty stanowi problem, wobec którego musi określić się prawdziwa mowa prawdy, czyli dyskurs filozoficzny”¹⁴. Retoryka nie stawia mówiącego naprzeciw innemu. Nie uwzględnia inności rozmówcy, chce nim zawładnąć, a więc sprowadzić do tego-samego. Jest zatem swego rodzaju gwałtem na innym, a także na prawdzie. Prawda bowiem pojawia się tam, gdzie inny byt jaśniej swoim własnym światłem, a więc w prawdziwej rozmowie. Tylko że zdaniem Platona takiego absolutnego doświadczenia innego jako bytu odrębnego nie można pojąć

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 68.



bez pośrednictwa idei, a to oznacza, że bezosobowość panuje nad stosunkiem osób.

Niemniej przyznawał Lévinas, że Platon potrafił dostrzec ogromną różnicę, jaka dzieli obiektywny porządek prawdy od żywej mowy, która jest – i w tym miejscu cytował *Fajdrosa* – „zdolna wspomagać [umysł], świadoma tego, do kogo należy przemawiać, a wobec kogo milczeć”¹⁵. W cytowanym tekście chodziło jednak Platonowi o przeciwstawienie mowy żywej pismu, a nie o zdolność dotarcia do transcendencji. Chodziło mu raczej o pedagogiczne znaczenie mowy, która rozbudza światło i uczy, co sprawiedliwe, piękne i dobre (*Faidros*, 278a). Lévinas wykorzystał słowa Platona, by podkreślić własną tezę spleającą prawdę z rozmową.

Poszczególne przykładowe uwagi krytyczne, które dotyczyły zresztą tylko kilku i chyba nie najważniejszych spraw, nie wpływają bynajmniej na ogólny stosunek Lévinasa do filozofii antycznej, zwłaszcza do Platona. To Platon bowiem jest bezsprzecznie fundatorem europejskiego idealizmu, rozwijanego w różnych formach, ale dopiero po Kartezjuszu stopniowo oczyszczającego się w swych analizach od wszelkiej myśli o transcendencji. W idealizmie Platona zorientowanym na ideę doskonałości i dobra pragnienie transcendencji jest jakoś obecne. Podkreśla też Lévinas, że idealizm, dowodząc uprzedniości umysłu w stosunku do rzeczy tego świata, był w gruncie rzeczy „doktryną godności ludzkiej”¹⁶, godności, która definiuje się przez rozum. I właśnie rozum poszukujący prawdy pozwala człowiekowi wyjść ze swej immanencji, jak z Platońskiej jaskini, i sięgnąć dalej. W artykule *Filozofia i idea nieskończoności* Lévinas pisze o tym wprost.

Prawdziwe doświadczenie prowadzi nas poza przyrodę, która nas otacza i nie strzeże zazdrośnie swych cudownych sekretów, lecz ulega z łatwością racjom i wynalazkom ludzi. W niej ludzie się czują u siebie. Prawda wskazywałaby więc na ukończenie ruchu rozpoczętego w świecie własnym i familiarnym – choćbyśmy go jeszcze w pełni nie eksplorowali – zmierzającego ku innemu, gdzieś poza. Platon to mówił. Prawda implikowałaby więc nie tylko zewnętrżność, lecz także transcendencję¹⁷.

¹⁵ Tamże, s. 72.

¹⁶ E. Lévinas, *En décourrant...*, *op. cit.*, s. 95.

¹⁷ Tamże, s. 165.



W *Totalité* zaś dodaje: „Już Arystotelesowska analiza intelektu, odkrywająca intelekt czynny, który przychodzi absolutnie z zewnątrz, jednak stanowi najwyższą aktywność rozumu nienaruszającą jego istoty, zastępuje majeutykę bezpośrednim działaniem mistrza, bo rozum może p r z y j m o w a ć, nie abdykując”¹⁸.

Co mogę powiedzieć, zamykając ten, jak widzimy, marginesowy rozdział w filozofii Lévinasa? Zauroczenia antykiem nie było, natchnień w nim nie szukał, znał go jak każdy dobrze wykształcony filozof, ale właściwie mógł się bez niego obejść. Nie szedł śladami Heideggera. I choć filozofia Heideggera jest obsesyjnie obecna w jego myśli, w nieustannej krytyce, jakiej jej nie szczędził, pojawia się wciąż zarzut kontynuacji antycznej ontologii zamykającej myśl w kręgu obecności, a więc t e g o s a m e g o. Jednocześnie filozofia antyczna jest to filozofia fundamentalna, nie tylko z powodu języka, lecz także postawienia po raz pierwszy najistotniejszych problemów, na przykład poznania, bytu. Jest to także filozofia, w której pojawiają się przebliski prawdziwej metafizyki. Wszakże to Platon pisał o dobru, które cenił ponad byt (*Agaton, epekeina tes ousias*), to on wskazywał na nieskończoność rozumu. To mit Platoński z *Uczty*, przesiąknięty miłością, wskazywał na nostalgiczne pragnienie duszy, pragnienie religijne. Jednym słowem, to dzięki niemu etyka mogła przekroczyć ontologię¹⁹. A więc nawet wówczas, gdy nie zdajemy sobie z tego sprawy, filozofia antyczna jest naszym intelektualnym dziedzictwem, które karmi nas do dziś.

BARBARA SKARGA, ur. 1919 w Warszawie. Studiowała filozofię na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, po roku 1940 kontynuowała studia w konspiracji. Żołnierz Armii Krajowej. Aresztowana przez Sowietów, skazana na 10 lat łagru i zsyłkę; lata uwięzienia opisała w książce *Po wyzwoleniu...* (1944–1956). Po powrocie do kraju ukończyła studia filozoficzne. Ostatnio opublikowała m.in.: *Tożsamość i różnica* (1997), *O filozofię bać się nie musimy* (2000), *Ślad i obecność* (2002), *Kwintet metafizyczny* (2005).

¹⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, *op. cit.*, s. 42.

¹⁹ E. Lévinas, *De la phénoménologie...*, *op. cit.*, s. 133.



Tadeusz Gadacz

Fenomenologia życia Emmanuela Lévinasa

Właśnie kategoria życia pozwala nam przekroczyć antynomię transcendencji i immanencji. Życie nie może być tylko transcendentne, ale nie jest także całkowicie immanentne.

Pierwszy rozdział *Całości i nieskończoności* Emmanuela Lévinasa rozpoczyna się słynnym fragmentem, w którym opisuje on metafizyczne pragnienie. Przyznaję, że właśnie ze względu na sam ten opis, który mnie zawsze fascynował i fascynuje, dość pobieżnie przebiegałem myślą przez pierwsze zdanie tego fragmentu: „»Tu nie ma prawdziwego życia«. Ale jesteśmy w świecie”¹. A w jeszcze mniejszym stopniu zwracałem uwagę na występujące w tym zdaniu słowa: „prawdziwe życie”.

W kontekście filozofii XX-wiecznej Lévinas był sytuowany w obszarze nowej fenomenologii, filozofii dialogu, a we wczesnym okresie także filozofii egzystencji. Nigdy nie spotkałem się z jakąkolwiek próbą sytuowania go w okolicach filozofii życia. Być może właśnie dlatego nie zwróciłem uwagi na to pojęcie, tym bardziej, że Lévinas dość rzadko go używał.

¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 18.



Znaczenie tego pojęcia odsłoniło mi się ponownie po kolejnej lekturze fragmentu *De Dieu qui vient à l'idée*, poświęconego krytyce fenomenologii Husserla, pt. *Od świadomości do czuwania, poczynsz od Husserla*. Właśnie w tym fragmencie centralnym pojęciem stało się dla Lévinasa życie.

Nie zamierzam przedstawiać tutaj analiz kolejnych dzieł Husserla, których w tym fragmencie dokonuje Lévinas. Interesuje mnie tu raczej samo jego rozumienie redukcji, gdyż właśnie w kontekście redukcji pojawia się pojęcie „żyjącego życia”. Zacznijmy od podstawowego zarzutu, który stawia tu Husserlowi Lévinas:

Husserl nie odróżnia obecności, stanowiącej warunek filozoficznego dyskursu, od tego, co w życiu żywe. Właściwą duchowością ducha pozostaje dla niego wiedza. I uznając, podobnie jak cała zachodnia tradycja, że filozofia jako wiedza musi być wiedzą o obecności i o bycie, uważa obecność za najwyższą postać sensu albo, co wychodzi na to samo, sądzi, że sens rzeczy sensownych leży w ostatecznej, fundamentalnej tożsamości Tego Samego. (...) Filozofia, wychodząc od obecności bytu, nigdy się z tego nie budzi, to znaczy nigdy nie wypowiada przebudzenia inaczej niż w języku wiedzy².

Lévinas zarzuca zatem Husserlowi, że duchowość ducha sprowadził on do wiedzy, do adekwatnej i apodyktycznej – przynajmniej w założeniu – obecności bytu, ostatecznie do tożsamości. Tożsamość jest w Husserlowskiej fenomenologii rodzajem czuwania, które dla Lévinasa, przeciwnie, jest rodzajem snu. Husserl usiłuje odnaleźć życie w obecności: „Jak gdyby w swoim identyfikowaniu się z Tym Samym świadomość usypiała, »budząc się« na rzeczy, jak gdyby oglądany przedmiot był meduzą, która wywołuje odrętwienie życia, przekształcając je w poznanie”³.

Husserl był, według Lévinasa, u progu odkrycia prawdziwego życia, życia żywego.

Lévinas dokonał odwrócenia Husserlowskiej fenomenologii. Jest to odwrócenie tego, co jest w niej czuwaniem, w sen, a tego, co jest snem, w czwanie. Tym, co oddziela jeden stan od drugiego, jest przebudzenie. Czuwanie i sen

są tutaj synonimami życia pozornego i prawdziwego. Lévinas zwraca uwagę na to, że pojęcie życia było dla Husserla ważne od samego

² E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 81.

³ Tamże, s. 79.



początku jako *Erlebnis* (przeżycie). Pisze, cytując słowa Husserla z *Medytacji kartezjańskich*:

Czy w wyrażeniu „żywa terażniejszość czystego Ja” przymiotnik „żywa” nie oznacza tego czuwania, które możliwe jest tylko jako nieustanne budzenie się? (...) Czy przymiotnik „żywa” nie wyraża tej apodyktyczności podmiotu, która jest nie tylko stopniem pewności, ale też sposobem życia, a raczej samą jego istotą? Czy przymiotnik ten nie pokazuje, jak ważne, od samego początku Husserlowskich wywodów, jest słowo *Erlebnis*, oznaczające sam subiektywizm rzeczywistości subiektywnej?⁴

Husserl był, według Lévinasa, u progu odkrycia prawdziwego życia, życia żywego. Zamiast jednak pozwolić Ja stać się żywą obecnością, obecnością dla siebie, opisał życie jako ekstazę intencjonalności, jako bycie-pozą-sobą-w-świecie, „jako jednoczenie się przez pasywną syntezę czasu i stawanie się »obecnością wobec siebie«, doskonałą samoświadomością, doskonałą immanencją”⁵. Lévinas odróżnia tu zatem, w dość subtelny sposób, „obecność wobec siebie”, która jest tożsamością, immanencją i snem pozorującym czuwanie, od „obecności dla siebie”, która jest żywą obecnością wobec siebie.

Obecność wobec siebie, która jest żywą obecnością (terażniejszością), odrzuca na zewnątrz, przez samą swą niewinność, swój punkt ciężkości: Ja, które jest dla siebie obecne. Budzi się ze swej tożsamości z własnym stanem i ukazuje mi się jako „transcendencja w immanencji”⁶.

To przebudzenie z czuwania, które jest snem, do prawdziwego czuwania jest wyrazem nowego rozumienia przez Lévinasa fenomenologicznej redukcji. „Redukcja, jako wybuch Innego w Tym samym prowadzący do absolutnej bezsenności, jest kategorią, przy której podmiot traci autonomiczną zwartość transcendentalnej apercpcji”⁷. Źródłowa fenomenologiczna redukcja nie jest zatem według Lévinasa zespołem metodologicznych zabiegów, których celem jest osiągnięcie apodyktycznego i adekwatnego poznania. Źródłowa redukcja jest etycznym zakwestionowaniem podmiotu w nim samym i jed-

⁴ Tamże, s. 72.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 72–73.

⁷ Tamże, s. 81.



noczesną niemożliwością zredukowania tej redukcji do poziomu tożsamości. Redukcja odsłania Transcendencję, która rozdziera immanencję, „rozbija jądro atomowej jedności”⁸.

Zarówno Husserl, jak i Lévinas za punkt wyjścia swej fenomenologii przyjęli kartezjańskie *cogito*. Dokonali jednak odmiennej jego interpretacji. Na te właśnie dwie interpretacje zwrócił celnie uwagę Jean Nabert. W kartezjańskim *cogito* dostrzegł, z jednej strony, funkcję obiektywizacji prawdy, możliwość stworzenia teorii poznania i nauki, z drugiej jednak, możliwość badań „skierowanych bezpośrednio na odkrycie konkretnych form doświadczenia wewnętrznego, nieredukowalnych do kategorii, przez które konstruujemy naturę”⁹. Krótko mówiąc, Nabert odróżnił kartezjańskie *cogito* poznawcze i *cogito* etyczne. Sam Nabert, w swej filozofii refleksji, poszedł tą drugą drogą interpretacji *cogito*. Natomiast na podstawie jego argumentów krytycznych sformułowanych wobec fenomenologii Husserla, które przypominają argumenty krytyczne Lévinasa, możemy sądzić, choć tego nie powiedział wprost, że Husserl, przynajmniej w pierwszym okresie swej fenomenologii, poszedł tropem kartezjańskiego *cogito* poznawczego. Nabert stwierdził, że „fenomenologii brakuje realnego życia aktów ujętych w ich początkach i w pierwszych doświadczeniach”¹⁰. W zarysowanym schemacie interpretacyjnym kartezjańskiego *cogito*, Lévinas w sposób oczywisty zajmuje tę samą pozycję, co Nabert, wywodzący się z francuskiej filozofii ducha i stosujący metodę refleksji. Lévinas wielokrotnie używał pojęcia ducha, „duchowości ducha”, a pisząc o „ja, które jest dla siebie obecne”, dał właściwie wyraz temu, co Nabert określał jako refleksję.

Lévinas nie był zatem pierwszym, który poszedł tropem kartezjańskiej idei nieskończoności w nas (*cogito* etycznego). Przed nim tą drogą szedł Emil Boutroux, Louis Lavelle, Réne Le Senne, Jean Nabert.

Postawmy pytanie, jaki jest status ontologiczny owego Ja, które czuwa, mimo że dla Lévinasa wszelka ontologia jest tu zakazana.

⁸ Tamże, s. 76.

⁹ J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris 1924, cytuję z wydania z roku 1971, s. 56.

¹⁰ Tamże, s. 407.



Lévinas wyraźnie stwierdza, że nie jest ono świadomością. „Transcendencja w immanencji – to właśnie nie-należenie Ja do tkanki stanów świadomości, które dzięki temu nie drętwieją w swej immanencji”¹¹. Podobnie jak Bergson, ojciec filozofii ducha, rozdziela Lévinas Ja powierzchniowe i Ja głębokie i nazywa je kolejno: Ja podskórnym i sercem Ja. To właśnie Ja głębokie czuwa i wciąż budzi, Inny we mnie, Transcendencja w immanencji. Które Ja zatem czuwa? Czy jest tak jak w motcie do analizowanego rozdziału z *Pieśni nad pieśniami*: „Ja śpię, lecz serce me czuwa” (5,2)? Czy też: „Ja śpię, a serce mi czuwa”? Ja czuwam czy mi czuwa? Jaki jest status transcendencji w immanencji, różnicy w tożsamości? Być może odpowiedź na to pytanie tkwi w określeniu „życie żyjące”.

Kim jest Inny, który wzywa Tego Samego z jego własnego wnętrza? Lévinas mówi tu o nawiedzeniu Transcendencji. Transcendencja „na pierwszy rzut oka nawiedza ją w taki sposób, jakby Nieskończoność mogła mieć swoją ideę, to znaczy, jak gdyby w moim umyśle mógł pomieścić się Bóg”¹². Jaki status ma idea Nieskończoności we mnie?

Sposób, w jaki Transcendencja dotyka immanencji, nawiedza ją, ukazuje Lévinas, odwołując się do kartezjańskiej „idei-nieskończoności-w-nas”, którą nazywa „myślą myślącą więcej niż ona myśli”. Nie jest to zwykła idea. Jej paradoks polega na tym, że obecna jest ona w myśli i dla myśli, ale to „w” nie oznacza wcale immanencji na miarę świadomości. Ta idea nie redukuje się do czystej, tematyzującej intencjonalności. Nie wskazuje na przedmiot intencjonalny będący na miarę *ideatum*. Poprzez ideę Nieskończoności w myśleniu otwiera się więc pewna możliwość, która rozsadza myślenie. Jest ona przyczyną kontrintencjonalności. Kartezjusz, przywołując dysproporcję między świadomością a ideą Nieskończoności, sformułował swój dowód na istnienie Boga. Lévinas nie przyjmuje tego dowodu ani go nie powtarza. W ogóle mówienie o możliwości dowodu jest dlań czymś w sobie sprzecznym. Przejmuje raczej od Kartezjusza samą strukturę formalną relacji między ideą Nieskończoności a świadomością.

¹¹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 74.

¹² Tamże, s. 76.



Idea Nieskończoności oznacza „rzeczywistość”, która nie zawiera się w świadomości. *Cogitatum* rozbija „rzeczywistość formalną” *cogitatio*. Idea Nieskończoności rozbija myśl, która wszystko sprowadza do obecności, pomimo to ustanawia jednak relację ze świadomością. Lévinas stosuje tu grę słów nieprzetłumaczalną na język polski: „*In*” z *Infinitum* (Nie-skończoność) oznacza w języku francuskim zarówno przeczenie „nie”, jak i „w”. „*W*” (Transcendencja „w” immanencji, Nie-skończone „w” skończonym) nie oznacza asymilacji. Nieskończoność zakłóca lub budzi. To łączne „nie” i „w” oznacza, że Nie-skończoność nie jest zwyczajnym zaprzeczeniem skończoności. W takim sensie nie-skończoność nie jest – jako przeczenie – następstwem skończoności, ale jest wobec niej uprzednia, pierwotna. „*In z Infinitum* to jednocześnie negacja i naznaczenie skończoności – »nie« i »w« – myślenie ludzkie jako poszukiwanie Boga – Kartezjańska idea nieskończoności w nas”¹³.

Określając relację Nieskończoności do skończoności jako „nie” i „w”, Lévinas kładzie silniejszy akcent na „nie” niż na „w”.

Trzy są tego powody. W filozofii Lévinasa odnajdujemy trzy różne motywy Boskiej Transcendencji, pojmowanej jako „nieobecność”. Pierwszy z nich związany jest z klasyczną teologią negatywną (mimo że Lévinas odcina się od tradycji tej teologii). Nieobecność Boga wynika z Jego radykalnej Inności, która przekracza także bycie. Ta właśnie radykalna Transcendencja Boga wobec poznania jest racją Jego nieobecności.

Bóg z Biblii nie może być określony, a Jego istnienie dowiedzione przy pomocy predykatów i atrybutów logicznych. Nawet superlatywy, takie jak mądrość, moc, pierwsza przyczyna, rozwinięte przez ontologię średniowieczną, nie są adekwatne w stosunku do tej inności absolutnej, jaką jest Bóg. Jest On nieokreślony i nieskończony, gdyż się objawia raczej jako nieobecność niż obecność¹⁴.

Drugi motyw związany jest z etycznym wymiarem Transcendencji.

¹³ Tamże, s. 163.

¹⁴ E. Lévinas, *De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Lévinas*, „Esprit” 1997, juillet, s. 139.



Etyka nie jest dopełnieniem wizji Boga, sama jest tą wizją. Etyka jest optyką. W taki sposób, że wszystko, co wiem o Bogu, i wszystko, co zdołam zrozumieć z Jego słowa i powiedzieć Mu w sposób rozumny, musi znaleźć swój wyraz etyczny¹⁵.

Lévinas odwołuje się tu do nauki Majmonidesa o atrybutach Bózych, które są przedstawione nie w trybie oznajmującym, lecz rozkazującym. „Poznanie Boga przychodzi do nas niczym przykazanie, niczym *Micwa*. Poznać Boga znaczy wiedzieć, co trzeba czynić”¹⁶. By człowiek jednak mógł być w swej odpowiedzialności całkowicie bezinteresowny, Bóg staje się nieobecny. Bóg człowieka dorosłego objawia się w pustce dziecięcego nieba¹⁷.

Bóg zakrywający swe oblicze nie jest, jak sądzę, abstrakcją teologa czy obrazem poety. To godzina, w której sprawiedliwa jednostka nie znajduje żadnego zewnętrznego oparcia, nie chroni jej żadna instytucja, zostaje jej także odebrana pociecha boskiej obecności...¹⁸

„Zakrycie oblicza”, odebranie pociechy obecności jest warunkiem etycznej bezinteresowności. Lévinas wydaje się tu być bliski koncepcji Dietricha Bonhoeffera, według którego etycznie powinniśmy postępować tak, *etsi Deus non daretur* (jak gdyby Boga nie było). Jednocześnie jednak, paradoksalnie, pisze w innym miejscu: „Sprawiedliwość wyświadczona innemu, mojemu bliźniemu, daje mi nieprzekraczalną bliskość Boga”; „poprzez moją relację z drugim mam kontakt z Bogiem”¹⁹. Nie wprowadza zatem radykalnej różnicy między podmiotem a Bogiem. Jeśli Heglowski Duch jest wyrazem absolutnej tożsamości człowieka i Boga, a Bóg Szestowa, przeciwnie, jest Bogiem radykalnej różnicy, jest wolny od dobra i zła, może potępić dobrych, a zbawić złych – obliczem Boga dla Lévinasa jest Dobro.

I wreszcie trzeci motyw: Bóg stał się nieobecny w świecie, w którym otwarła się otchłań zła. „Przeszłość bardziej przeszła niż wszelka przeszłość” to dla Lévinasa nie tylko przeszłość stworzenia, ale – jak się wydaje – także okres, który pozostał za nami, oddzielony od

¹⁵ E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 19.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. tamże, s. 151.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 19.



nas przez Auschwitz. Lévinas do końca z naciskiem podkreślał, że w Auschwitz umarła dla kultury i filozofii pewna postać Boga, Boga ekonomicznego²⁰. Rodzi się tu (szczególnie w konfrontacji z wizją Rosenzweiga) pytanie, czy w Auschwitz nie umarł dlań także Bóg objawienia, rozumiany jako Bóg miłości. Czy relacja Boga do człowieka (na przykład rozmowa Boga z Abrahamem i z prorokami), czy

**Idea Nieskończoności
w nas przybiera postać
„życia żyjącego”.**

miłość Boga do człowieka, która – jak pisze Rosenzweig – jest istotą objawienia, nie są już „przeszłością bardziej przeszłą niż wszelka przeszłość”? Jeśli tak, to dla nas, którzy żyjemy po Auschwitz, punktem wyjścia, pierwotną relacją nie może być relacja człowieka do Boga – człowieka, który umocniony Boską miłością w pełni służy bliźniemu. W jednym z wywiadów Lévinas mówił:

Przez Auschwitz zostało to dla mnie zakwestionowane. Muszę to po prostu i całkowicie powiedzieć. Trzeba sens zbawienia myśleć inaczej (...) Miłość do Boga jest miłością do Tory. To znaczy, uznanie dobroci jest ważniejsze niż miłość Boga. Lub rzeczywista miłość Boga jest miłością dobroci²¹.

Paradoks nieobecności Boga, radykalnej transcendencji, tak transcendentnej, że aż nieobecnej, i jednocześnie Jego immanencji, ukazuje się, jak sądzę, w innym świetle w perspektywie „życia”. Idea Nieskończoności w nas przybiera w analizowanym tekście postać „życia żyjącego”. Nie jest ona ideą teoretyczną. Pisał Lévinas:

Nadatek racjonalności w stosunku do tego, co zawiera oczywistość, osiągamy więc w fenomenologii przez zmianę poziomu, dzięki pogłębieniu, które dokonuje się dokładnie w taki oto sposób: w jasno widzającym podmiocie, pochłoniętym przez swój przedmiot, trzeba obudzić życie, które zostało przez oczywistość wessane, zepchnięte w niepamięć lub pogrążone w anonimowości. Mówiąc jeszcze ogólniej, chodzi o to, by od bytu oświetlonego przez oczywistość zejść do podmiotu, który w tym świetle raczej gaśnie, niż się ujawnia²².

Husserl nie odróżnił według Lévinasa obecności, stanowiącej warunek filozoficznego dyskursu, od tego, co w życiu żywe²³. Pojął

²⁰ E. Lévinas, *Antlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch über Phänomenologie und Ethik*, w: „Spuren”, nr 20/1987, s. 32.

²¹ Tamże, s. 34.

²² E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 66.

²³ Tamże, s. 81.



obecność bytu jako źródło życia, podczas gdy, odwrotnie, tylko żyjące życie może być obietnicą obecności. To, że Lévinas ideę Nieskończoności w nas rozumiał jako „życie prawdziwe”, jako „życie żyjące”, wskazują następujące słowa:

Czy to, co w życiu żyje, nie jest nadmiarem: rozrywaniem naczynia przez coś, co w żadnym naczyniu nie może się zmieścić i co właśnie w ten sposób ożywia i uduchowia? Czy przebudzenie nie jest natchnieniem przez ducha? (...) To, co w życiu żyje, polega na nieustannym rozsadzaniu tożsamości²⁴.

Czy zatem prawdziwe życie jest nieobecne, skoro jest życiem życia? Sądzę, że właśnie kategoria życia pozwala nam tu przekroczyć antynomię transcendencji i immanencji. Życie nie może być tylko transcendentne, ale nie jest także całkowicie immanentne. Jest to widoczne w schemacie Pierwotnej Afirmacji Naberta, którego bliskość wobec Lévinasa już przywołałem. Analizując doświadczenie winy, porażki i samotności, Nabert dochodzi do przekonania, że ujawniają one „nierówność nas samych wobec nas samych...”²⁵. I w tych właśnie doświadczeniach doświadczamy jednocześnie wyzwalającej pewności, która „uniemożliwia, by ja zwątpiło w siebie, w samej chwili, w której jest najbardziej od siebie oddalone”²⁶. Jest to pewność więzi z Pierwotną (Absolutną) Afirmacją, która afirmuje się w ja przez siebie samą. Oznacza to według Naberta, że akt mojej refleksji przeniknięty jest przez „działanie, które go przekracza i ustanawia”²⁷. To działanie jest duszą aktu. Pisał Nabert: „Doświadczam, że przynależę tym bardziej, gdyż przynależę bardziej do Afirmacji, która afirmuje się we mnie, niż ja afirmuję się przez nią”²⁸. Powiedzenie „ja jestem” jest zatem jednocześnie wyrazem najwyższej pewności, lecz równocześnie radykalnej wewnętrznej nierówności. Jest jednocześnie aktem pewności i wezwania. Jest to akt wewnętrzny w tym sensie, że świadomość afirmująca i afirmowana stanowią nierozdzielną jedność. Dualizm jest jedynie skutkiem refleksji teoretycznej. Pier-

²⁴ Tamże, s. 82.

²⁵ J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris 1943, cyt. z wyd. 2, Paris 1992, s. 61.

²⁶ Tamże, s. 67.

²⁷ Tamże, s. 60.

²⁸ Tamże, s. 69.



wotna Afirmacja jest jednocześnie pewnością oraz wymogiem prawdy i dobra. Ma zatem jednocześnie charakter egzystencjalny („jestem sobą pomimo wszystko”) i etyczny („nie jestem jeszcze tym, kim powinienem być”). Jednocześnie może mieć, jak pokazuje to Nabert na ostatnich stronach swej książki, także charakter religijny. W przypadku głębokiego aktu Pierwotnej Afirmacji pojawia się czyn miłości, w którym zostaje złożona ofiara. Nabert mówi tu o Absolutnym Świadku i absolutnej realizacji Pierwotnej Afirmacji.

„Żyjące życie” lub „życie życia” ma u Lévinasa, jak sądzę, te same funkcje co Pierwotna Afirmacja u Naberta. Jest to zatem funkcja etyczna i religijna. Ale istotna jest także, jak sądzę, funkcja egzystencjalna. Niepokojąc wewnętrznie i rozrywając, żyjące życie jednocześnie mnie potwierdza.

Wracając do tytułowej fenomenologii życia, musimy oczywiście stwierdzić, że nie chodzi tu o życie jako przedmiot fenomenologicznego namysłu, lecz o istotę życia („życie żyjące”, „życie życia”) jako warunek fenomenologicznej redukcji, to znaczy nieustannego przebudzenia. Czy „prawdziwe życie” jest zatem nieobecne, skoro jest w nas, choć nie jest z nas? Czy Idea nieskończoności w nas jest jedynie ideą teoretyczną, skoro jest „życiem życia”?

TADEUSZ GADACZ, ur. 1955, filozof, dr hab., profesor Collegium Civitas w Warszawie, z-ca dyrektora Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych. Wydał m.in.: *O umiejętności życia*, 2002.



Andrzej Paszewski

Spór o ewolucję

Problem relacji wiara-nauka

Problemy wiary i nauki spotykają się w umysłach poszczególnych ludzi i na siebie oddziałują, stymulując psychologiczną potrzebę tworzenia jednolitej wizji rzeczywistości. Takie wizje często sobie tworzymy, ale, zachowując właściwą dozę pokory, nie należy traktować ich zbyt serio, bo łatwo ulegają one podważeniu. Nie uwłacza to umysłowi ludzkiemu...

Spór o ewolucję, dotyczący religijnej i naukowej wizji świata, powraca co jakiś czas w debacie publicznej. Najnowszą dyskusję wywołał artykuł kardynała Christopa Schönborna *W poszukiwaniu celowości w przyrodzie* opublikowany w „New York Times” w 2005 roku, w którym, nie kwestionując ewolucji jako faktu, przypomina on, że nie wszystkie elementy teorii ewolucji posiadające „proweniencję neodarwinistyczną” są do pogodzenia z wiarą. Artykuł ten wywołał duży oddźwięk, ponieważ otwierał na nowo konflikt między stanowiskiem Kościoła a naukami przyrodniczymi odnośnie do teorii ewolucji, konflikt, który wydawał się zażegnany, chociaż, jak widać, nie do końca. Teorii ewolucji Kościół formalnie nigdy nie potępił, bo nie było w tej sprawie oficjalnego dokumentu potępiającego, a jednak ludzie Kościoła dosyć masowo ewolucjonizm zwal-



czali, zaś jego wykładanie było zabronione w wielu katolickich szkołach i seminariach. Główne dzieło Karola Dariwna *O powstawaniu gatunków* znalazło się na kościelnym indeksie w 1937 roku! Gdy dziś ks. Michał Heller mówi: „Jeśli ktoś głosi, że Kościół sprzeciwia się teorii ewolucji, kompromituje się w oczach uczonych i wielu myślącym ludziom zamyka drogę do religii”¹, wie, co robi, stosując czas terażniejszy, ponieważ w przeszłości wielu ludziom myślącym jeśli tej drogi nie zamykał, to przynajmniej do niej zniechęcał – w przeszłości nie tak znowu odległej, bo jeszcze w pokoleniu mojego ojca. Trzeba było prawie 150 lat dla uświadomienia sobie, o czym naprawdę mówi Objawienie, a o czym teorie naukowe i jakie są ich ograniczenia.

Jeśli dziś Kościół głosi, że nauka ma się rządzić swoimi prawami i że Kościół nie jest powołany do oceny trafności teorii naukowych, to – konsekwentnie – znana wypowiedź Jana Pawła II, iż teoria ewolucji „jest czymś więcej niż hipotezą”, przyjęta przez tak wielu z nas z ulgą, nie powinna być uznana za oficjalne stanowisko Kościoła – w tym kardynał Schönborn ma rację. Można domniemywać, że Papieżowi chodziło o wyrwanie Kościoła z beznadziejnego sporu o ewolucję, zrobił to jednak, oceniając w jakimś sensie trafność teorii naukowej, której niektóre aspekty są z punktu widzenia teologicznego nie do przyjęcia. Warto przyjrzeć się tym aspektom, ponieważ w nich przejawia się ogólniejszy problem relacji wiary i nauki, a także rzucają one na możliwość tworzenia spójnej wizji rzeczywistości, do której niektórzy tęsknią.

W dzisiejszej debacie o ewolucji przedmiotem sporu jest już nie tyle sam fakt jej występowania, co mechanizmy nią rządzące. Chodzi przede wszystkim o to, czy na przebieg ewolucji wpływają zdarzenia określane jako przypadkowe, czy też w procesie tym można dopatrzyć się realizacji jakiegoś programu.

Nie ulega wątpliwości, że motorem zmian ewolucyjnych w przyrodzie żywej są mutacje (zmiany w genach) i rekombinacja (sorto-

¹ *Bóg, konieczność i przypadek*, z ks. prof. Michałem Hellerem rozmawia Marek Zajac, „Tygodnik Powszechny”, nr 30/2005.



wanie genów, które dany osobnik otrzymał od swoich rodziców, w wytwarzanych przez nich gametach). Oba te zjawiska zachodzą, według wszelkich danych, jakimi dysponuje biologia, losowo. Prowadzą one do zmian w organizmach, te z kolei poddawane są mechanizmom selekcji. W pewnym uproszczeniu oznacza to między innymi, że zmiana w jakimś genie musi być „zaakceptowana” przez cały organizm, a przynajmniej – nie może mu szkodzić, gdyż w tym przypadku obniżałaby jego szanse na przeżycie i wydanie potomstwa. To „zaakceptowanie” miał na myśli noblista Jacques Monod, mówiąc o „konieczności”². Rola przypadku i tak rozumianej konieczności w ewolucji wynikają bezpośrednio z twardych danych przyrodniczych, a nie, jak to się czasem zarzuca Monodowi, z rozważań filozoficznych. „Przypadek” i „konieczność” są terminami filozoficznymi, ale nie tylko filozoficznymi! Konsekwentnie Monod stwierdza, a jest to powszechna opinia przyrodników, że żadne dane obserwacyjne i doświadczalne nie pozwalają na wyciągnięcie wniosku o jakimś ukierunkowaniu ewolucji czy realizacji jakiegoś planu, chociaż przyznaje on, że nie można udowodnić, iż to, co powstało, nie zostało zaplanowane. Stąd pojawiały się i zapewne pojawiać się będą różne hipotezy i koncepcje przedstawiające ewolucję materii, w tym świata żywego, jako realizację myśli Stwórcy. Tak na przykład, w latach 70. znany biochemik Arthur R. Peacocke widział we Wcieleniu Boga w człowieka kolejny, wyższy etap ewolucji, następujący po jej biologicznej fazie:

Wcielenie jako wydarzenie w historii może być teraz interpretowane jako wypełnienie procesu ewolucyjnego, w którym powstanie człowieka było następstwem ogólnego ciągu zjawisk biologicznych. Ciąg ten badany i interpretowany naukowo prowadzi chrześcijan do wniosku, że zarówno procesy ewolucji kosmicznej, jak i Inkarnacja są podobnymi przejawami kreatywnej i samoorganizującej się Bożej miłości³.

Z tym poglądem koresponduje świetnie wypowiedź teologa Wolfharta Pannenberg:

Ponieważ to właśnie w człowieku znajduje swoją definitywną postać przeznaczenie stworzenia do wspólnoty z Bogiem, dlatego też, odwrotnie, porządek

² J. Monod, *Przypadek i konieczność*, Warszawa 1979, Biblioteka „Głosu”.

³ A.R. Peacocke, *Teologia i nauki przyrodnicze*, Znak, Kraków 1991.



stworzenia w czasie ma kształt drogi do umożliwienia pojawienia się człowieka. To jest prawda twierdzeń o „zasadzie antropicznej” w historii wszechświata. Jak-

Podczas gdy pojęcia przypadku nie można wyeliminować z teorii ewolucji, to nie ma, jak mi się wydaje, miejsca na przypadek w teologii.

kolwiek tego rodzaju twierdzenia nie mają szczególnej wartości poznawczej w ramach fizyki, to jednak ukazują one dobitnie, że wszechświat jest *de facto* tak urządzony, że dostarcza warunków dla powstania istot inteligentnych. Interpretacji teologicznej wolno posunąć się dalej poza to stwierdzenie i powiedzieć, że w ten sposób dochodzi do głosu ekonomia Bożego dzieła stworzenia zmierzająca do wcielenia boskiego Logosu w podjedynczym człowieku⁴.

Podczas gdy pojęcia przypadku nie można wyeliminować z teorii ewolucji, to, zgodnie z przyjmowanymi w religii chrześcijańskiej atrybutami Boga, nie ma, jak mi się wydaje, miejsca na przypadek w teologii. Dla teologa przyjąć, że człowiek – istota stworzona na obraz i podobieństwo Boga, w którą On się wcielił i za którą umarł – powstał w drodze przypadku, jest rzeczą niemożliwą. Dlatego też koncepcje takie, jak wyżej cytowane, są uprawnione na gruncie teologii. Nieporozumieniem jest natomiast, gdy traktuje się je jako rozwinięcie teorii przyrodniczych, bo łączy się to z wprowadzaniem nieuprawnionych na gruncie tych nauk założeń i interpretacji. Podzielam tu opinię Łukasza Kaniewskiego i Krzysztofa Urbańskiego, że „jeżeli będziemy wprowadzać treści religijne do nauki, otrzymamy karykaturę religii. I nauki”⁵. Proponowane są hipotezy mające rozwiązać ten dylemat. Mówi ks. Heller: „Jeśli na ten sam proces patrzy teolog, ze swego punktu widzenia ma prawo powiedzieć, że Bóg, stwarzając świat, określił strategię wkomponowania przypadków w działanie przyrody”; „Co dla nauk przyrodniczych jest ślepym przypadkiem, dla teologii może być celowym działaniem Boga”⁶. Czy jednak w ogóle można zakładać, że jakieś działania Boga nie są celowe?

Co więcej, problem przypadkowości nie jest jedynym elementem teorii ewolucji biologicznej, z jakim musi zmierzyć się teolog, chcąc godzić tę teorię z Objawieniem. Chodzi o całą antropogenezę: czy

⁴ Cyt. za T. Węcławski, *Czy teologia znajduje inną prawdę?*, w: *Prawda w filozofii, nauce i teologii*, Ośrodek Wydawnictw Naukowych, Poznań 1995, s. 47–48.

⁵ Ł. Kaniewski, K. Urbański, *KontrEwolucja*, „Rzeczpospolita”, nr 7–8/2006.

⁶ *Bóg, konieczność i przypadek*, z ks. prof. Michałem Hellerem rozmawia Marek Zajac, „Tygodnik Powszechny”, nr 30/2005.



Chrystus zbawia tylko przedstawicieli *homo sapiens* czy również neandertalczyków? Rytualne pochówki u tych ostatnich świadczą, że pewna „metafizyka” nie była im obca. Jak w ewolucję wpisać grzech pierworodny, skoro grzeszyć może tylko indywiduum, jako że społeczeństwo nie ma duszy? Dziś pojawiają się teologowie starający się dociec, jak Pan Bóg rozwiązuje problem dusz u bliźniąt jednojajowych, skoro duszę, jak to głosi doktryna, otrzymuje człowiek od poczęcia. Nie wróżę tego typu dociekaniom powodzenia, bo nie sądzę, by teologia dysponowała możliwościami rozwiązywania takich problemów. Może warto częściej przypominać sobie prorocstwo Jeremiasza: „myśli moje nie są waszymi myślami i drogi moje waszymi drogami” (Jr 55, 8).

Spór o ewolucję, toczony od czasów Darwina, wpisuje się, jak wspomniałem wcześniej, w szerszy problem relacji między naukami, przede wszystkim empirycznymi, a teologią lub szerzej: między wiarą a nauką. W końcu chodzi tu też o stosunek Kościoła do teorii naukowych. Słusznie podkreśla się, że między nauką a wiarą (teologią) nie może być konfliktu, ponieważ zajmują się one różnymi aspektami rzeczywistości, szukają odpowiedzi na inne pytania i inne stosują metodologie. Myśl noblisty Charlesa Townesa: „nauka stara się poznać mechanizmy działania świata, zaś religia dociera do jego sensu”, dobrze oddaje podział kompetencji pomiędzy tymi dziedzinami. Jeśli jednak między wiarą a nauką nie może być konfliktu, o ile nie przekraczają one swoich kompetencji, to dokładnie z tych samych powodów nie może być między nimi „zgodności” – w sensie poprawnych logicznie, spójnych wizji rzeczywistości. Z tego względu nie podzielam opinii abpa Józefa Życińskiego o celowości rozwijania dialogu między wiarą a nauką w formie dociekania, „w jaki sposób można teorie naukowe harmonijnie zespałać z chrześcijańską wizją świata”⁷. Właśnie taka „harmonijna” wizja świata ożywionego istniała do czasów Darwina, po czym wizja ta się rozleciała, nastąpiła katastrofa. Dla jednych oznaczała ona zakwestionowanie prawdziwości teorii naukowej, dla innych – prawdziwości wiary. Pozorna spójność tej wizji wydawała się tak oczywista, że nie analizowano

⁷ J. Życiński, Biuletyn KAI z 24 VII 2005.



jej poprawności metodologicznej. Nie wpadajmy znowu w podobną pułapkę. Teorie naukowe się zmieniają i każde raz osiągnięte ich „zharmonizowanie” z chrześcijańską wizją świata będzie wymagało weryfikacji lub prowadziło do *ad hoc* stawianych hipotez teologicznych (takich, jak np. „wpisywanie przez Boga przypadku w dzieło stworzenia”), hipotez, które tak naprawdę niczego nie tłumaczą, chociaż mogą dawać pewien komfort psychiczny.

W dyskusji na temat relacji między wiarą (teologią) a nauką rozważa się jej cztery możliwe typy, mianowicie: konflikt, niezależność, dialog i integracja. Ta ostatnia oznacza pewną syntezę, która dla wielu jest szczególnie atrakcyjna, ponieważ wychodzi ona naprzeciw stałej tęsknocie człowieka do posiadania spójnej wizji rzeczywistości, zwłaszcza że rzeczywistość jest jedna. Stworzenie takiej metodologicznie poprawnej syntezy, jak to wskazywałem wyżej, wydaje mi się niemożliwe. Z argumentami stojącymi za takim stanowiskiem polemizuje Michał Heller, pisząc, że „przywołuje się je na pomoc, ilekroć trzeba zabezpieczyć tradycyjną filozofię, teologię czy wręcz religię przed atakami ze strony argumentów pozytywistycznych”⁸. Myśl tę rozwija dalej:

Tak na przykład twierdzi się, że „poznanie empiryczne” i „poznanie filozoficzne” (analogicznie: „poznanie teologiczne” i „poznanie religijne”) znajdują się na dwóch niekrzyżujących się i wzajemnie nieprzekładalnych płaszczyznach metodologicznych, teoriopoznawczych, językowych, i dlatego nauki empiryczne i filozofia (teologia, religia) są niewspółmierne, a więc zasadniczo bezkonfliktowe: ich, choćby nawet równobrzmiące, wypowiedzi noszą całkowicie różnorodną treść. W związku z tym mówi się o „aspektowości” i „wielowarstwowości” ludzkiego poznania. Doktryna ta wydaje się być w zasadzie słuszna, ale, po pierwsze, wymaga wyjścia poza deklaracje i dokładnego opracowania logiczno-semantycznego, najprawdopodobniej bowiem istnieją pewne typy wypowiedzi, które można przenosić z nauk empirycznych do filozofii bez popadania w „pomieszanie płaszczyzn”; co więcej, w historii filozofii i nauk empirycznych transformacje takie niejednokrotnie miały miejsce i okazywały się zwykle bardzo płodne⁹.

⁸ M. Heller, *Konflikt nauki z wiarą w okresie popozytywistycznym*, w: „Nauka–Religia–Dzieje. Materiały z seminarium w Castel Gandolfo”, 16–19.08.1980, s. 67.

⁹ Tamże, s. 67.



Pisze on dalej:

doktryna o „różnych płaszczyznach” ma tylko rangę metodologicznego narzędzia; nie można z niej robić filozofii do zabezpieczenia się przed ewentualnymi konfliktami. W szczególności rozróżnianie płaszczyzn nie powinno oznaczać apriorycznego wykluczania możliwości jakiegokolwiek syntezy, ale oczywiście synteza ta nie może polegać na beztróskim ignorowaniu płaszczyzn, lecz musi brać pod uwagę metodologiczną i teoriopoznawczą odrębność elementów, które mają wejść do przyszłej syntezy¹⁰.

No właśnie, ale jak to zrobić?

Powyższy tekst Michała Hellera pochodzi z roku 1980 i nic nie wskazuje na to, że w ciągu następnych 25 lat szanse na jakąś dobrą syntezę teologii i nauk empirycznych cokolwiek wzrosły. Dodam jeszcze, że problem takiej syntezy istniał już w latach 50., gdy kończyła się dominacja pozytywizmu logicznego. Tak więc przez przynajmniej przez 50 lat nie pojawiła się propozycja omawianej syntezy spełniająca kryteria poprawności metodologicznej. Pojawiają się natomiast próby zbliżania nauk empirycznych i teologii, pewnego „przenikania płaszczyzn”. Ks. Tomasz Węclawski przedstawia poglądy cytowanego wyżej teologa Wolfharta Pannenberga dotyczące tej kwestii:

teologia nie może zrezygnować z opisywania świata natury oraz dziejów człowieka jako stworzenia Bożego, i to jako stworzenia w przekonaniu, że tak dopiero ukazuje się prawdziwa istota tego świata. (...) Rezygnacja z tego, by świat opisywany przez nauki uważać za świat Boży, oznacza porzucenie obowiązku myślowego zdania sprawy z wyznania wiary w boskość Boga Biblii. (...) Teolog nie może sobie pozwolić, by zupełnie nie troszczyć się o opis świata dokonywany przez nauki¹¹.

Według Pannenberga „powody do wprowadzenia do teologii pojęcia pola zaistniały faktycznie w ramach nauki o Bogu jako Duchu”. Zastanawiam się, po pierwsze, czy właśnie tego typu przeniesienia z fizyki do teologii miał na myśli Michał Heller (mogłyby one ułatwiać ewentualną syntezę), i po drugie, czy są to rzeczywiste potrzeby teologii czy intelektualne potrzeby niektórych jej przedstawicieli, zwłaszcza tych pasjonujących się filozofią przyrody.

¹⁰ Tamże, s. 67.

¹¹ Cyt. za T. Węclawski, *Czy teologia znajduje inną prawdę?*, w: *Prawda w filozofii, nauce i teologii*, Ośrodek Wydawnictw Naukowych, Poznań 1995, s. 21–22.



Chrześcijanin przyjmuje, że wszystko, co istnieje, jest dziełem Słowa: „Bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1,3). Jeśli nauki przyrodnicze opisują lepiej lub gorzej mechanizmy stawania się „tego, co się stało” w zakresie przyrody, to teologia nie może ich w żaden sposób w tym zastąpić, bo nie ma podstaw do badania tych mechanizmów ani kompetencji do oceny danych i teorii naukowych. Co więcej, mechanizmy te nie są przedmiotem jej zainteresowania. W końcu teologię (i Kościół) interesuje zbawienie człowieka, natomiast jest dla niej obojętne, czy został on ulepiony z gliny czy wyłonił się z hordy małpoludów. Jeśli już chce się nawiązywać do tego, co nauki przyrodnicze głoszą o biologicznym pochodzeniu człowieka i naturze wszechświata, to już lepiej bezpośrednio zdać się na nie, a nie „transformować” pojęcia tych nauk na język teologiczny czy poszukiwać wątpliwych analogii. Dobrze jeszcze, jeśli czynią to osoby z dużym treningiem i dyscypliną myślenia. Gorzej, gdy zabierają się do tego osoby nieprzygotowane. Jest to szczególnie niebezpieczne, jeśli między teologią a człowiekiem wkracza kiepska filozofia przyrody – tendencja szczególnie silna przy próbach dokonywania syntezy religii i nauki. Owocem takiego podejścia jest teoria „inteligentnego projektu”, będąca czymś w rodzaju pozytywnej recenzji działania Boga przejawiającego się w ewolucji, teoria szczególnie popularna w Stanach Zjednoczonych. Szkopuł jednak w tym, że przyglądając się dokładniej temu, co się dzieje w przyrodzie, łatwo można dojść do wniosku, że pewne rzeczy można by urządzić lepiej. Czytałem też przed kilkanaście laty, że jakiś fizyk amerykański stwierdził, jakoby korpuskularna i falowa natura elektronu dobrze odpowiadała ludzkiej i boskiej naturze Chrystusa! Dlatego nie jestem przekonany do konieczności wprowadzania pojęcia pola do teologii, jak też „wypychania” przez nią przypadkowości z przyrodniczej teorii ewolucji, aby lepiej teoria ta pasowała do wizji teologicznej. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat rozwinęły się metodologia nauki, logika i filozofia analityczna – stąd, być może, pojawiła się możliwość zbadania, czy synteza, o której mówimy, jest teoretycznie możliwa. Co więcej, wydaje mi się, że w kwestii relacji teologii (wiary) i nauk empirycznych może mniejszą rolę odgrywać sprawy metodologiczne niż przedmiot zainteresowania obu dziedzin. Dotyczą one wiedzy o innych aspektach rzeczywistości.



W debatach poświęconych wyżej wspomnianej relacji ważne miejsce zajmują problemy racjonalności i tajemnicy. Były one przedmiotem interesującej dyskusji światopoglądowej relacjonowanej w „Tygodniku Powszechnym” (nr 23/2005). Nie będę oczywiście jej streszczał, jedynie chciałbym przytoczyć kilka wypowiedzi, które stanowią dobrą egzemplifikację często spotykanych poglądów w tej materii. Tak więc filozof prezentujący stanowisko agnostyczne stwierdza: „Odróżnijmy racjonalność typu praktycznego od racjonalności typu poznawczego. Religia jest racjonalna w sensie praktycznym, bo rozwiązuje ludziom różne problemy”. I dalej: „Gotów byłbym nawet przyznać, że racjonalność religijna jest znacznie wyższa, bo zapewnia ona wyznawcy niesłychany komfort: pewność co do tego, w co wierzy. Ja tej pewności nie mam”. I dalej: „Jeśli ktoś twierdzi, że problem wiedzy Jezusa jest w gruncie rzeczy przedmiotem nieodgadnionej dla umysłu ludzkiego tajemnicy, to dla mnie w tym momencie kończy się możliwość racjonalnej dyskusji”.

W tych wypowiedziach Jana Woleńskiego religijność sprowadzona jest do jej fideistycznej wersji. Nie docenia się, jak wiele niepewności pojawia się w wierze i teologii, w której często występują konkurujące ze sobą hipotezy dotyczące tych samych kwestii, obie mieszczące się w doktrynie. Nawet dogmaty podlegają ewolucji. Prawdą jest, że nie mamy dostępu do wiedzy Boga, z wyjątkiem tej, którą sam nam udostępnia. Czyni to w Objawieniu, które odpowiada na szereg istotnych dla człowieka pytań – pytań, na które nie może odpowiedzieć nauka, ba, na jej gruncie takich pytań w ogóle się nie stawia. W Objawieniu zawarte są treści podane otwartym tekstem, jak na przykład Kazanie na górze, oraz takie, których zrozumienia można dochodzić umysłem. Posługiwanie się umysłem jest elementem godności ludzkiej. Encyklika *Fides et ratio* niezwykle silnie dowartościowuje umysł człowieka jako jedną z podstawowych cech naszego człowieczeństwa, przy czym wskazuje, że różne kierunki filozofii dostarczają pojęć i schematów myślowych ułatwiających intelektualną refleksję nad Objawieniem, refleksję w pełni racjonalną, pozwalającą

Refleksja teologiczna i samoświadomość Kościoła rozwijają się przez wieki, ale cały czas chodzi o lepsze zrozumienie przesłania Boga do człowieka, a nie o wydzielenie Bogu Jego tajemnic.



na lepsze jego zrozumienie. Dokonuje się ono w historii – można śledzić, jak refleksja teologiczna i samoświadomość Kościoła rozwijają się przez wieki, ale cały czas chodzi o lepsze zrozumienie przesłania Boga do człowieka, a nie o wydzieranie Bogu Jego tajemnic.

Racjonalność teologii ma swoją głębszą, trudniejszą do uświadomienia specyfikę. Analizuje ją ks. Tomasz Węcławski:

To, że teologia jest graniczną dyscypliną racjonalności, wydaje się oczywiste. Jest tak z powodu pojawiającego się w jej nazwie słowa „*theos*”. Słowo „Bóg” różni się zasadniczo od wszystkich innych naszych słów. Z każdym innym słowem możemy wiązać właściwe dla niego doświadczenie. Skoro mamy takie doświadczenie, samo słowo staje się względne i nie stanowi już jedynego i koniecznego dostępu do tego, co mamy na myśli, kiedy je wypowiadamy. Możliwe są doświadczenia bez słów. Ze słowem „Bóg” jest inaczej. Żadne nasze doświadczenie nie może zastąpić tego słowa, ponieważ żadne nie ujmuje tego, co mamy na myśli, kiedy je wypowiadamy. Tylko i jedynie samo to słowo uobecnia to, co chcemy przez nie powiedzieć.

To jest istota trudności, przed jaką staje teologia, i przyczyna jej wyjątkowego stosunku do racjonalności. To jest granica poznania, z którą teologia musi mierzyć się inaczej niż pozostałe nauki: nie tyle przesuwając ją coraz dalej, ile raczej „rozumiejąco przyjmując” jako granicę nieprzekraczalną – w punkcie wyjścia i w każdym innym punkcie przemierzanej przez siebie drogi.

Warto sobie uprzytomnić, w jaki sposób teologia mierzy się z tą granicą i powodowaną przez nią trudnością – to jest: w jaki sposób broni wobec niej własnej i nie tylko własnej racjonalności. Czyni to mianowicie na dwa sposoby. Pierwszym jest zgoda na poddanie racjonalnej weryfikacji wszystkich własnych twierdzeń – pod tym jednym warunkiem, że system, w ramach którego weryfikacja taka się dokona, nie wyklucza twierdzeń o przedmiotach, które nie są w nim dane bezpośrednio – inaczej mówiąc, pod warunkiem zgody na prawomocność metafizyki. Sposobem drugim – z pozoru przeciwnym temu pierwszemu – jest obstawanie przy tym, że punktem odniesienia i ostatecznym kryterium prawdy nie jest dla teologii ani pojedyncza wielka idea (choćby była to myśl o Bogu), ani metoda, ani związane z nią myślowe konstrukcje, ale pewne konkretne wydarzenie: życie, śmierć i zmartwychwstanie jednego człowieka – Jezusa zwanego Chrystusem¹².

Zastanawiając się nad racjonalnością wiary i teologii, warto prześledzić ten trudny tekst.

Przejdźmy teraz do problemu tajemnicy, pojawiającego w kontekście relacji wiara–nauka, gdyż często dochodzi tu do nieporozu-

¹² T. Węcławski, *Teologia. Odpowiedzialność naukowa – odpowiedzialność wobec nauki*, w: *Granice poznania a bariery etyczne*, Ośrodek Wydawnictw Naukowych, Poznań 1998, s. 47–48.



mień na skutek używania tego terminu w różnych znaczeniach. Tajemnicę rozumiem tu jako coś niedającego się poznać z samej swojej istoty, coś ukrytego, co może ewentualnie ujawnić ten, kto tę tajemnicę posiada. W tym znaczeniu posłużył się tym pojęciem Jan Woleński w cytowanej wyżej wypowiedzi. W sferze wiary ma ono jeszcze głębszy sens – dotyczy wiedzy Boga, której po prostu umysł ludzki, skonstruowany w ten, a nie inny sposób, pojąć do końca nie jest w stanie.

Do tajemnicy odwołuje się też Michał Heller, gdy mówi:

Jedną z największych lekcji, które otrzymałem dzięki nauce, jest szacunek wobec tajemnicy. W nauce potykam się bez przerwy o coś, co nie jest irracjonalne, ale wykracza poza moją racjonalność. Być może, po wykonaniu pewnego wysiłku, przełamie tę tajemnicę, zrozumie to, co dotychczas było niezrozumiałe. Ale wtedy tajemnica nie zniknie, ale się przesunie.

(Głos w dyskusji „Tygodnika Powszechnego”, zob. nr 23/2005)

Jest to typowa sytuacja w nauce, ale „tajemnica” oznacza tu coś jeszcze niepoznanego. Termin stosowany jest w znaczeniu przenośnym, na przykład gdy mówimy, że budowa komórki wciąż kryje „tajemnice”. Nauka z założenia nie zajmuje się tajemnicami – w nauce są rzeczy poznane, jeszcze nieznane oraz takie, które nie dadzą się poznać z powodów bariery metodologicznej, jak np. jednoczesne, dokładne wyznaczenie położenia i pędu cząstki elementarnej, o czym mówi zasada nieoznaczoności Heisenberga. Wprawdzie, jak przypomina Heller, „przekonanie, że świat jest skrojony na miarę możliwości naszego rozumu, nie ma żadnego naukowego uzasadnienia”, jednak jest ono podstawowym założeniem, bez którego nie miałoby sensu podejmowanie badań naukowych.

Chciałbym powtórzyć: jeśli jest mowa o dialogu między wiarą a nauką, to trzeba sobie jasno uświadomić jego uwarunkowania. Jeśli przyjmujemy, że Kościół, reprezentujący wiarę, nie jest instytucją powołaną do oceny prawdziwości czy trafności teorii naukowych, to trzeba również powiedzieć, że nauka (rozumiana jako *science*) nie jest powołana do opiniowania treści wiary. Dialog ten może więc polegać na wzajemnym informowaniu się o wynikach dokonań i dociekań w obu dziedzinach, o wizji świata, jakie z nich wynikają. Wie-



dza pochodząca z Objawienia jest z punktu widzenia prawdy wiedzą absolutną, ta zaś pochodząca z nauk empirycznych jest wiedzą częściową i zmieniającą się, niepretendującą do prawdy absolutnej. Wydaje się, że chociaż wszyscy podzielają to trywialne stwierdzenie, to jednak nie zawsze są skłonni do wyciągnięcia prostego wniosku, że ewentualna synteza wiary z nauką musiałaby mieć charakter zmienny, dynamiczny, być stale modyfikowana wraz ze stale zmieniającym się jednym z jej członów. Dialog może prowadzić do wzajemnych inspiracji, ale nie „harmonizowania” wizji. Ks. Michał Heller w cytowanej dyskusji stwierdza, że „współczesna teologia jest uwikłana w przestarzały obraz świata. (...) Trzeba to zmienić, ale należy postępować rozsądnie. Mody naukowe się zmieniają”. Z tego powodu może więc będzie lepiej, żeby teologia nie wikłała się nie tylko w przestarzały obraz świata, ale również w ten aktualnie proponowany przez naukę. Historia sporu wokół ewolucji stanowi dobre poparcie dla tej tezy. Z drugiej strony, nie wikłając się w ten obraz, teologia może jednak wykorzystywać go do własnych dociekań, do precyzowania, co jest dla niej istotne, a co nie. Taką inspiracją dla teologii, prowadzącą do nowego spojrzenia na Biblię i uświadomienia, że Księga Rodzaju tak naprawdę nie mówi, jak się stało „to, co się stało”, była właśnie teoria ewolucji.

Problemy wiary i nauki spotykają się w umysłach poszczególnych ludzi i na siebie oddziałują, stymulując psychologiczną potrzebę tworzenia jednolitej wizji rzeczywistości. Takie wizje często sobie tworzymy, ale, zachowując właściwą dozę pokory, nie należy traktować ich zbyt serio, bo łatwo ulegają one podważeniu. Nie uwłacza to umysłowi ludzkiemu...

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

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



Jerzy Surdykowski

Pycha

Nie można od żadnego człowieka – nawet jeśli przyjmuje swoje człowieczeństwo odpowiedzialnie i z wdzięcznością – wymagać solidarności równej Boskiej. Ale można byłoby mieć nadzieję na od czasu do czasu wyciągniętą ku pomocy dłoń, trochę bezinteresownej służby, sporo wybaczenia i jeszcze więcej wyrozumiałości.

Co to jest pycha? Jeden z grzechów głównych, a może najstraszniejszy z nich. Kaznodzieje długo i namolnie opisują przejawy pychy. Najlepszy przykład to faryzejska modlitwa w świątyni: „Panie Boże, dziękuję ci, że nie jestem jak inni ludzie, jak ten albo tamten”. Nic dodać, nic ująć. Ale jeden z kaznodziejów zaimponował mi obrazowością porównania: „Bądź pyszny, to reszta grzechów przyjdzie sama. Stąd pychę można nazwać »grzechem programowym« i porównać do logo, bannera lub szyldu wiszącego w witrynie sklepu z wszelkimi innymi nieprawościami. Szyld zaprasza do środka”. Żeby jednak tylko to. Przecież pełno pychy w naszym życiu publicznym, w polityce, a niedawno mieliśmy jej festiwal w postaci przedwyborczych obietnic kandydatów do samorządowych stanowisk i ogłoszeń popierających ich partii. Któż to potem rozliczy, któż spamięta



te wszystkie frazesy bez pokrycia, którymi mali ludzie – jakim przez moment przyśniło się, iż są wielcy – zabiegali o nasze poparcie. Czym jest więc pycha? Jak ją ukazać, jak ją mierzyć, jak się przed nią strzec?

Dlaczego nie PO-PiS(ali) się?

Rzeka słusznych skądinąd słów popłynęła z powodu utraconej szansy, jaką było ponad rok temu wyborcze zwycięstwo prawicy. Już zwolennicy obu wielkich partii widzieli w Sejmie potężną koalicję konserwatywno-liberalną, która wreszcie umożliwi Polsce rozstanie się z resztkami komunizmu i – korzystając z uzyskanego poparcia oraz szczęśliwej koniunktury gospodarczej – przeprowadzi niezbędne reformy i trafnie spożytkuje strumień euro, jaki popłynie z Brukseli. Dziś ta historyczna szansa – a można ją porównać omalże chyba tylko z pokojowym upadkiem PRL-u w 1989 roku – jest w dużej części zaprzepaszczone. Powstało to, co powstało; żywot tego tworu jest burzliwy, zaś dokonania mizerne. Wołania na puszczy ostatnich niezniechęconych jeszcze polityków po obu stronach niewiele pomogą: przepaść została wykopana, mosty zwalone. Dlaczego?

Od roku jesteśmy zasypywani mnóstwem wytłumaczeń i analiz płynących z obu stron: a to kłótlive i żądne władzy Kaczory, a to podstępny Tusk, a to urażona ambicja Rokity. A to, a tamto... Politycy i ich kibice spierają się, czy narzeczeni uciekli wtedy dopiero sprzed ołtarza czy w ogóle nie mieli zamiaru tam dotrzeć? Daremnie. Z rozlanego mleka nie da się już ugotować niczego pożywnego. Tylko że wśród mnóstwa przyczyn jedna – być może najważniejsza i najbardziej zasmucająca – uciekła z pola widzenia: pycha. Pycha po obu stronach dzisiejszej przepaści. Pycha zwycięzców oszołomionych nieprzewidywanym przedtem sukcesem i upojonych myślą, że sami będą odtąd i po swojemu rozdawać karty, realizować tylko swoje wizje bez zmuszającego uzgadniania kompromisów z kimś, kto ma równą nieomal siłę i równie mocne racje. Pycha przegranych, którzy widzieli się już u władzy, a teraz musieliby uznać czyjeś pierwszeństwo i liczyć się z innym niż własne zdaniem. A przecież to moje (nasze) zdanie jest najśluszniesze i tylko zbieg przypadków albo jakiś błąd w *public rela-*



tions sprawił, że wygrali gorsi. Bo lepsi jesteśmy my! Tylko że podobnie myślą o sobie zwycięzcy, mając „lepszość” potwierdzoną wyborczym werdyktem. Koło się zamyka. Dla dwojga najlepszych nie ma miejsca na podium zwycięzców: ktoś musi być drugi.

To jest właśnie klasyczny przypadek pychy politycznej, kiedy kandydatom na przywódców narodu śni się monopol na prawdę i słuszność, kiedy pragną tylko przewodzić, a nie służyć. Bo poczucie służebności jest zaprzeczeniem pychy: może jestem i dobry, ale na pewno nie najlepszy, wysoko nade mną jest dobro wspólne i jemu wraz z innymi mam służyć.

Poczucie służebności jest zaprzeczeniem pychy: może jestem i dobry, ale na pewno nie najlepszy, wysoko nade mną jest dobro wspólne i jemu wraz z innymi mam służyć.

Dzisiejsza „demokracja telewizyjna” wspiera pychę. Nie ma w niej konkurencji programów, bo – prócz ekspertów – nikt ich naprawdę nie analizuje. Trzeba trafić do publiki efektywnym hasłem albo migającym na ekranie spotem, odwołującą się do emocji obietnicą. Trzeba się właściwie uszminnować i uczesać z okazji spotkania przed okiem kamery. Nie dać sobie odebrać głosu, nawet jeśli gładzą byle co. Wyborca już dawno przestał być obywatelem, jest kibicem. A coraz częściej już tylko kibolem.

Pycha chodzi przed upadkiem

Na dnię politycznych analiz – o ile (a tak zwykle bywa) nie powstrzymamy się w tym punkcie, bo to „nieobiektywne”, a pewnie i „niepoprawne” – znajdujemy problemy ludzkiej duszy. „Pycha chodzi przed upadkiem, a wyniosłość ducha przed ruiną” – powiada Biblia w przypowieściach Salomona i ma po stokroć rację. Tak pewnie będzie i tu. Ale dość politykowania – to zbyt trywialne. Czym jest pycha, bo jeśli można zidentyfikować ją w życiu publicznym, to na pewno o wiele jej więcej w ludzkich sercach, w tym, co się myśli, w tym, co się mówi, a nawet wykrzykuje w złości w czterech ścianach. Z pozoru to proste, wystarczy sięgnąć do encyklopedii, do Pi-



sma Świętego, do dobrej literatury: pycha to wynoszenie się nad innych, przypisywanie sobie cnót, dokonań i atrybutów, których się nie posiada. Pożywką pychy jest samozadowolenie. Jakże to? Przecież nawet Bóg, kiedy stworzył świat, był zadowolony i powiedział: „to jest dobre”. Ale człowiek zadowolony z siebie już dał się skusić temu ponętnemu szyladowi nad sklepem z wszelkimi grzechami, już przebiera w zatrutym towarze. Pycha nie pozwala zaakceptować prawdy o sobie, o swoich możliwościach, o swoim rzeczywistym miejscu w świecie. To pycha sprawia, że ciągle usiłujemy sięgać wyżej niż jesteśmy w stanie. To pycha napędza sławetne „prawo Petera” powiadające, że każdy urzędnik dąży do zajęcia miejsca powyżej progu swoich kompetencji, gdzie w sposób oczywisty ukaże się jego nieudolność, ale on sam o tym nie wie. Nie należy mylić pychy z ambicją – to rodzeństwo, ale ambicja nie przekroczyła jeszcze progu tego zwodniczego sklepika. Jest dobra i pożyteczna, służy rozwojowi człowieka; dopiero, gdy kiedy skuma się z pychą, nie umie przegrywać, nie potrafi ponieść klęski, także wyborczej. Inna siostra pychy to pogarda: jeszcze bardziej odrażająca, bo pycha zwykle jakoś się szminkuje i przebiera, a pogarda chodzi naga. Pozwala innego człowieka opluć, namawia, by go mamić obietnicami; zawsze traktuje bliźniego jak przedmiot manipulacji. Jak powiedział pewien – pozał się, Boże – polityk z obozu chwilowych zwycięzców: „ciemny lud wszystko kupi”.

Przykładów pychy w dziejach nie brakuje. Bunt Lucyfera wziął się z pychy, która pozwoliła mu na chwilę poczuć się równym Bogu. Potem to samo z jabłkiem Ewy. A dalej to już leci cała historia powszechna i najnowsza. Bieda w tym, że postaci biblijne i legendarne bywały nieodmiennie i przykładowo ukarane: Lucyfer zarządza jedynie piekłem, króla Popiela zjadły myszy, i tak dalej, i tak dalej... Rzeczywiści pyszałkowie mają zdecydowanie większą szansę powodzenia, a przynajmniej częstego pokazywania się w telewizji niż ktokolwiek ambitny, lecz skromny. Nie trzeba sięgać po upamiętnione przez historię i literaturę przykłady niegdysiejszych monarchów, hrabiów, generałów i budzących grozę okrutników; wystarczy rozejrzeć się dookoła – tu, w pierwszej dekadzie XXI wieku – by zwątpić w biblijną sentencję. Jest ona jednak prawdziwa, upadki nadchodzą, ale



stowarzyszona powinna zostać z inną nader pożyteczną sentencją o nierychliwości.

Albo inaczej: pycha jest dzieckiem strachu. Pyszny boi się, bo nie jest pewien swego, więc musi się wynosić. Musi dbać o chwałę, „piar” i klakę, bo inaczej ukaże się jego odrażająca małość. Pyszny nie zna miłości, choć oczywiście może być biegły w seksie. Miłość jest zaprzeczeniem pychy. „Miłość nie jest chełpliwa, nie nadyma się. (...). Wszystko zakrywa, wszystkiemu wierzy, wszystkiego się spodziewa, wszystko znosi” – przypomnę jednego z największych w dziejach poetów, który nazywał się św. Paweł. Tędy prowadzi droga pozwalająca zachować ambicję i poczucie własnej wartości bez popadania w pychę. Nie daj jednak, Boże, by ci pyszałek wyznał miłość; uciekaj, gdzie pieprz rośnie! Będiesz dla niego (niej) w najlepszym razie upiększającym zwierciadłem, a na pewno tymczasową zabawką, która w końcu z pogardą zostanie wyrzucona na śmietnik.

Pokora, siostra miłości

„Bóg się pysznym przeciwstawia, a pokornym łaskę daje” –owiada św. Jakub w swoim liście. Pokora jest zwykle przeciwstawiana pysze. Ale czym ona jest? Samoponiżaniem, odmawianiem sobie wartości, umartwieniem? „Kto siebie wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony” – głoszą zgodnie ewangelie Mateusza i Łukasza. Czyżby więc należało wyrzec się ambicji, zapomnieć o poczuciu własnej wartości? Czy na tym polega ewangeliczna pokora? Jak być dzisiaj „cichym i pokornego serca” na podobieństwo Jezusa w Jego czasach? Czytałem gdzieś, że gdy pytano Matkę Teresę, jak sobie radzi z tyloma zaszczytami i pochwałami – otrzymała przecież tak wiele ziemskich wyrazów uznania z nagrodą Nobla na ich zwieńczenie – odpowiedziała, że jednym uchem to wypuszcza, a drugim wypuszcza, niczemu nie pozwalając pozostać dłużej w sercu. Nie przeczy, że coś ważnego zrobiła, ale potraktowała płynący z tych dokonań rozgłos jakże lekko, leciutko. Oto lapidarnie ujęta droga: pokora to nie jest zaprzeczanie czy udawanie, że jest się nic nie wartym, nic się nie posiada i niczego nie dokonało – to posia-



danie tak, jakby się nie posiadało. To posiadanie dóbr ziemskich i duchowych bez przywiązywania się do nich. **Przeciwieństwem pychy jest więc dar. Dar płynący z miłości.** Poczucie tymczasowości istnienia, ale bez strachu przed śmiercią, bo ona jest tylko bramą, a nie kresem.

Przeciwieństwem pychy jest więc dar. Dar płynący z miłości. Także dar w postaci służby dobru wspólnemu. Być dla ludzi, nie dla siebie. Służyć innym, nie własnej karierze. Mieć na celu interes obywateli, a nie swojej partii. Także dar z twórczości. Rozdawać siebie, rozdawać wszystko, co mam, nie pytając o rewanż i cieszyć się, że zostało mi już tak mało.

Miłość tak rozumiana jak u św. Pawła (pierwszy list do Koryntian) każdą przemoc obezwładni dobrem. Tak rozumiany Bóg nie domaga się pomnażania cierpienia, nie narzuca ludziom transakcji wymiennych. Miłość nie wymaga zapłaty i zawsze jest hojna. Hojność jest radosna i beztraska, bo nie zajmuje się rachunkami, rewanżem i nie liczy na nic. Tylko ofiara licząca na odpłatę jest cierpiętnicza. Dar bezinteresowny – nieskażony wymianą – nikogo nie czyni dłużnikiem i nie czeka zapłaty, ale pozwala obdarowanemu żyć własnym życiem. Wdzięczność staje się niepotrzebna, najlepszą jej formą jest zapomnienie o niej i rozdanie otrzymanego daru, gdzie popadnie. Tylko w ten sposób przeklęty krąg interesowności i szantażu zostaje rozerwany

Ja jednak w skrytości uparcie myślę, że jedna z rzeczy, które kiedyś napisałem, jest naprawdę dobra, lepsza od tych, co są sławne i nagradzane. Pychę więc mam czy poczucie wartości? Chyba jednak pychę, niestety...

Opowieść wigilijna

Święto Narodzenia Jezusa Chrystusa jest dobrą okazją, aby dopełnić i zakończyć naszą opowieść o ludzkiej pysze. Człowiek, który już wszedł do owego złudnie kuszącego sklepika, pragnie oczywiście wspiąć się coraz wyżej i wyżej. Aż do? Biblia już na pierwszych strokach proponuje nam przypowieść o tym, jak człowiekowi – ledwie



tylko powstał z prochu ziemi – przestało wystarczać, że jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże. On chciał naprawdę być bogiem, chciał siebie postawić na miejscu Boga, chciał poznać dobro i zło, aby móc decydować o tym, co jest słuszne, a co naganne, aby móc manipulować wartościami. Ta pokusa Adama i Ewy tkwi w każdym z nas. Być bogiem, odsunąć Boga z należnego Mu miejsca, zbawić się bez Boga. „I z własnej woli sam się zbaw...” – jak powiadała pieśń XIX-wiecznych socjalistów. Stać się demiurgiem, który według własnego upodobania decyduje, co jest dobre, a co złe, kto sam podejmuje się reżyserii swojego życia i życia innych ludzi – pragnąc być centrum wszechświata. A jak wyobrazić sobie tłum demiurgów gadających każdy o swojej odmiennej i sprzecznej z innymi prawdzie? Tak pycha wędruje przez dzieje ludzkości; jest podstawowym kłamstwem egzystencjalnym, ponieważ człowiek zaczyna wtedy podążać za czymś, czym nie jest i czym być nie może, opuszczając miejsce, jakie mu wyznaczono pośród stworzenia.

„Gdyby był Bóg, jak mógłbym znieść fakt, że nie jestem Bogiem” – napisał swego czasu Fryderyk Nietzsche. Może w ten sposób wyraził najgłębszą przyczynę, która sprawia, że idea Boga dla wielu ludzi bywa nieprzyjemna i niemożliwa do przyjęcia. Za ich stwierdzeniem, że „Boga nie ma”, kryje się nie tyle konstatacja, że istnienia takiego bytu nie da się naukowo udowodnić, lecz raczej przekonanie, że Bóg nie może istnieć, ponieważ nie pozwalałby to być bogiem mnie – a przynajmniej istotą bogopodobną – i przyznawać sobie samemu stosowne atrybuty.

I oto nagle w ciszy wigilijnej nocy słyszymy wieść całkowicie odmienną i dla ludzkiej pychy szokującą: okazuje się, że Bóg pragnie być człowiekiem. Bóg, nie rezygnując z atrybutów swojej boskości – nie ponizając się i nie umniejszając – zwraca się ku nam nie jak sędzia i srogi Ojciec, ale wyciąga pomocną dłoń, jak Matka Teresa do swoich podopiecznych w Kalkucie. Pragnie być solidarny z naszym losem, z naszym ludzkim cierpieniem, a na koniec z najbardziej bolesną ze śmierci. Tak Słowo stało się ciałem; Bóg, który wcześniej jawił się nam jako odległy i niepojęty, przerastający wszystko, teraz ukazuje się zrozumiały, ludzki i solidarny. Słowo, które stało się ciałem – jak śpiewamy w kolędzie tej nocy – ukazuje nam nie tylko



drogę zbawienia, ale i odwrotność pychy. O takim właśnie przesłaniu betlejemskiej nocy warto byłoby również pamiętać.

Nad Dzieckiem, które narodziło się w stajni, świeci Boża gwiazda. Jezus z Nazaretu, Jego człowieczeństwo – także pod postacią dziecięcej bezradności – stanowi pełnię Bożego przesłania. Tak rozumiana wigilijna opowieść pokazuje nam również, jak wielką i świętą rzeczą jest być człowiekiem. Nie można od żadnego człowieka – nawet jeśli przyjmuje swoje człowieczeństwo odpowiedzialnie i z wdzięcznością – wymagać solidarności równej Boskiej. Ale można byłoby mieć nadzieję na od czasu do czasu wyciągniętą ku pomocy dłoń, trochę bezinteresownej służby, sporo wybaczenia i jeszcze więcej wyrozumiałości

JERZY SURDYKOWSKI, ur. 1939, pisarz, publicysta, obywatel świata. W latach 1980–1990 wiceprezes SDP. W latach 1990–1996 konsul generalny RP w Nowym Jorku, od 1999 do 2003 roku ambasador RP w Tajlandii, Birmie i na Filipinach. W roku 2005 ukazała się jego powieść *SOS*, a ostatnio tom esejów filozoficznych *Wolanie o sens*.



Dorota Zańko

Morawy

W kościele św. Barbary w czeskim Adamovie boczny ołtarz obramowany jest wielką drewnianą kasetą. Kasetą jest pusta – z wnętrza złowieszczą sterczą nagie haki, kilka wyrwanych desek opartych jest luźno o tylną ścianę. To nie represje – rzeźby zostały zdemontowane do konserwacji i wrócą na ołtarz za rok. W pierwszej chwili trudno się jednak oprzeć skojarzeniu z t a m t y m i czasami.

Na jedynej niedzielnej mszy jest około pięćdziesięciorga wiernych. Celebryje młody ksiądz o miłej, skupionej twarzy. W czasach Kościoła prześladowanego był dzieckiem, ale dziedziczy pamięć. Pamięć księży inwigilowanych, represjonowanych, szczutych. Objętych zakazem sprawowania posługi kapłańskiej, schodzących do podziemia. Pracujących w świeckich zawodach – jako palacze, nocni stróże, parkingowi, wynajmujących się do mycia szyb w prywatnych mieszkaniach. Przesłuchiwanych, więzionych, torturowanych – przez tych, którzy sami wplątani w mechanizmy zła, zaciekle trzebili dobro w innych. Księży, którzy kryjąc się przed tajną policją, prowadzili konspiracyjną pracę duszpasterską. Wyświęcanych przez Kościół podziemny w tajemnicy, jak Tomasz Halík, o którego kapłaństwie nie wiedziała nawet matka. Działalność czeskich służb bezpieczeństwa z tamtego okresu nazwał Halík „eksperymentem totalnej ateizacji społeczeństwa”.

Terenem wzmoczonej inwigilacji bezpieki był zapewne Adamov, w którym komunistyczne władze umieściły zakłady przemysłu zbro-



jeniowego. Do dzisiaj piękna dolina pokaleczona jest powtykanymi w zielone zbocza blokami i szpetnymi halami fabrycznymi. Coś się tu dalej produkuje, bo hotele robotnicze są pełne, a w blokach mieszkają nowi ludzie. Dzisiaj wiodą spokojne życie. Zarabiają pieniądze, podlewają na balkonach kwiatki.

Pracują tu też Polacy. W barze czterech robotników siedzi przy smutnym niedzielnym piwie. Niedziela z dala od rodziny ciągnie się jak długi hotelowy korytarz. Korytarz w kolorze pasztetowej, w hotelu, w którym zatrzymał się czas. Od potrąconego nieopatrznie klucza w drzwiach odpada uszko. Wraca wspomnienie PRL. Drzwi do pokoiów odrapane, rozbite szyby założone tekturą i gazetami. Portiernia przesiąknięta zastarzałym dymem z papierosów. Na schodach może jeszcze ślady ubeckich butów. Łazienka w stylu lat siedemdziesiątych tamtego wieku – jakieś chałupnicze rozwiązania techniczne, nierówna płyta październikowa pociągnięta szarą farbą, spluczka z urwanym sznurkiem i środki czystości w zgrzebnych opakowaniach, ze starych, jeszcze nieużytych zapasów. Jedyny znak nowej epoki to pomarańczowy „Mr Proper”. Siłacz na etykiecie z niemądrym uśmiechem prezentuje moc mięśni i wolnego rynku. To ta nowa niezdolność lekkość bytu.

Jeszcze oberwana półeczka i rozbita umywalka. Na poszukiwanie rzeczy ładnych trzeba ruszyć gdzie indziej.

Klasztor Porta Coeli koło Tišnova. Tutaj też zatrzymał się czas, ale inny. Na pięknych krużgankach okalających wirydarz nikt nie poprawia tego, co powoli niszczy, jest więc tak, jak powinno być w takim miejscu. Od szarych ścian odcina się zieleń roślin – na zwykłych, nieheblowanych deskach ktoś poustawiał dziesiątki doniczek. Giętą linię łodyg powtarza rysunek pęknięć na ścianach. Na murze przy ziemi swoje wzory maluje wilgoć.

Żeński klasztor cysterski założony został w 1233 roku przez Konstancję Węgierską. Zgodnie z zakonną regułą cystersi stawiali swoje budowle na nieużytkach – w rozlewiskach rzek czy lasach, na terenach ludziom niepotrzebnych. Konstancja ufundowała klasztor „za odczynienie grzechów męża... za dużej pomocy swojego syna, morawskiego chrabiego Przemyśla...”, objaśnia czeski tłumacz, au-



tor polskiej wersji folderu. Do klasztoru przybyła u schyłku swego życia i w roku 1240 została w nim pochowana. „Tento fakt jest dokumentem tego, że do tego data musiała być budowa kościoła i ostatnich pomieszczeń dokończona...”, stwierdza tłumacz stanowczo. Kościół poniósł wielkie szkody w czasach wojen husyckich, był palony i rabowany. Ucierpiał też, gdy przeszedł w ręce protestantów. Odnowiony został dopiero w roku 1625, gdy na tronie czeskim zasiadli Habsburgowie. „O sto lat później mu dalszą ranę zasadzili Prusacy, ale ich szkody były zacementowane”. Za cesarza Józefa II klasztor zamknięto. Do „obnowienia” klasztornej wspólnoty doszło pod koniec wieku XIX. „W 1901 roku postawiona była nowogotycka kaplica na lewo od kościoła, który został już służyć obywatelstwu”. „Kaplica” nie całkiem udało się budowniczym. Łuk jej sklepienia, który miał spocząć na kolumnie stojącej obok kościoła, o kilkadziesiąt centymetrów minął się z celem. Nic już nie dało się poprawić. Błąd architektów stał się atrakcją turystyczną.

W ogromnym klasztorze mieszka teraz tylko kilka mniszek. Przy wejściu do kościoła dwa kamienne lwy, strażnicy czystości. Na bocznej ścianie wykuty w kamieniu Ogród. Chrystus modli się, z nim czuwają apostołowie. Czuwają – nie pokładli się przecież, tylko siedzą. Kamienne fałdy szat przygniatają kolana. Kamienne głowy ciężyły, więc wsparły je na rękach. Powieki opadały, więc trochę, na chwilę, przymknęły oczy. Duch omdlał tak jak ciało – śpią głębokim snem. Święty Piotr, suchy, kościsty rybak z zapadniętą klatką piersiową, siedzi sztywno wyprostowany. Kędzierzawą brodę oparł na piersi. W lewej ręce trzyma miecz, śni swój sen o czuwaniu.

W restauracji renesansowego miasteczka Slavonice do stołu podaje młoda kobieta – tlenione blond włosy, ładne, choć trochę wulgarne rysy twarzy. Na szczupłym ciele, jakby nawykłym do całkiem innych strojów, szary, pokutny sweter. Cera zniszczona od dawnych makijaży, teraz bezbarwna jak ściana, z której zdarto tapetę. Ruchy powolne, ostrożne, jakby sama siebie trzymała na uwięzi. Czeka pod ścianą, aż ostatni gość odejdzie od stołu, aż zabiorą ostatni plecak, kurtkę, mapę. Podchodzi i uważnie składa talerze. Nieśmiało uśmiecha się do wychodzących. Święta z odzysku, Maria Magdalena.



Kobiety Alfonsa Muchy. Wplątane w secesyjny deseń giętkie, zmysłowe linie ciała. Ciała *Czterech pór roku*. Mucha tworzył na zamówienie projekty graficzne plakatów reklamowych, okładek, jałdospisów, kalendarzy, znaczków pocztowych, banknotów. Ilustrował czasopisma. Stał się znany, kiedy w 1894 roku wykonał poster Sary Bernhardt. Dziełem jego życia była *Słowiańska epepeja* – dwadzieścia ogromnych płócien przedstawiających najważniejsze wydarzenia z historii Czechów i innych narodów słowiańskich. Malował je przez osiemnaście lat i подарował rodakom w 1928 roku. „To reakcyjny akademizm i nacjonalistyczna interpretacja faktów”, ogłosili krytycy. Czesi nie bardzo wiedzieli, co począć z tym prezentem. Od 1963 roku wystawiają obrazy „na uboczu”, w miasteczku Morawský Krumlov.

Zamek Pernštejn, „perła morawskiej architektury”, stoi na wysokiej skale na terenie miejscowości Nedvědice. To jeden z najlepiej zachowanych zamków w Czechach, połączenie późnogotyckiej rezydencji z budowlą obronną. Wewnątrz sieć sal, schodów i korytarzy prowadzących nie wiadomo dokąd. Z portretów na ścianach patrzą oczy grafów. Na ludzi w adidasach i reebokach, którzy stąpają po wiekowej podłodze, na przewodniczkę w kusej bluzce, która pospiesznie recytuje tekst komentarza. Na niezmiennie, porośnięte lasami wzgórza za oknem.

Lodowate zimno w zimie i w lecie. Półmrok w dzień i nieprzenikniona ciemność w nocy. Wieczorami lęk przed zapuszczeniem się poza krąg światła.

Z małego bocznego dziedzińca można wejść do kaplicy. Tylko trzy kroki w głąb, dalej nie puszcza półkolista krata. Wszystko pokryte kurzem i martwe. Tutaj już nic niczemu nie służy. Religia zamknięta w skansenie, muzeum Boga.

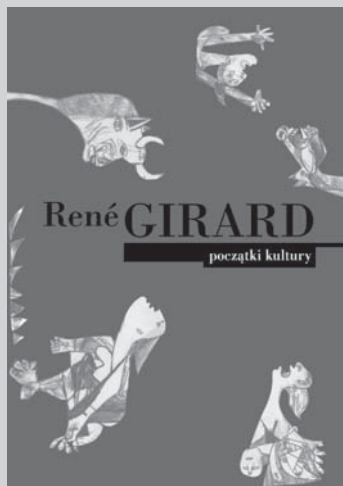
Wąskie przejścia, komnaty, zamkowa kuchnia. Przez okno wychodzące na ponury dziedziniec widać stronek zejście do lochu. Kuchnia oglądana z sali jadalnej wygląda jak obraz ujęty w ramę drzwi. Vermeer. Białe kafle pieca, bukiety ziół na ścianach. Stół przysunięty do okna, pod którym jest niewiele więcej światła niż w głębi. Obieranie jajek w półmroku. Przesuwanie pogrzebaczem głowni pod

blachą. Nalewanie wody do misy. Drzazga wbita pod paznokcie przy ścieraniu podłogi. Stukanie tasaka o stół zagłusza dochodzące z lochu wołanie więźnia. Nad piecem pochyla się cień dziewczyny w białym czepku.

Miłosz: Kto trzyma pochodnie, że co było tak dawno, dzieje się w jasności?

DOROTA ZAŃKO, tłumaczka, pracuje w redakcji miesięcznika „Znak”.

znak



René Girard
Początki kultury
 tłum. Michał Romanek

Początki kultury to zapis rozmów z René Girardem, rodzaj duchowej biografii kontrowersyjnego antropologa kultury. Pokazuje ona drogę, którą Girard doszedł do stworzenia słynnej teorii mimetycznej. Wedle niej powstanie i rozwój kultury warunkują dwa dążenia – pragnienie naśladowania innych oraz poszukiwanie kozła ofiarnego.



Halina Bortnowska

* * *

16 października

Kolejna rocznica papieska.

Niezliczone wezwania do wspominania. Wspominać łatwo, jeśli to pojmować jako przeglądanie fotografii, posłuchanie nagrania. Wspomnienia przybierają wtedy formę: „ja wtedy...”. Opowiadamy. Poziom sentymentalizmu rośnie.

Jesteśmy za to odpowiedzialni. Lukrowata powłoka sentymentalizmu może sprawić, że dostęp do orędzia tego pontyfikatu zostanie zablokowany. Zmarli, beatyfikowani i kanonizowani nie mogą się bronić, co gorsza – nie mogą bronić swojego przekazu. Chyba że zdarzy się cud, który wyproszą. Cud ocalenia bezpośredniości. Ktoś, może jakiś młody kapłan czy kleryk, weźmie to wszystko dosłownie i w swoim życiu przeniesie w nową epokę. Wtedy znów będzie to wyzwanie trudne do przyjęcia i jednocześnie wyzwalające.

*

Co m o g ę robić, jeszcze ciągle jako tako mogę? Nie odmawiam pisania czy mówienia o człowieku, z którym los mnie zetknął. Był moim – naszym – duszpasterzem. W odniesieniu do księdza Karola Wojtyły to słowo miało swój etymologiczny sens. Staram się unikać sentymentalizmu, otwierać horyzont, próbować interpretacji, która



może go ukazywać z uwzględnieniem tego, co nie mieści się w najczęściej stosowanych kategoriach.

Odmawiałam współpracy z dziennikarzami przygotowującymi przedśmiertne nekrologi. Napisałam tekst na 25-lecie pontyfikatu zamówiony przez „Gazetę Wyborczą” – *Poświadczam dobro*. Ukazał się i można jeszcze teraz go znaleźć na mojej stronie (www.bortnowska.pl).

*

Mój dzisiejszy tekst rocznicowy – mam nadzieję, że nie sentymentalny – jest nawiązaniem do tamtej rekapitulacji: co dla nas uczynił? Które z licznych przedsięwzięć skierowanych ku Polsce uważam za najważniejsze? Dziś o tym. Później może wyliczę, przejrzę inne pamiętne chwile.

Ludzie wyprowadzeni, wywiedzeni ze swej codzienności. Wielki tłum koczujący pod niebem. Nad tymi ludźmi Człowiek Wiary woła od ołtarza do swego Boga, ufając Jego obietnicy, przeżywając ją duszą i ciałem, napełniony nią. Słowom wypowiedzianym w tamtej chwili – pamiętanym, powtarzanym – nadaje się dziś różne znaczenia. Niestety, dalekie od strzelistego aktu modlitwy, który je podyktował Papieżowi piszącemu swoją homilię dla Polski, nad Polską. Wtedy przyjęliśmy je tak, jak wzniosły się ku niebu i spadły na nas – słowa błogosławieństwa, napełnione odpowiedzią Boga. Biskupi sakrament, dopełnienie Chrztu, Bierzmowanie. Formalnie biorąc – nie było to udzielenie Sakramentu – ostrożnie można na pewno powiedzieć, że to echo, rozbudzenie, uczynnienie tego, co Sakrament w nas złożył. Uczestniczyliśmy w nowym wylaniu odnawiającej siły, świadomie, półświadomie lub niejasno przeżywaliśmy nasz *exodus* spośród zwykłych okoliczności życia za Papieżem, świadkiem i rzecznikiem naszej ukrytej godności dzieci Bożych. Jak On sam widział to, o co się dla nas modli? Nie możemy zajrzeć w głąb życia z Bogiem, którym obdarowany jest drugi człowiek. Więcej: on sam nie w pełni zna czy ogarnia to, czym żyje, słowa na to wskazują, ale nie opisują niewysłowionych tajemnic. W tym kręgu mieszczą się owoce Ducha, „odnowienie oblicza ziemi” (nawet tylko „tej Ziemi”, nad którą modlitwa się rozpina jak namiot Przymierza). Żebyśmy to sobie jakoś na-



zwali: chodzi o Życie, bo to za Życiem naprawdę tęsknimy. Rozumieliśmy to najlepiej, jak sądzę, wtedy, gdy te nieoczekiwane słowa zabrzmiały po raz pierwszy. Później już, przez 28 lat, pod wpływem wydarzeń zaczęły narastać interpretacje spłaszczające, a ich szczyt dostrzegłam w utworze wybitnego pisarza, w którym Papież jest wielbiony jako piłkarz strzelający „ruskim” gola za golem... Może miała to być satyra na powszechnie uprawianą trywializację dzieła pontyfikatu. Ale nawet jako wykpienie nadużycia ten tekst mnie mierzi. W moim odczuciu profanację należy odwracać, naprawiać inaczej.

Odnowienie Życia może przynieść różne dobre skutki; w życiu wewnętrznym ludzi, a także w ich byciu razem. Zależy to od przyjęcia darów, tu pomoc Boża jest jak siew na różne gatunki gleby, także na nazbyt udeptane i pomiędzy to, co zagłuszy. Mam swoją hipotezę – dary uproszone przez Papieża dla zgromadzonych przy nim to były: męstwo, odwaga zaufania sobie samym i sobie nawzajem raz jeszcze. Może mamy je jeszcze, ale bardzo zagłuszone i zagłuszane coraz intensywniej.

Bez odnowy zaufania nie byłoby „S”. A teraz – czego zabraknie, jeśli nie zaufamy? Najważniejsze – tak odczuwam – to, by z postacią, orędziem, dziełem Jana Pawła II dla świata nie łączył projekcji naszych urazów, nienawiści, niewiary w zdolność odbudowy człowieka, w siłę domu pokuty!

Myśląc o tym wszystkim, wcale nie pragnę jak najszybszej beatyfikacji Papieża, który tak modlił się za nas. Wstawiał się za nami i na pewno w tym nie ustaje. Przez beatyfikację człowiek nią objęty nie staje się bardziej zbawiony czy wpływowy w niebie. Święto jest potrzebne nam, tutaj. Ale czy jesteśmy przygotowani, by takie święto rozumnie obchodzić? Czy się komuś nie przyśni, że to beatyfikacja Polski? Czy na pewno nie padnie słowo, że beatyfikacja to „sukces”? Czyj? Wbrew komu?

Bazylea, Bazylea

Jedna z wysp pamięci: Bazylea. Symultanicznie widziane wydarzenia tam przeżyte – chyba więcej niż jeden pobyt? Z jakiegoś dnia, tropem autostopowej wędrowni: skrzyżowanie dróg, wśród zielo-



nych pól drogowaskaz „Basel – Bâle”. Kiedyś potem happening podczas jakiejś międzynarodowej konferencji: „marsz przez trzy granice”. Otwarte, wewnątrz europejskie... Ale to jeszcze przed Schengen, więc upomnienie: „Nie zapomnijcie wziąć ze sobą paszportów”.

Pamiętam pieszą wędrowkę jakimiś bocznymi drogami, wiejski krajobraz, ubogie domki na odcinku francuskim. Czuję dawność tego niewyraźnego wspomnienia. Ach tak, już o wiele bliżej piękna Bâle-Basel, gdzie w ścisłym śródmieściu zapach bzów, lśniąca czysta rzeka spięta mostem, który właśnie jest na nowo malowany, więc nad nurtem rozpostarto gęstą siatkę, by odpryski farby nie skaziły troskliwie chronionej wody. Na wzgórzu piernikowe kamieniczki starówki, wieże kościołów. Wzdłuż nadbrzeża co kilkadziesiąt metrów małe zgrabne słupki zachęcają pieski, by właśnie tu zostawić swój komunikat. Jednak niezbyt wielu przyjaciół zdąży go odczytać, bo słupki raz po raz są myte...

Takie rzeczy pamiętam, gubiąc inne, naprawdę ważne! Ale pamiętam też sylwetkę samotnego linoskoczka przemykającego wysoko nad nurtem, z jednego brzegu rzeki na drugi.

Jeszcze Bazylea (na pewno pobyt wcześniejszy).

M. załatwił dla całej polskiej grupy wizytę u swego dawnego profesora. Karl Barth w swoim skromniutkim saloniku, gdzieś na starówce, stoliczek, fotelik z wikliny czy bambusa. Wydaje mi się, że prorok przebywa tu w tym mieście jak w muszli, którą jest tutejszy *Umwelt*, tradycja protestanckiej powagi, czystości tonu – i każdego z jego ech – w ciemnej, ogołoconej z ozdób średniowiecznej katedrze. Nie pustej, muzyka nie brzmiałaby tak, gdyby nie ludzie w ławkach, uczestnicy nabożeństwa-koncertu, koncertu-nabożeństwa.

Więcej niż powaga: wspominam dramatyzm duchowy Th., pastora rodem z Bazylei – nie stępiły ostrza ani lata Ameryki, ani międzynarodowy kontekst, ekumenizm, cała genewska „symultanka”.

*

Znów Bazylea, jakby niedawno, a przecież... Tu odbywa się kolejne zgromadzenie Konferencji Kościołów Europejskich – tak chyba rozwiązuje się skrót „KEK”... – choć jest to zarazem konferencja ekumeniczna. Europa centralna właśnie zaczyna otrząsać się z jał-



tańskiego podziału. Porządek obrad został ustalony wcześniej, nim dostrzeżono, co dzieje się za betonową miedzą. Ten porządek twar- do obowiązuje. Na jedyną plenarną wypowiedź na temat tego, co się u nas odbywa, przyznano mi dwie, a może nawet trzy minuty. Chcia- łabym pamiętać, na co je wykorzystałam. Pewnie tkwi to gdzieś w ak- tach, a może ktoś zdążył jeszcze złożyć na mnie odpowiedni donos i archiwista kiedyś notatkę odnajdzie? Był to tak czy inaczej moment wzniosły i surrealistyczny zarazem. Właśnie podnosiła się kurtyna dzieląca nas od nich. Mieliśmy znów normalnie być razem. A zebra- ni w Bazylei chrześcijanie „zachodni” jakby jeszcze nie dostrzegali tej radosnej perspektywy – no tak, mieli swój porządek dzienny.

Podniecenie, radość, choć i niepewność, przeżywaliśmy za to z całą siłą we własnym gronie: Litwini, Polacy, a przede wszystkim Niemcy z NRD. Te rozmowy – w całym gronie lub w różnych przy- padkowych zestawach, to było odzyskiwanie autentyczności, odsła- nianie swojej tożsamości: na plakietce odręczny wpis „Lithuania”, a nie „USSR”, jak wydrukowano. Mógł sobie protestować radziecki delegat Borowej ze swoją świtą. My razem byliśmy tu, w Bazylei, bardziej wolni niż każdy z osobna, wolni z wyprzedzeniem. Miasto widziało i słyszało nas w swojej telewizji. Pozdrawiano nas na ulicy, w tramwaju.

*

Ze spotkania Europy Wschodniej wracałam nocą na kwaterę, w tym samym kierunku szła też młoda kobieta z NRD. Rozmawiały- śmy o życiu, o potrzebie prawdy, o kamuflażu, obłudzie, o niepew- ności, jak zdołamy uwolnić się od wyuczzonej bezradności i serwili- zmu. Naturalnie nie pamiętam, jak się nazywała moja rozmówczyni. Bardzo interesująca osoba. Czy nie miała na imię Angela?

*

Na tej wyspie pamięci jeszcze nabożeństwo na placu katedral- nym kończące konferencję. Stoję na mównicy we wzorzystej szacie uszytej ze skrawków tkanin z różnych krajów przez kobiety spotyka- jące się na ekumenicznych warsztatach. Czuję się naprawdę siostrą



nieznanych pań, mówiąc od nich i do nich o Królestwie – skąpym zakwasie wmieszanym w mnóstwo mąki...

*

Czy to wszystko z Bazylei? Nie, są jeszcze moi gospodarze z kamieniczki przy samej katedrze. O północy gotowi słuchać, co robiliśmy dzisiaj, słuchać też o zmianach tam, skąd tu się zjawiłam, fundatorzy moich nowych, nowoczesnych okularów, już nie tak brzydkich i ciężkich.

Bazylea. Pierniki podobne do toruńskich, wycinane w gotyckie kształty. Do niedawna były gdzieś w domu foremki do ciasta z Bazylei.

Tora ku pamięci (2)¹

Jeszcze nie otworzyłam naprawdę mojej Tory-ku-pamięci. Duchowe lenistwo? Chyba jakiś jego rodzaj. Bo przecież obiecałam. Wolę nic nie obiecywać, choć czuję, że dopełnienie obietnicy to coś cennego w inny, dodatkowy sposób. Teraz, w przededniu święta Simchat Tora byłby najwłaściwszy czas.

Jest noc, teraz mogę tylko pracować w myśli. Ważne, czym to niedobrowolne czuwanie wypełnić. Jedna z możliwości: powrót do tego, co umiem na pamięć.

*

Iść za Izraelem słuchającym Haszem. Przyłączyć się do nasłuchiwania, nie w samotności, razem z tradycją, której jestem ogniwem.

Uczyłam przecież Dziesięciorga Przykazań. Powtarzały je za mną, po mnie dzieci, trochę może jak w chederze. Czułam to wtedy i wraca to do mnie w nocnej godzinie pamięci.

*

„Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną”.

Otwierać sobie znaczenie tych słów. Oglądać je z wielką niepewnością, bo ich znaczenie ukazuje się jak przez szparę, w postaci dających do myślenia błysków.

¹ Zob. „Znak” nr 617, październik 2006.



Jak tu zgłębiać słowa, skoro one zaistniały najpierw w świętym języku, którego nie znam? Czy języki przekładów poddają się błyskom Epifanii? Czy Niewysłowny bierze je za swoje narzędzia, jak to się dzieje? Objawienie karmi nas znaczeniem przekazanym ze słów w słowa, jak w pocałunku.

Z katechizmu sprzed lat zapamiętane „przede Mną”.

Przed Nim. W Jego nieustannej, wszystko przenikającej Obecności.

Z tej formuły płynie intuicja: z bogami cudzymi zadawałby się człowiek w obecności swego rzeczywistego Stwórcy i Wybawiciela. Jego obecność czyni takie zabiegi czymś bezsensownym, obelgą dla Majestatu, ale też jakąś niegodną, pustą dziecinadą. To dotyczy znających Pana, obdarzonych Jego Imieniem, rozmawiających z Nim. Nie jest tu mowa o poszukujących mediacji, z trudem czytających we własnym sercu i wzywających rozum, by wspinał się ku temu, co go przewyższa.

Mowa o tych, co ulegają pokusie, by „oprócz” czy „obok” Niewysłownego mieć jeszcze coś – coś nie tak odmiennego od tego, co wszyscy naokoło tak łatwo sobie zjednują.

To jest ostrzeżenie: masz czcić nie obrazy, twory rąk czy wyobraźni, lecz Żyjącego. Znak jak litera sam w sobie jest „niczym”; nie zatrzymuj się na nim – czytaj!

Pamiętam, że dalej w Piśmie jest mowa o Jego zazdrości o całość ludzkiego serca – to mi się kojarzy z wyłącznością pokładania nadziei tylko w Nim. W Bogu Izraela, w Bogu Jezusa.

Tora ku pamięci (3)

Imię – zadatek bliskości. Odślonięcie imienia oznacza: możesz mnie wezwać. Możesz przywołać. Znając imię, łatwo nawiązesz kolejną rozmowę.

Myślę, że Imię jest szczególnym narzędziem miłości. Imię odnosi się nie do idei, nie do takiego czy innego wyobrażenia. Imię woła Osobę, ma dać kontakt z Drugim, który istnieje. Imię nie opisuje, nie zrywa osłony tajemnicy, ale daje do niej przystęp.

Haszem – Imię.



Tak mówią Żydzi o Jedynym. Ta praktyka wskazuje, jak ważny i wspaniały jest sens przykazania potwierdzonego przez Jezusa: „Nie będziesz brał Imienia Pana Boga twego nadaremno”.

Gdy wypowiadamy Imię, zawsze wzywamy Go ku naszej prawie-nicości, ku daremności tego, co przygodne, skończone. Możemy tylko wierzyć, że to wezwanie jest uprawnione, należyte, gdyż Imię wzywanego On sam rozpina nad nami. My już nie musimy Go wymawiać, samo dźwięczy.

Potrzeba tyle milczenia, tyle skupienia – coraz więcej! – by Imię mogło wybrzmiewać ku nam. Szanuję i kocham żydowski szacunek dla Imienia. Nieporównanie, ciepło, poruszająco oświecla to nauczanie Jezusa – słowa, które tylko Jego być mogły: „Ojcie nasz...”.

Liturgia katolicka przypomina, że ośmielamy się tak mówić wezwani do tego przez Boga samego. Z Jezusem, z Jego polecenia – więc nie na daremno. Wolno rozciągnąć tę śmiałość na całe życie modlitwy, ale pamiętając, jaką to jest śmiałością i co ją uprawnia.

Mam wewnętrzne poczucie, że uwłaczamy temu przykazaniu także przez zbyt łatwe mówienie o Bogu i przez świętoszkowate gadanie. Nie są od tego wolne różne obrzędy, w których chodzi o coś, co nazywa się „uświetnieniem”. Wezwanie Imienia służy wtedy za ornament.

Jakieś podwójne zaplątanie pojawia się w sytuacji składania przysięg, w których wzywa się Boga, aby był świadkiem, jakby nie pamiętając, nie chcąc wiedzieć, że jest On świadkiem wszystkiego, zawsze, bez przedawnienia.

Pewnych słów używamy, by myśleć o Haszem. To, jak sądzę, udziela tym słowom czegoś z Jego majestatu. Te słowa to na przykład „prawda”, „miłość”, „dobro”, „piękno”. Myślę, że i do nich również stosuje się Drugie Przykazanie.

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

Listopad
**„Rosjanie”
w Izraelu**

**o rosyjskich Żydach
w Izraelu piszą:**

Dawid Markisz

Aleksander Klugman

Jakow Szaus

**a ponadto
Artur Sehn
*David Irving – czyli jak sprzedać Hitlera
szerokiemu odbiorcy***

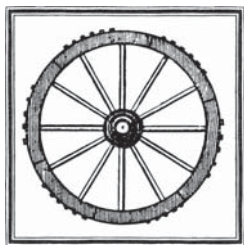
**Dora Apel
*Wytatuowany Żyd***

**Uri Huppert
*Jerozolima osią fundamentalizmów religijnych***

Grudzień
Wokół kabały



Redakcja MIDRASZA i księgarnia wysyłkowa: 00-104 Warszawa, ul. Twarda 6
tel. (+48 22) 654 31 55, 654 64 24
e-mail: midrasz@midrasz.pl i prenumerata@midrasz.pl
www.midrasz.pl



Czesław Miłosz,
Wiersze ostatnie,
Wydawnictwo Znak,
Kraków 2006, ss. 92

Łukasz Tischner

Zbawienie jako utrata

Ten wspaniały, choć gorzki tom można czytać na wiele sposobów. Po pierwsze, trudno zwyczajnie się nie wzruszyć – Czesław Miłosz zostawił nam w darze wiersze, które ułożyły się w ostatni zbiór! Można przyjąć go także jak testament Poety. Można dostrzec w nim lustro lęków i nadziei starego człowieka. Można śledzić alteracje znanych Miłoszowskich motywów. Można wreszcie potraktować *Wiersze ostatnie* jako zapis zaklęć i recept „szamana”, bez którego „mamrotań co począłby człowiek?” (*Żywnik*). Przyznam od razu, że ten ostatni tryb lektury zdaje mi się najbardziej właściwy, choć trudno go odseparować od innych.

Maska, którą tym razem chętnie posługuje się Miłosz, to właśnie trochę komiczne przebranie szamana (słowo to pada we wspomnianym *Żywniku* i w *Historiach ludzkich*). Dlaczego szamana? Choćby dlatego, że jest pośrednikiem między światem żywych i umarłych, przecho-wuje mądrość pokoleń i chce powierzać swoje plemię dobrym opiekuń-czym duchom. Pozostaje szamanem także jako poeta, który przyzywa duchy Pana Adama i księdza Józefa Baki. A jednak raz po raz swój śmiesz-ny pióropusz zrywa, ujawniając bezradność magicznych praktyk. Nieco



podobnie czynił w *Traktacie teologicznym*, gdy ostatecznie zstępował z profesorskiej katedry. Ten gest obnażenia, a nawet samoponizenia ujawnia podskórny nastrój *Wierszy ostatnich*. Nastrój bliski rozpaczcy – takiej jednak, która nie chce służyć nicości.

Nietrudno wskazać na jej źródła. To doświadczenie utraty – ponad wszystko ukochanej Eurydyki, czyli żony Carol, lecz także utrata sił i władzy nad ciałem, czemu towarzyszy pokusa niewiary religijnej, a zarazem niewiary we własną dobroć. Tę wielopiętrową utratę opiewa mistrzowski poemat *Orfeusz i Eurydyka*. Zobaczmy, jak Miłosz posłużył się odwiecznym mitem.

Mocniejsza niżli śmierć

Moment zstępowania do otchłani rozgrywa się w scenerii nowoczesnego piekielnego miasta – światła samochodów, oszklone drzwi wejściowe, winda zwożąca 300 pięter w dół, elektroniczne psy zamiast Cerbera... Ten topos – dobrze zadomowiony w poezji Miłosza (słynne Megalopolis) – kojarzy się oczywiście z ziemią jałową, co każe się domyślać, że świat, z którego zstępuje Orfeusz, jest naznaczony brakiem miłości *s u b s t a n c j a l n i e*. Można zaryzykować przypuszczenie, że pogrążony w żałobie kochanek staje się kimś w rodzaju Parsifala – jego misja ma odrodzić nie tylko Eurydykę, ale i cały niezdolny do miłości, nieplodny świat żywych. Ma zatem wymiar ponadosobisty, wręcz zbawczy (warto pamiętać, że we wczesnym chrześcijaństwie Orfeusz był symbolem Chrystusa), choć tego rodzaju wnioski trzeba formułować ostrożnie.

Orfeusz jest oczywiście poetą lirycznym, ale Miłosz (autor pamiętnego wersetu z *Mistrza*: „Co z mego zła powstało, to tylko prawdziwe”) przydaje temu określeniu dodatkowy sens: „Liryczni poeci/ Mają zwykłe, jak wiedział, zimne serca./ To niemal warunek. Doskonałość sztuki/ Otrzymuje się w zamian za takie kalectwo”. W dziewięciostrunnej lirze tkwi więc nadzieja na odzyskanie Eurydyki, ale i źródło słabości – Orfeuszowi łatwiej olśnić swym śpiewem Persefonę niż sprostać próbie miłości. Z kalectwa serca leczyła go Eurydyka. To ona mówiła: „Jesteś dobrym człowiekiem”, „Tylko jej miłość ogrzewała go, uczłowieczała./ Kiedy był z nią, inaczej też myślał o sobie./ Nie mógł jej zawieść teraz, kiedy umarła”. Nie chce jej zawieść, co sugeruje, że to miłość Eurydyki, a nie lira ma się okazać ostatecznym orężem w walce z bogami podziemia. Oczarowana śpiewem Orfeusza Persefona wypowiada jednak znamienne słowa: „Nie wiem, rzekła bogini, czy ją kochałeś,/ Ale przybyłeś



aż tu, żeby ją ocalić./ Będzie tobie wrócona”, po czym wyjawia znany warunek.

Najbardziej dramatyczny fragment poematu to opis podróży powrotnej, która jest właściwą próbą miłości i wiary. Orfeusz nasłuchuje echa kroków Hermesa prowadzącego Eurydykę, ale:

Pod jego wiarą urosło zwątpienie
I oplatało go jak chłodny powój.
Nie umiejący płakać, płakał nad utratą
Ludzkich nadziei na z martwych powstanie,
Bo teraz był jak każdy śmiertelny,
Jego lira milczała i śnił bez obrony.
Wiedział, że musi wierzyć, i nie umiał wierzyć.
I długo miała trwać niepewna jawa
Własnych kroków liczonych w odrętwieniu.

Orfeusz zdiera mityczną maskę – spod której wygląda twarz pozbawionego „drugiej przestrzeni” mieszkańca ziemi jałowej. Fraza „z martwych powstanie” podpowiada, że mowa o nadziejach wszystkich czasów, także o tych pokładanych w Ukrzyżowanym. Warunkiem życia Eurydyki okazuje się zatem nie tylko miłość Orfeusza, ale i jego słaba wiara w realność zmartwychwstania. Poczucie bliskości Eurydyki jest już tylko snem, któremu nie potrafi przydać realności milcząca lira. Jawą okazują się jedynie własne kroki.

Finał jest na pozór konwencjonalny – „Kiedy odwrócił głowę,/ Za nim na ścieżce nie było nikogo”. A jednak ostatnia strofa rodzi zdumienie:

Słońce. I niebo, a na nim obłoki.
Teraz dopiero krzyczało w nim: Eurydyko!
Jak będę żyć bez ciebie, pocieszycielko!
Ale pachniały zioła, trwał nisko brzęk pszczół.
I zasnął, z policzkiem na rozgrzanej ziemi.

Zastanawiająco brzmią zwłaszcza dwa końcowe wersy rozpoczynające się od spójnika „ale”. Wskazują one na jakąś dokonującą się ponad Orfeuszem kosmiczną konsolację. Poeta nie powraca do piekielnego miasta, lecz na ziemię jako raj – czytelnicy Miłosza przyzwyczaili się przecież kojarzyć krainę szczęśliwości z obłokami, początkiem lata, zapachem ziół, dotykiem rozgrzanej ziemi. Wygląda więc na to, że Orfeusz nie wytrzymał próby wiary, ale sprostał próbie miłości, dzięki cze-



mu przywrócił światu cykl wegetacji. Jego samotny sen można też chyba postrzegać jako odzyskanie Eurydyki. Owszem, po ludzku rzecz biorąc iluzoryczne, ale nie jest to już sen „bez obrony”, jego poręką nie jest też wyłącznie dziewięciostrunna lira. Jego poręką jest dar miłości mocniejszej niżli śmierć. Być może zatem zmartwychwstanie „staje się już”. Do takiej interpretacji zdawał się skłaniać sam Autor, który w rozmowie o poemacie wyznawał:

Ktoś powiedział, że Orfeusz w swojej wędrówce nauczył się miłości, że jego wędrówka to jest właściwie lekcja miłości do Eurydyki. Nawet jego zwątpienie jest częścią tej lekcji; ja nie wierzyłem, że Carol przeżyje, wiedziałem, że nie ma dla niej ratunku. Orfeusz nie bardzo rozumie, co się z nim dzieje, kiedy wraca z Hadesu, ale zasypia z policzkiem na rozgrzanej ziemi, w jakiś sposób mając Eurydykę w sobie. Powiedzieć o kimś, że przyniósł dar miłości, to przecież największy hołd, jaki można mu złożyć¹.

Laboratorium późnej starości

O utracie na różne sposoby mówią też inne utwory. Na przykład przekorna autobiografia *Żywotnik*, w której Miłosz opisuje jedenasto-zgłoskowcem własną komedię ludzką. Jej bohater – ironicznie porównany do wiecznie zielonej, ozdobnej tui – przeżył cudownie wiek zatrażenia i zagłady. Teraz u kresu życia, nagi, wierzy w „miarę ostatniego sądu” i łądzi się nadzieją kompensat, czyli zbawienia. Co może przeważać szalę Boskiej wagi i uratować Żywotnika? Jego wytrwała szamańska pomoc przy wznoszeniu „ogromnej katedry/ Z westchnień, okrzyków, hymnów i lamentów/ Na dom dla wszystkich, wiernych i niewiernych./ Na poskromienie prymitywnych lęków” i to, że „stary, głuchy i kulawy, Poszukiwania sensu nie zaprzestał/ I nie chciał żyć dla samej wprawy”. Jednak jego ostatnim słowem staje się „dlaczego?”, które nie wyraża ufności starego człowieka.

Kompensacyjną naturę religijnych nadziei obnaża najmocniej niepublikowany wcześniej szyderczy i „gruby” wiersz *Późna starość*:

Skończone budzenie się rano
Ze stojącą pyłą,
która prowadzi i wskazuje drogę.
Ukazuje się Ja, i jest to
Przepaść zupełnie czarna.

¹ *Brama do Hadesu*, z Cz. Miłoszem rozmawia T. Fiałkowski, „Gazeta Wyborcza”, 4–5 X 2003.



Nie ma dna gorszemu.
Pora na pobożną literaturę. (...)

Nie jest to jednak kpina z „opium dla ludu”, lecz autoironiczne pogodzenie się z także biologicznym stymulatorem pobożności. (Na marginesie warto przypomnieć, że fraza „nie ma dna gorszemu” kończy „piekielny” wiersz Aleksandra Wata *Z perskich przypowieści*, który poucza, że okrucieństwo i ból nie mają na tym świecie miary. Przypowieść mówi o leżącej na morskim brzegu ludzkiej czaszce, która błaga Allacha o łaskę. Wydaje się, że już nic gorszego ponad śmierć nie może jej spotkać, ale nagle podpływa fala, która roztrzaskuje ją o kamienisty brzeg. Wtedy padają cytowane przez Miłosza słowa). W całym tomie widać, że Miłosz bezlitośnie prześwietla własną późną starość, traktując ją jak laboratorium, gdzie bada, czy coś się ostaje, coś pozostaje, gdy tracimy – po ludzku biorąc – wszystko.

Najbardziej dramatycznym zapisem takiego eksperymentu jest niepublikowane wcześniej wyznanie *W depresji*. To opis świata, o którym słowami Gombrowicza można powiedzieć: „Nigdzie naokoło nie było łaski. Ani grosz”². Świata, który zdaje się wreszcie prawdziwy, nieretuszowany pragnieniem kompensacji. A jednak w wołaniu podmiotu o łaskę nie słyhać jedynie zwierzęcego lęku przed śmiercią. Lecz także czułość dla słabego Boga.

Trochę z ukosa na perspektywę ostatecznej utraty pozwala spojrzeć *Pan Syruć*, w którym poeta przygląda się swemu XVIII-wiecznemu przodkowi – kasztelanowi witebskiemu, choć zarazem chyba sobie (jak w *Rozmowach na Wielkanoc 1620 roku*). W archaizowanej polszczyźnie (czyli na cudzy rachunek) łatwiej wyrazić prawdę o śmierci i zmartwychwstaniu: „A przecie nie tak łatwo zbywać się żywota/ I zasnąć na wieki aż do zmartwychwstania”. Co okazuje się warunkiem odrodzenia? – odarcie i wyrzeczenie. Czytamy w finałowych wersach: „A sądzona jest Wasza Miłość za upodobanie/ W urzędach i godnościach,/ Które nic nie znaczą, Kiedy miasta i wioski przeminą”. Zbawienie w sensie religijnym okazuje się niepokojąco bliskie utraty, co wprost wyraża wiersz *O zbawieniu* zamykający cały tom:

Zbawiony dóbr i honorów,
Zbawiony szczęścia i troski,
Zbawiony życia i trwania,
Zbawiony.

² W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, Kraków 1986, s. 288.



Donosy snu i rzeczywistości

Szukając tego, co łączy arbitralnie przeciwieństwa scalone w jednym tomie wiersze, łatwo przeoczyć te, do których potrzeba innego klucza. Na przykład zdumiewające zapisy z pogranicza jawy i snu oraz pisane trochę Herbertem komentarze do trywialnej i smutnej współczesności³. Najpierw sny – jak ten zaczynający się od słów „miejsca nawiedzone...” czy zatytułowany *Mara: wielość*. W tym pierwszym odzywa się najpewniej potężne libido. Nie wiadomo, jak się ma do kawalkady Stelli obecność proboszcza oczekującego wizyty z zaświatów. Być może to przez wzgląd na niego wypada zadać pytanie o zamiary Stelli. Pewne jest w każdym razie, że Stella ma zamiary...

Zaskakująca senna narracja rozwija się w *Marze...*, która zlepią jest z obrazów z jakiejś telenoweli, a być może Eliotowskich *Próżnych ludzi* i *Ziemi jałowej* (scena w pubie)⁴. Kobięca mara wyjawia, że znów wybiera się do „starego mamuta”, który robi skrobanki. Śniący protestuje: „Moje dziecko czy nie – krzyczę – nie pozwolę”. Przemawia najprawdopodobniej w imieniu harmonii i dobroci świata, bo wiersz wieńczy trzy wersy: „Nad ziemią, od blednących o świtaniu gwiazd,/ Dźwięk biegnie, ogromnieje. To tak mówi cisza. / *In Excelsis*. Na zawsze. Błogosławiona”.

Marą o niebiańskiej proveniencji jest tytułowa bohaterka wiersza *Księżniczka*. Zrodziła się ze snu i fantazji, lecz chyba także z literatury. Końcowe uzasadnienie – „Choć powiedzieć można, / Że była jednym z moich wtajemniczeń” – pozwala się domyślać, że łączy ją więzy pokrewieństwa z bohaterką misterium Oskara Miłosza *Miguel Mañara* – Girolamą. Może o tym świadczyć fragment *Czeladnika z Drugiej przestrzeni*: „Przeczytałem *Mañarę* w przekładzie Bronisławy Ostrowskiej/ Mając czternaście lat. Bo tak być miało./ Urzeczenie pięknem Girolamy wyrządziło mi szkodę,/ Utwierdzając mnie w szukaniu miłości doskonałej,/ Romantycznego pokrewieństwa dusz,/ Co na ogół mało komu wychodzi na zdrowie”. Zapisy snów pokazują jak w soczewce dwoistość żądz, nad którą chciał medytować sędziwy Żywotnik – stronę Stelli i Girolamy.

³ Także wiersz religijny: *Syn arcykapłana* kojarzy się z twórczością Herberta – z *Rozmyślaniami Pana Cogito o odkupieniu*. Nie sposób w tym wypadku mówić o zapożyczeniu – podobieństwo świadczy jedynie o pokrewnej wrażliwości Poetów.

⁴ Wiersz jest niedatowany, trudno więc o dokładne ustalenia, niemniej jedną z ostatnich prac edytorskich Miłosza było przygotowanie wstępu do zbiorczego wydania własnych przekładów *Ziemi jałowej* i *Odjazdu do Bizancjum* (Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004). Być może sen ma związek z tą pracą.



Niezwykłe trafne są portrety stechnicyzowanego i umasowionego nowego wspaniałego świata. Starszy Pan niczym Pan Cogito pobłażliwie przygląda się choćby telewizji. „Może byćście jednak trochę/ popłakali, / zamiast szczerzyć zęby/ i fikać koziołki dla pełnej sali” – apeluje w pierwszej strofie wiersza *Stary człowiek ogląda TV*. On wie, że „lament w sobie nosimy”, więc – bez nadziei na wysłuchanie – naiwnie prosi rządców srebrnego ekranu: „właśnie do tego moglibyście/ dobierać muzykę i słowa”. Ten sam Starszy Pan mimo przytępionego słuchu słyszy wyraźnie, jak

Flet szczurołapa wygrywa piękne melodie,
głównie z repertuaru „Naszej małej stabilizacji”

Obiecują one globalne kino i błogie wieczory
Z puszką piwa przed telewizyjnym ekranem.

Widzi też ostro, jak „w niedużym kraju” stado pyszczków ślepo podąża za dźwiękami fletu.

Inną konwencją – ironicznej apologii – posłużył się Miłosz w prze-zabawnej *Normalizacji*. Tym razem nie przemówił jako szaman, ale jako piewca epoki „powszechnej poprawności genetycznej”, kiedy to popkulturowe eugeniczne wzory unieważniły ludową mądrość: „Każda potwora znajdzie swego amatora”. Kronikarz epoki odnotowuje, że pewna dziewczyna – tak krępa, krótkonoga i cycasta, „że nie pasowała do niej żadna suknia z przeglądu mody” – została uchwałą Rady Miasta wygnana. Nawołuje jednak, by nie tęsknić do czasów sprzed normalizacji:

Pomyślmy, jakie męki, ile trwożliwie spoconych myśli,
ile podstępów, żeby wydać się pomimo wszystko
ponętym.

*

Próbowałem spisać moje wrażenia z lektury *Wierszy ostatnich*, ale już teraz widzę, że wiele pominąłem. Umknęło mi też sporo ważnych utworów. Niech tak jednak zostanie. Do tego tomu trzeba powracać.

I jeszcze słowo wzruszenia: jakież blask bije od tych słów Starego Poety, ile urody kryje jego kresowa polszczyzna, jak zobowiązującą miarę zostawia kolejnym pokoleniom jej użytkowników, ile prawdy o czło-



wieku, Bogu i światu potrafi zawrzeć w kilku strofach... Doprawdy
widać dziś w całej ostrości, jak prawdziwe były słowa Miłosza:

Bardzo potrzebni są tacy szamani.
Bez ich mamrotań co począłby człowiek?



Anna Głąb | Andrzej Bobkowski,
Z dziennika podróży,
Biblioteka „Więzi”,
Warszawa 2006, ss. 212

Powołał go Pan na bunt...

Wsiadał na rower i jechał szukać przestrzeni dla życia i dla myślenia. Gdy nie znalazł jej w Europie, zepsutej skrajnym intelektualizmem i oszukańczymi ideologiami, odszukał ją w Ameryce. Rasowy włóczęga podjadający po drodze jeżyny z krzaków. „...W każdym z nas jest coś z Kirgiza lub Cygana” – pisał w chwilach wolnych od pracy w zakładzie remontującym rowery, gdy pozwalał sobie na bezgodzinny tryb życia, „odpapierzanie się”. W plątaninie linii zaznaczonych na mapie chciał znaleźć coś więcej – drogę, której na mapie nie widać. Lub choć jej skrawek, aby jadąc tym tropem, dotrzeć do tajemnicy kraju. Podróż. Życia.

Z dziennika podróży Andrzeja Bobkowskiego – zbiór ogłaszanych na łamach „Tygodnika Powszechnego”, „Kultury” oraz „Nowin Literackich” notatek podróżniczych, ostatnio przedrukowanych przez Bibliotekę „Więzi” – to intymna opowieść o życiu, które jest podróżą. O życiu pojedynczego człowieka i o życiu społeczeństw. Widać w nich nie tylko styl życia Bobkowskiego, lecz również życie kraju, który przemierzał, swoistą filozofię życia Francji, Gwatemali, Stanów Zjednoczonych ujawniającą się poprzez rozmowy z napotkanymi wędrowcami.

Francja końca lat 40. „Objechać Francję to zrobić podróż po Europie”. Pełna kontrastów, w których sumie można odnaleźć jej prawdę. Cannes przeładowane zbytkiem i brutalną chęcią użycia. Tarasy wielkich hoteli wypełnione hałaśliwym tłumem bawiącym się przy muzyce wesołego jazzbandu; biel obrusów i chłód szampanów, lśniąca limuzyny i mocny zapach perfum. Bobkowski gdzieś na uboczu – oparty o palnę je chleb z cebulą, odganiając czerwone mrówki, żał mu trochę, że nie stać go na przyzwoity obiad...



Lourdes, o którym mówiąc, Bobkowski nie potrafi ukryć wzruszenia. Miejsce etykietowane często nazwą „dziwne miasto”. Kiedy zbliża się do niego, pisze Bobkowski

równocześnie coś cichnie w duszy, czuje się jakiś ciężar i rozmowa ze sobą przestaje być prosta. Myśl wspaniale pogańska, zasiana dotąd w słońcu i podlewana winem, nagle czuje się nieswojo. Następuje zderzenie czegoś z czymś, a trzask tego karambolu zagłusza się – „dziwnym miastem”.

Człowiek chce własną myśl zbyć żartem, bo w stosunku do pewnych uczuć i myśli w naszej epoce „nie wypada” przyjąć otwartej postawy. To, co hamuje prosty oddech i zaczerpięcie świeżego powietrza pełną piersią, to przejedzenie się skrajnym racjonalizmem, zamknięcie na cud. Kontemplację przerywa krzyk reklam, „jarmarczny handel Wielką Tajemnicą”. Cała sztuczność dorysowanego świata kupczącego świętością kończy się w grocie, w której ten, kto chce, staje się dzieckiem. „Nie, człowiek nie jest sam, chyba że dobrowolnie zamyka sobie jakieś drzwi. Niepokój istnienia rodzi się w duszach, dla których śmierć jest końcem wszystkiego, a życie czymś samym dla siebie jak bibelot pod kloszem”. Cudowne uzdrowienia zdarzają się dziś rzadziej, zauważa Bobkowski. Może modlitwy przybywających do Lourdes są mniej skuteczne niż kiedyś, bo pielgrzymi zamieniają się w zwyczajnych turystów? Tymczasem potrzebna jest prostota i skromność, powrót „do pierwszej modlitwy z lat dzieciennych, do wzruszeń z czasów pierwszego medalika”. W Lourdes można odnaleźć w sobie dziecko.

Czego najbardziej brak Francji? Bobkowski uważa, że zabrakło jej Dickensa, który uruchomiłby współczucie, wyzwolił z obręczy egoizmu. Jego obserwacja jest gorzka:

Zabrakło im także i zawsze braknie Bitwy o Anglię. Solidarność zrodzona pod bombami wyciska silne piętno. Tu Rewolucja ciągle trwa, jest zawsze taka sama i pewnie dlatego do dziś nie zmieniła słownika. Nie wiem, czy kiedykolwiek go zmieni.

W każdym miejscu powraca do niego niepokojące pytanie o sytuację społeczną Europy, Francji, o możliwość zmiany. Przemierzając w deszczu Alpy, zaczyna rozumieć, że „gdy droga jest zbyt ciężka, nie widzi się celu. Myśli się tylko o tym, żeby jakoś iść i idzie się głupio. Francja wlecze się bez celu, bo droga jest dla niej zbyt ciężka”. Bobkowski wyczuwa w niej – mimo jej uroku – próżnię, brak przekonań funda-



mentalnych – „tych, którymi wykarmiła całą Europę przez tyle wieków. Nie ma ich w ulicy, brak ich w tłumie, w teatrach i w książkach, brak w oczach Francuzów i w rozmowach z nimi”. Francuzi nie mają już nawet przekonania fundamentalnego, jakim była wiara w siebie, we Francję. Francja szuka Europy, która była dla niej lustrem, a Europa szuka Francji. Nie mogą się znaleźć.

Wścikłość w Bobkowskim budzi moda „sfer oświeconych” – szeptowanie się intelektualnymi sloganami, „taplanie się po urojonych sytuacjach, żerowanie na nędzy ludzkiej z lotu ptaka”, bez propozycji rozwiązania, bez dojścia do konstruktywnego wniosku. „Nie mogę już mieć nic wspólnego – pisze Bobkowski – z tym otumaniającym onanizowaniem się społecznym *Weltschmerzem*, z tymi »chrześcijanami« bez żadnej religii i wiary, obnoszącymi »poczucie wstydu« po kawiarniach, książkach, filmach i teatrze”. Drażni go nadęcie idealistów „bzdurzących gdzieś na górze” o demokracji i postępie bez znajomości sytuacji i mieszkańców danego kraju. W odcięciu od świata zaczyna rozumieć, że między tzw. postępowcami w Europie i Ameryce Łacińskiej nie ma żadnej różnicy: po obu stronach ten sam „tępy i abstrakcyjny żargon liberalny, przeslizgujący się wśród rzeczywistości, byleby nie potrącić czegoś mocniej”. O jaką prawdę spiera się w owych postępowych kołach? „O tę jedną, która mówi, że nic nie jest prawdą. Wszystko jest płynne”. Czy pragną wolności? Nie, pogodzili się z jej utratą, podobnie jak w Europie wytłumaczyli ją sobie teoretycy wolności, mając w głowie gotową na wszystko odpowiedź. Tymczasem „wolność bez oparcia o coś, o jakąś prawdę (czyżby o Boga?), nie jest niczym, jest niewymierzalna i do niczego nie służy”, uważa Bobkowski.

Ludzi wyposażonych w pełnię kultury i inteligencji spotyka na morzu – opuszczając z żoną Francję statkiem „Jagiełło”. Ludzi morza ceni za to, że

przy całej swej pracy mają możliwość kontemplacji, spokojnej wymiany myśli z samym sobą, myśli przewianej wiatrem, przewietrzanej, a nie ściśniętej tym tzw. intelektualizmem, który tak często sprowadza się do iskania w głowach drugih, do nieprzyjemnie wilgotnej (jak spocone ręce) młócki „zagadnień” i „problemów”.

Kultura bowiem to dla niego umiejętność samoopanowania, tworzenia sobie samemu zakazów i równowagi. Dowodem kultury jest wahanie się, chwila zastanowienia. Prawdziwa kultura to nie książki i dziesiątki artykułów w poważnych pismach, lecz – pisze Bobkowski – „ten



mój namiot samotny, opuszczany o świcie z z a u f a n i e m. Tamto może przetrwać długo (...). Natomiast ja będę się b a ł odejść o świcie... I co wtedy powiedzieć? Czy będzie można mówić naprawdę o kulturze?”

Mieszkając w Gwatemali, krytykuje panoszącą się również poza Europą ideologię komunistyczną, która pławi się w mrzonkach, na piedestale stawiając abstrakcję, a nie rzeczywistość i konkretnego człowieka. Ameryka Łacińska jest dla niego uosobieniem pozytywnej anarchii, indywidualizmu, buntu, które nie pozwalają człowiekowi zgiąć się w pół, ocalają jego postawę wyprostowaną. Jego podziw wzbudza „*no tengo ganas*” (nie mam ochoty), za pomocą którego nawet stojąc w kolejce, Latynosi wyrażają głośne „dość”, podczas gdy w Europie Środkowo-wschodniej ludzie nie mogą nawet zakląć głośno, by wypowiedzieć swoją dezaprobatę dla istniejącego stanu rzeczy: rozmnażających się w majestacie prawa kłamstw i zbrodni. Obserwując w 1954 roku rewolucję w Gwatemali, po zwycięstwie antykomunistycznego Castillo Armasa stwierdza, że „komunizm jest wytworem człowieka białego, pokurczem naszej własnej cywilizacji”. Komuniści w Ameryce Łacińskiej – podobnie jak misjonarze chrześcijańscy – są narażeni na ciągłą konfrontację z innym gatunkiem człowieka, jego brakiem dyscypliny i umiłowaniem wolności, przechodzącej często w anarchię. W jej mieszkańcach widzi natchnienie dla buntu. Niezgody na to, że wszystkie szprychy w obracającym się kole muszą zostać policzone. Tymczasem komuniści – parafrazując Flauberta – uważali, że policzyli szprychy w kole, rozwiązali wszystkie problemy społeczne. Mimo że ciągle dochodziły nowe liczby do dodania. Czy wytworzyli kulturę? Kultura spłodzona przez komunizm przypomina Bobkowskiemu „żonę jednego polskiego robotnika, która dorobiwszy się na czarnym handlu, chodziła w popielicach i kazała sobie nałożyć złotą koronę na zdrowy, przedni ząb”. Bobkowski uważa, że jeśli kultura w Europie nie jest elitarna, jest stokroć bardziej wulgarna i plebejska niż ta, którą wytworzyła Ameryka. Kultura jest dla Bobkowskiego – powtórzę – zrównoważonym posługiwaniem się wytworami cywilizacji. W tym sensie Amerykanie mogą poszczycić się wyższą kulturą niż Europejczycy. Dlatego taką pasję wzbudzają w Bobkowskim samoloty, które uważa za dzieła sztuki – pełne harmonii i piękna. Śmieje się z ludzi, którzy dręczą się lękiem przed utechniczaniem kultury. Poezję można znaleźć wszędzie, wystarczy chcieć się rozejrzeć. Zdaniem Bobkowskiego, tworzenie problemów z niczego nie jest oznaką głębi, lecz zagubienia się w labiryncie intelektu bez serca. Ci, którzy się zagubili, „kochają to, co było; nie potrafią pokochać niczego, co jest. I dlate-



go wszystko wydaje im się suche i sypkie, i rzucają się w jeszcze większą suszę i miałość. Nie chcą zrozumieć, nie chcą kochać”. Nie jest w stanie zachwycić ich jazda na złamanie karku taksówką po wspaniałym *highwayu*, widok rozpiętego jak łańcuch górski Nowego Jorku, panorama stolicy świata z Empire State Building, wyrafinowana architektura tego miasta wytworzona w czasie dwudziestolecia międzywojennego.

Pięknie pisał o Bobkowskim Józef Czapski:

To „na śmierć milczenie” o nim w Polsce jest zrozumiałe i rzeczywiście pochlebia Bobkowskiemu, bo on właśnie – ten syn Conrada – mógłby się okazać towarzyszem niezastąpionym dla niejednego młodego Polaka, marzącego o przygodzie, o życiu bez cenzury, bez „zmurszałej ideologii”, o życiu z własnego wyboru odpowiedzialnym i pełnym.

Młodego człowieka może ująć sztuka podróżowania Bobkowskiego, przejechanie chyba całej Francji na rowerze, a szczególnie jej zakamarków, kątów, do których trafiają tylko zapaleńcy. Bobkowskiemu bowiem nie Cannes, nie Nicea czy Monte Carlo zapadło najmocniej w pamięć, lecz „ta» skałka, »ten« skrawek brzegu, »tamten« stary wapiennik – miejsca na tyłach, cofnięte”, gdzie spał i jadł kawałek chleba z serem i cebulą. Ten styl podróżowania, ale i życia Bobkowskiego jest przypięczętowaniem jego modlitwy, jego relacji z Bogiem. Modląc się: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”, często zastanawiał się nad tym „dzisiaj”. Modlitwę o „dzisiaj”, a nie o „jutro” uznał za najbardziej życiową, realną, jedyną do zaakceptowania. Właśnie wtedy, gdy płynął do Gwatemali, gdzie przyszłość mogła być tylko opatrzona znakiem zapytania. Paradoksalnie jego *fiat* było też buntem wobec tego, co uznawano za bezpieczeństwo, stabilizację, spokój.

Kiedy zaatakowała go nieuleczalna choroba, jak sam pisze na kartkach ostatniego notatnika, zaczął liczyć się z możliwością śmierci – przyjął koniec w nieokreślonej, może bliższej, może dalszej, przyszłości. Patrząc wstecz na swoje życie, dziwił się, że było tak krótką chwilą. Kiedy wykonywał codzienne czynności, towarzyszyło mu uczucie oderwania. Wiedział, że powinien czymś się zająć, wrócić do normalnego życia. Wiedział również, że wróci tylko do życia „na powierzchni. Na dnie będzie już zawsze tkwiło przygotowanie...”. Tak, miał ochotę przestać wierzyć, skwitować śmierć ironią: to wielkie nic – przejście w nicość. Jednak pisze: „Niech się dzieje, co chce – wierzę”. W to, że po drugiej stronie coś się dzieje. Może są tam koty? – zastanawia się. Gdyby wraz ze śmiercią kończyło się wszystko, to po co, „po cholere męczyć się, nie



wyrządzać krzywdy (...), po cholere pytam się”. Bał się tego skradania się śmierci. Wiedział, że stoi za jego plecami. Nauczył się jednak żyć z myślą o niej, a potem nauczył się cieszyć życiem pomimo niej. „Szalona rozkosz życia, zwyczajnego istnienia, kręcenia się, pracy, najdrobniejszych głupstw. Na stole rzodkiewka. Jedzmy rzodkiewkę. I pijmy piwo. Ubóstwione piwo. Nastrój przedświąteczny”, pisał w grudniu 1960 roku sześć miesięcy przed śmiercią. Śmierć nie była, nie mogła być dla niego jak „zamknięcie papierośnicy – trzask i nic więcej”. To kolejny znak jego upartej wolności, tego, że nawet w obliczu śmierci człowiek nie jest – jak zauważa – zwierzęciem prowadzonym na rzeź; tego, że nawet kiedy ona się zakradnie, może powiedzieć – „*no tengo ganas*”. Jednak tylko wtedy, gdy ma taką szansę.

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



Ewa Rzanna
**W poszukiwaniu
doskonałego
smaku**

Piotr Kłodkowski,
Doskonały smak Orientu,

Wydawnictwo Znak,
Kraków 2006, ss. 232

Z wakacjami kojarzą się raczej lekkie lektury, jednak przewodniki turystyczne, po które latem sięgamy najczęściej, trudno do nich zaliczyć. Nie dość, że zawierają dużą, dla wielu zbyt dużą, porcję faktów historycznych wraz ze skondensowanym do granic przyswajalności zestawem informacji o sztuce, architekturze, faunie, florze, geografii i archeologii danego obszaru, to jeszcze wszystko to okraszone jest etnograficzno-kulturowym sosem przyrządzonym głównie z nakazów i zakazów, mających nie tyle umożliwić funkcjonowanie w obcym środowisku, co raczej zapobiec szczególnie dysfunkcyjnym zachowaniom z naszej strony. Jakby tego było mało, na deser serwuje się nam jeszcze filologiczną papkę, której już na pierwszy rzut oka odstraszący wygląd bezlitośnie obnaża całą przyziemność egzystencji turysty. Bogactwo obcego języka sprowadza się tu bowiem do pytań o jedzenie, spanie, pieniądze, szpital, policję i transport. Tym, którym takie dania nie w smak, a którzy przy



okazji czytelniczych wypraw chcą skosztować duchowo bardziej wyszukanych potraw, polecam *Doskonały smak Orientu*, zbiór esejów Piotra Kłodkowskiego, będący z jednej strony „przewodnikiem turystycznym dla zaawansowanych”, z drugiej natomiast osobistą relacją z podróży po krajach, które od stuleci zbyt silnie pobudzały wyobraźnię Europejczyków, by uchodzić za całkiem nieznanne – były jednak dość odległe, by weryfikacji owych wyobrażeń skutecznie się opierać. Z wydawnictwami Pascala czy Lonely Planet książkę Kłodkowskiego łączy z pozoru niewiele, nie znajdziemy tu zdjęć, map ani informacji praktycznych. Jest za to typowy dla przewodników rys pedagogiczny, chęć dostarczenia wskazówek służących lepszemu zrozumieniu obcych kultur, przede wszystkim zaś wykształceniu wrażliwości na nie, co może okazać się o tyle przydatne, że miejsca, do których autor nas zabiera, choć dalekie i egzotyczne, są coraz bardziej dostępne, nie tylko dla podróżników, ale i zwykłych turystów. Bardziej nawet niż po miejscach czy kulturach *Doskonały smak Orientu* jest przewodnikiem po ludziach, nie tylko „nich” – tubylcach, ale i „nas” – przybyszach, przelotnie, ale stale stykających się na lotniskach, bazarach i turystycznych szlakach, gdzie wraz z codziennymi troskami łatwo stracić orientację, wycucie sytuacji, a także świadomość odgrywanych ról. Próba określenia, na czym owe role polegają, kim jestem ja – biały turysta z Zachodu – i kim są oni – mieszkańcy Orientu – to głębszy wymiar książki Kłodkowskiego. O ile z odpowiedzią na to pierwsze pytanie autor radzi sobie dobrze, o tyle w drugim przypadku wnioski, jakie wysnuwa, budzą momentami zastrzeżenia. W podróży, bez należytej uwagi, nawet kierując się doskonałym smakiem, łatwo wylądować na manowcach.

Na początek pytanie zasadnicze: czym jest Orient, którego smakowe walory Kłodkowski zachwala w tytule swej książki? Odpowiedź narzuca się sama: „Orient” to nic innego jak „Wschód”, czyżby zatem wszystkim krajom położonym na wschód od nas przysługiwało miano „orientalnych”? Otóż wydaje się, że nie – wbrew lingwistycznej poprawności „Orient” i „Wschód” to nie do końca to samo. „Wschód” kojarzy się, nie tylko w Polsce, z szarością, pustką i chłodem, podczas gdy „Orient” to feeria barw, smaków i zapachów, cisza, hałas i ruch. „Wschód” to raczej Północ, w „Oriencie” natomiast wyraźnie pobrzmiwa nuta Południa. Nie inaczej u Kłodkowskiego, który nazwy „Orient” używa w odniesieniu do obszaru rozciągającego się od Tunezji, przez państwa arabskie, Iran, Pakistan, Indie, południowo-wschodnią Azję aż po Chiny. Tego ogromnego terytorium, chociażby z uwagi na włączenie doń północnej Afryki, nie należy utożsamiać z Azją, o czym autor zdaje się czasem zapominać, pi-



sząc na przykład, że „do krajów Orientu najlepiej podróżować zimą, w Europie wtedy mróz, śnieg albo deszczowa plucha, w Azji natomiast pogoda jakby wiosenna...”. Ależ na pewno nie w całych, zaliczanych do Orientu Chinach, by nie wspominać o Mongolii czy Kazachstanie, które choć niewątpliwie położone w Azji, równie niewątpliwie nie zachwycają wiosenną pogodą w zimie. Niefrasobliwość w stosowaniu nazw geograficznych można wybaczyć, bo Kłódkowski częściej definiuje Orient w kategoriach klimatu, także tego kulturowego. Pisze więc o: „orientalnym słońcu”, „orientalnym upale”, „na orientalny sposób rozciągliwym czasie” oraz umieszczanym w cudzysłowie „orientalnym barbarzyństwem”. Na podstawie tych informacji domyśliłyśmy się, że Orient to miejsce, gdzie jest ciepło, wtedy gdy u nas jest zimno, gdzie czas płynie wolniej i gdzie ludzie zachowują się czasami w sposób dla nas bulwersujący. Z dalszych rozrzuconych w tekście wskazówek wnioskujemy, że Orient, pokrywając się z grubsza ze światem muzułmańskim, daleko wykracza poza jego granice, mają wszak doń należeć, prócz czeredy państw Azji Południowo-Wschodniej także, bagatela, Indie i Chiny. Nawet jeśli przyjąć, że z uwagi na klimat tylko południowe Chiny kwalifikują się jako Orient, rodzi się pytanie, jakie kryterium, poza pogodowym, pozwala autorowi uznać ten gigantyczny obszar, niezwykle zróżnicowany pod względem geograficznym, etnicznym, religijnym i kulturowym, o ludności przewyższającej populację Europy i Ameryki razem wzięte, za jedną całość. Otóż istnieje takie kryterium, o którym Kłódkowski wspomina przy okazji wizyt w herbaciarniach w irańskim Esfahanie i chińskim Szanghaju. Choć serwowane tam napoje różnią się co najmniej tak bardzo jak ich konsumenci i kraje, w których są podawane, Kłódkowskiemu nie przeszkadza to dopatrzeć się między nimi podobieństwa znoszącego wszelkie różnice. Jak pisze, polega ono na tym, że „herbata smakuje tam zupełnie inaczej niż w Europie”. Orient zatem to nie Azja ani nie Afryka, tylko po prostu „nie-Europa”.

Ta negatywna definicja sprawia wrażenie mało precyzyjnej, można jednak spytać, czy dokładność jest tu potrzebna? Przecież Kłódkowski nie jest geografem, jeśli więc dostrzega podobieństwa między nawet, wydawałoby się, bardzo różnymi krajami, cóż w tym złego? Otóż zabieg ten wiąże się z pewnym niebezpieczeństwem, na które wskazywał Edward W. Said w swej książce o orientalizmie. Zawarł w niej krytykę idei, świadomie bądź nieświadomie powielonej przez Kłódkowskiego, która w miejsce rzeczywistych, wewnętrznie zróżnicowanych i oddzielnych przestrzeni powołuje do życia sztucznie jednolity twór zwany Orientem, dla którego jedyną racją istnienia jest bycie przeciwieństwem Euro-



py. W odróżnieniu od Saida Kłódkowski nie odnosi się zbyt krytycznie do tego problemu, stwierdza wprawdzie, że pokusa uproszczeń bywa zdradliwa, trudno mu się jednak rozstać z samym pojęciem Orientu i, co gorsza, z jego stereotypową zawartością. Ma to taki skutek, iż często, mimo najlepszych intencji autora, trudno pozbyć się odczucia, że zamiast lepszej wiedzy o „orientalnych” kulturach dostarcza nam jedynie lepszej, bo cokolwiek zrelatywizowanej, wiedzy o naszych „orientalnych” stereotypach. Potwierdzeniem tego jest sposób, w jaki w *Doskonałym smaku Orientu* potraktowany został temat „orientalnego barbarzyństwa”. I tak, w eseju *Barbarzyńskie kulinaria* Kłódkowski porównuje swoje zakłopotanie wobec południowo-chińskiego zwyczaju spożywania psów ze wstrętem, jaki w krajach muzułmańskich wzbudza zachodnie upodobanie do wieprzowiny. To, że w oczach Pakistańczyków sam staje się „barbarzyńcą”, nie skłania go jednak do zrewidowania swych odczuć wobec ludzi jedzących psie mięso, w towarzystwie których, jak przyznaje, nadal czuje się nieswojo, ani tym bardziej do zakwestionowania sensowności podziału na barbarzyńców i cywilizowanych. Zamiast tego proponuje rodzaj kulturowego relatywizmu sprowadzający się do twierdzenia, że właściwie każdy jest pod jakimś względem barbarzyńcą dla przedstawicieli innych kultur i niewiele można na to poradzić. Nie inaczej postępuje ze stereotypem „orientalnego despotyzmu”, który pojawia się przy okazji podróży do Singapuru. I tu Kłódkowski próbuje nie tyle zmierzyć się z problemem odmienności kultur politycznych, ile unieważnić go, znów relatywizując, tym razem pojęcie nowoczesności. Odnośnie do niehumanitarnego traktowania osób przyłapanych na posiadaniu narkotyków pisze: „*Death for drugs in Singapore*. (...) Nie pomagają więc interwencje obcych ambasad czy zaprzyjaźnionych zagranicznych polityków, próbujących ratować życie swoich obywateli, którzy ciągle są przekonani, że nowoczesny świat musi przyjąć zasady powstałe w Europie czy Ameryce”. Otóż źródłem niezrozumienia bynajmniej nie jest tu różny co do pochodzenia i aspiracji „despotyczno-orientalny” model nowoczesności, którego rzekomo substancjalną odmiennością ludzie z Zachodu powinni zaakceptować w imię szacunku dla inności. Przykład Singapuru jest o tyle znamienny, że zasady rządzące tym państwem są akurat całkowicie europejskie, dokładniej: anglosaskie w rodowodzie. Czystość, higiena, uczciwość oraz bezwzględna walka z nałogami jako niepodważalne wartości zostały tam świadomie wprowadzone po to, by uczynić z Singapuru kraj „zachodni”, by zwalczyć „orientalny” bałagan, nepotyzm i rozwiązłość. Tak więc drakońskie prawa egzekwowane przez singapurskie władze nie są przejawem „innej”



nowoczesności, tylko naszej własnej; w tym odbiciu powinniśmy dostrzec siebie, nie obcych.

Doszukiwanie się „Orientu” w całkiem „nieorientalnych” zdarzeniach i reakcjach prowadzi czasem i na dalsze manowce, których można by uniknąć, uruchamiając po prostu wyobraźnię. Niech za przykład posłuży osławiona „utrata twarzy”, do której mieszkańcy Orientu mają rzekomo przywiązywać nieproporcjonalnie duże znaczenie. Swoje rozważania w tej kwestii Kłódkowski snuje przy okazji opowieści o w ostatniej chwili powstrzymanej profanacji meczetu w Malesji, jakiej mieli się dopuścić niczego nie przeczuwający biali turyści. Podsumowując ten incydent, autor konstatuje: „Publiczna zniewaga, nawet uczyniona zupełnie nieświadomie, jest bowiem w wielu krajach Wschodu czymś, co pamięta się długo – bardzo, bardzo długo”. Od razu rodzi się pytanie, czy my, mieszkańcy krajów Zachodu, o publicznych zniewagach, nawet uczynionych zupełnie nieświadomie, zapominamy szybko? Wydaje się, że nie, a jakiegokolwiek wątpliwości w tej sprawie mogą wynikać jedynie stąd, że jak na razie muzułmanie z Malesji nie przyjeżdżają do nas jako turyści i nie próbują załatwiać potrzeb fizjologicznych w przedśionkach naszych kościołów. Problem twierdzeń, które choć mają zwalczać przesady, same na przesadach się opierają, pojawia się u Kłódkowskiego nawet wtedy, gdy chodzi o stereotypy pozytywne, przywoływane po to, by skrytykować pewne aspekty kultury zachodniej. I tak, nerwowo wypatrującego spóźnionego pociągu białego turystę w Indiach przywraca do równowagi niewzruszony, „orientalny” spokój hinduskiego stoika, który pyta: „czy twój gniew przyśpieszy przyjazd pociągu?”. Cóż, na pierwszy rzut oka w zapytaniu tym można dopatrzeć się pewnej głębszej mądrości, po zastanowieniu jednak zaczyna ona budzić wątpliwość. Bo czy rzeczywiście pasażerowie oczekujący na opóźnione pociągi, szczególnie gdy zaczną żądać od kolei odszkodowań za stracony czas, nie będą mieli żadnego wpływu na ich punktualność? Ostatecznie pociąg to nie monsun ani upał, jego kursowanie zależy od woli ludzi, a wmawianie im, że tak nie jest, jest co najwyżej elementem socjotechniki, nie zaś przejawem odwiecznej mądrości. Sama zresztą niezmiennność świata Orientu, która w tej mądrości miałaby się wyrażać, wydaje się złudzeniem, trudno bowiem nie zauważyć, że ów niezmienny Orient na przestrzeni ostatniego stulecia był areną przemian, które dorównywały radykalizmowi tego, co w tym samym czasie działo się na niespokojnym, pochłoniętym nieustającą pogonią za nowościami Zachodzie, lub nawet go przewyższały. Co ciekawe, to owi cierpliwie czekający na spóźnione pociągi ludzie byli inicjatorami tych zmian.



Wszystko to nie przekreśla faktu, że Kłódkowski jak najbardziej szczerze próbuje przełamać uprzedzenia i przybliżyć nam ludzi Orientu, jednak, co zastanawiające, czasem sprawia wrażenie, jakby samemu brakowało mu wiary w powodzenie tego przedsięwzięcia. Ta ambiwalencja jest obecna w eseju *Paszport* opowiadającym o przykrej przygodzie hinduskich podróżnych na lotnisku w Rzymie. Zaskoczenie, z jakim Kłódkowski przyjmuje okoliczność, że Hindusi muszą oczekiwać na samolot w poczekalni, podczas gdy Europejczykom pozwala się na spacer po mieście, dobrze świadczy o jego zmyśle moralnym, ale wydaje się cokolwiek naiwne u Polaka, który jeszcze całkiem niedawno spotykał się z gorszym traktowaniem w jakiegokolwiek podróży. Zresztą taka „dyskryminacja” nadal nas dotyczy na lotniskach amerykańskich, gdzie trafiamy do jednej kolejki z przedstawicielami „orientalnych” narodów, choć trzeba przyznać, że z uwagi na kolor skóry nasza obecność tam budzi wśród niektórych z nich lekkie zdziwienie. „To się chyba nigdy nie zmieni” – ów incydent w Rzymie skłania Kłódkowskiego do wyrażenia opinii tchnących istic „orientalnym” fatalizmem; bariery były, są i będą, póki zaś istnieją, oddzielają ludzi skuteczniej niż dystans między ich ojczyznami. Mimo iż w dalszej części książki pojawia się twierdzenie, że pamięć o doznanych samemu upokorzeniach może jednak zbliżać do mieszkańców Orientu, nie prowadzi ono do dość oczywistego wniosku, że zarówno ich obecne przykrości, jak i nasze przywileje wynikają ze zbiegu historycznych okoliczności i jako takie podlegają zmianom, miejmy nadzieję, że na lepsze.

Zdecydowanie najpiękniejsze fragmenty książki opowiadają o estetycznych aspektach spotkań z Orientem. Zachwycają u Kłódkowskiego opisy pustyni, wspomnianego już orientalnego upału, a także zaobserwowane drobne szczegóły ubioru, otoczenia czy zachowania prowokujące do fascynujących przemyśleń. W tym narastającym z eseju na esej skupieniu na wrażeniach zmysłowych tkwi siła, ale i pewna bezradność, sugerująca, iż autor próbuje szukać drogi do obcej kultury poprzez zmysły, czyli to, co najbardziej bezpośrednie, najmniej zaś przetworzone przez myśl i słowo, to znaczy przez własną kulturę. W tym sensie dotyk, węch, wzrok czy słuch lepiej niż wiedza pozwalają poznać i delektować się najdoskonalszymi ze smaków Orientu.

EWA RZANNA, ur. 1974, doktor socjologii, absolwentka Szkoły Nauk Społecznych w Warszawie.



Damian Leszczyński

Wokół teorii państwa

Paweł Kaczorowski,
*Państwo w czasach demokracji,*Instytut Studiów Politycznych PAN,
Warszawa 2005, ss. 418

W dyskusjach dotyczących zagadnień politycznych termin „państwo” jest jednym z najczęściej używanych, obok takich słów jak „władza”, „wolność”, „demokracja” czy „prawo”. Mówi się z jednej strony o „państwie minimum”, o konieczności ograniczenia roli państwa, o nieingerencji państwa w życie prywatne, o zakresie władzy państwa, z drugiej zaś, o konieczności zapewnienia przez państwo tej czy innej rzeczy, o finansowaniu przez państwo pewnych przedsięwzięć, o potrzebie naprawy i umocnienia państwa. Państwo pojawia się raz jako coś ponadindywidualnego pozostającego w złożonych relacjach z obywatelami i równocześnie wiążącego ich ze sobą wzajemnie, innym zaś razem jako samodzielny byt, gracz na arenie międzynarodowej. Biorąc pod uwagę ten ostatni, globalny poziom, mówi się często o państwach „bandyckich”, o niezbędnej interwencji państw demokratycznych, ale także wskazuje się na rzekomy kres państw narodowych, twierdząc, iż ich kompetencje przejmą wkrótce organizacje ponadpaństwowe.

Ta wieloznaczność terminu „państwo” i różnorodność kontekstów, w jakich się go stosuje (a zauważmy, że dotyczy to również wielu innych terminów z zakresu polityki), z pewnością nie wpływają na jasność dyskusji. Oczywiście na poziomie zdroworozsądkowym ogólne pojęcie państwa jest w miarę czytelne, jednak jeśli chcemy przenieść nasze analizy na poziom bardziej szczegółowy i specjalistyczny, okazuje się, iż w tym wypadku konieczne będzie przede wszystkim zrozumienie, czym jest państwo, a więc, jak mówią filozofowie, zrozumienie jego „istoty”. O tym, że można tego dokonać, i to na różne, czasem bardzo oryginalne sposoby, przekonuje książka Pawła Kaczorowskiego *Państwo w czasach demokracji*. Nie jest to praca poświęcona wprost analizie samego zjawiska państwa, lecz raczej próba ukazania „ontologii bytu państwowego” na podstawie prac dwóch przedstawicieli weimarskiej szkoły teorii państwa i prawa – Rudolfa Smenda i Carla Schmitta. Myśliciele ci nie cieszyli się dotąd w Polsce specjalnym zainteresowaniem i dopiero w ostat-



nich latach, po części z uwagi na pewną „modę na Schmitta”, jaka zapanaowała na Zachodzie, zaczęto zwracać uwagę na jego dokonania teoretyczne, a nie tylko na to, że przez pewien czas był gorącym zwolennikiem Hitlera.

Na pierwszy rzut oka prezentowane przez Smenda i Schmitta podejście do kwestii państwa, prawa, konstytucji i, ogólnie rzecz biorąc, polityki może wydawać się dziwne. Smend pisze o duchowej naturze państwa, o pewnych irracjonalnych elementach stanowiących o jakości państwa i o tym, jak odczuwają je obywatele, Schmitt zwraca zaś uwagę na zjawisko wrogości jako jedną z podstawowych relacji między podmiotami oraz fenomen zła. Z perspektywy dominującego dziś pozytywistycznego i niejako technicznego podejścia do zagadnień polityki tego typu rozważania mogą wydawać się nie do przyjęcia jako nienaukowe. Współczesne nauki społeczne, w dużej mierze ze względu na swoisty kompleks racjonalnego zapóźnienia w stosunku do nauk ścisłych, wypracowały sobie pewien *quasi-ścisły* sposób działania polegający na wprowadzaniu abstrakcyjnych modeli, stosowaniu idealizacji, a następnie nakładaniu tego schematycznego obrazu na rzeczywistość. Niewątpliwie pod pewnym względem tego typu „techniczna” nauka o rzeczywistości politycznej może wydawać się atrakcyjna, stara się bowiem podać pewien „schemat” życia politycznego, jednakże powstaje pytanie o adekwatność jej analiz i związek tworzonych modeli z rzeczywistością. O ile bowiem w naukach ścisłych zastosowanie idealizacji i porzucenie jakościowego paradygmatu arystotelesowskiego na rzecz matematycznego przyrodoznawstwa okazało się nadzwyczaj skuteczne, o tyle wciąż trudno jednoznacznie odpowiedzieć, czy tego typu metody sprawdzają się w naukach społecznych (czy, ogólnie rzecz biorąc, humanistycznych). Widać to choćby na przykładzie ekonomii, która mimo zastosowania matematycznych metod nie stała się nauką umożliwiającą bardziej precyzyjne przewidywanie czy bardziej precyzyjny opis rynku niż ten, który w języku potocznym prezentował choćby Adam Smith (na co zwracał uwagę Milton Friedman), widać to również na przykładzie porażki paradygmatu strukturalistycznego w antropologii czy psychologii. Także jeśli chodzi o nauki polityczne, uściślenie ich dyskursu nie przyniosło większych efektów w tym, co zwykle uważa się za cel nauk humanistycznych – a mianowicie w zrozumieniu badanych przedmiotów. Oczywiście, nie chodzi o to, aby w obliczu niepowodzeń metod pozytywnych, *quasi-ścisłych*, stawać automatycznie na pozycji anarchizmu metodologicznego wraz z jego hasłem *anything goes*, a jedynie o to, aby dostrzec ograniczenia analiz prowadzonych w tym duchu.



Tego typu postulat rezygnacji z tak rozpowszechnionego „pozytywnego” i „technicznego” podejścia do zagadnienia państwa proponują mimo dzielących ich różnic zarówno Smend, jak i Schmitt. Dystansując się od istniejących, pozytywistycznych analiz państwa prowadzonych zwykle z pozycji liberalnych, obaj autorzy prowadzą równocześnie swoje analizy zarówno poza typową filozofią polityczną (również uwikłaną w abstrahowanie i odległą od empirii), jak i politologią jako nauką szczegółową zajmującą się „określonymi sferami polityki” i unikającą nastawienia aksjologicznego, które – wedle tego, co pisze Kaczorowski – jest czymś specyficznym dla teorii państwa. Co najważniejsze jednak, owo odejście od pozytywistycznego paradygmatu pozwala im – co z pewnego punktu widzenia może wydawać się paradoksalne – dotrzeć do konkretnego, co w takiej dziedzinie jak polityka wydaje się chyba najistotniejsze.

Brak tu miejsca na omawianie wszystkich interesujących zagadnień poruszanych przez Smenda i Smitha, które w swojej pracy rekonstruuje Kaczorowski. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę na pewne wątki, wspólne obu autorom, które z dzisiejszego punktu widzenia stają się zadziwiające aktualne. U obu myślicieli istotną rolę odgrywa krytyka liberalizmu w różnych postaciach. Opisujący przez nich liberalizm jako pewną wizję państwa wydaje się grzeszyć tym wszystkim, czym grzeszą rozmaite modernistyczne koncepcje dotyczące świata polityki: interesuje się tylko zagadnieniami technicznymi, samą formą, pomijając treść. Teoretyczny postulat czysto mechanicznego podejścia do kwestii państwa, rządzenia czy władzy byłby uzasadniony o tyle, o ile dałoby się w praktyce w jakiś sposób „spacyfikować” czy też wziąć w nawias, jako coś nieistotnego, treści, a więc to, co w istotny sposób wpływa na formę. Gdyby rzeczywiście udało się np. pokonać nierówności i uczynić ludzi istotami w pełni racjonalnymi („w miarę rozsądnymi” – jak pisał Mill), tak aby bez zakłóceń i poprawnie korzystali z zasady wolności, wówczas liberalne techniczne postulaty regulujące życie jednostek mogłyby uchodzić za coś w rodzaju „teorii państwa”. Jednak dopóki rzeczywistość dzieli od teorii wyraźna przepaść (teoria jest tylko tym, co postulowane, nie zaś tym, co dane), dopóty program liberalizmu jest tylko kolejną utopią. Utopią, która – podobnie jak utopia komunistyczna czy socjalistyczna – zakłada plastyczność natury ludzkiej, społeczeństwa i możliwość nadawania im określonego kształtu za pomocą techniki bądź ekonomii. Tego typu redukcjonistyczne projekty nie są oparte na obserwacji i diagnozowaniu rzeczywistych sił działających w społeczeństwie, lecz stanowią z jednej strony projekcję naiwnych marzeń o tym, jak być



powinno, z drugiej zaś – wyraz optymistycznej wiary w skuteczność inżynierii społecznej. Wiary, którą ortodoksyjni liberalowie dzielą z Marksem. W epoce sekularyzacji scjentystycznie nastawieni ideolodzy znajdują sobie nowy przedmiot kultu i w rezultacie „magiczna religijność przechodzi w równie magiczny technicyzm. Wiek XX jawi się zatem już u swych początków jako epoka nie tylko techniki, ale także religijnej wiary w technikę” (s. 334).

Jak pokazuje Smend, podstawowy błąd liberalnej koncepcji państwa polega na tym, że odwraca ona normalną relację między tym, co abstrakcyjne (teoretyczne), a tym, co konkretne (praktyczne), i pragnie za pomocą ogólnych, abstrakcyjnych i ahistorycznych reguł uporządkować konkretną, historycznie zapośredniczoną rzeczywistość. Tymczasem owe ogólne i powszechne, jak się twierdzi, prawa i reguły mogą faktycznie zaistnieć dopiero wówczas, kiedy zostaną zrealizowane i uprawomocnione w ramach określonej zbiorowości czy też wspólnoty: to ona jest ich gwarantem, a nie na odwrót. Widać to choćby na przykładzie praw człowieka: „aby być obowiązującymi, muszą być chronione przez wspólnotę. Znaczenie prawom jednostki nadaje indywidualna całość polityczna, zbiorowa, dziejowa; to jej konkretna decyzja ustanawia je jako obowiązujące, pozytywne” (s. 190).

Z punktu widzenia omawianych przez Kaczorowskiego autorów liberalizm jest wadliwy nie tylko jako teoria: jego negatywne skutki w całej pełni widoczne są dopiero w momencie jego praktycznej realizacji. Zdaniem Smenda, państwo liberalne (a więc dążące do realizacji pewnych abstrakcyjnych postulatów) rozbudowuje sferę technicznych narzędzi regulacji, przez co staje się coraz bardziej „obce człowiekowi jako istocie moralnej i duchowej” (s. 204). Zauważmy, że ów proces centralizacji zachodzący w liberalnej demokracji i niebezpieczne zbliżanie się jej do modelu państwa socjalistycznego możemy dostrzec również dziś. W pogoni za abstrakcyjną i powszechną równością oraz równie abstrakcyjną wolnością państwa prezentujące się jako „liberalne” tworzą coraz to nowe ośrodki kontrolne. Wszystko to oparte jest na technokratycznej wierze w możliwość – i konieczność – zapanowania nad wszelkimi możliwymi przejawami prywatnej, indywidualnej aktywności w celu zwalczania rzekomych zagrożeń, takich jak nierówność, dyskryminacja *etc.* Widać to doskonale na przykładzie wielu państw europejskich, gdzie w imię realizacji abstrakcyjnych ideałów wolności i równości państwo „liberalne” stopniowo ogranicza wolność rzeczywistą, tworząc nowe nierówności. Można tu odwołać się choćby do prowadzonych w ostat-



nich latach intensywnych „akcji afirmatywnych” skierowanych ku tzw. mniejszościom seksualnym, które od jakiegoś czasu stały w centrum zainteresowania unijnych urzędników. Wbrew pozorom nie chodzi tu o wolność jednostek, lecz o to, aby za pomocą narzuconej idei „tolerancji dla inności” rozbić tradycyjne więzi spajające wspólnotę. Gdyby spojrzeć na to przez pryzmat głoszonej przez Smenda teorii integracji, dostrzegliśmy, iż owa pozorna „integracja” mniejszości ze względu na swój zaplanowany i biurokratyczny charakter (prawdziwa integracja dokonuje się bowiem, zdaniem Smenda, samorzutnie, dzięki temu, co Hegel nazwał „chytrością rozumu”), prowadzi w efekcie najpierw do przeciwstawienia państwa obywatelom (którzy nie rozumieją bądź nie akceptują urzędniczych decyzji), a następnie do jego rozkładu.

Z tak rozumianą koncepcją liberalizmu wiąże się mit o jego neutralności. Ów neutralny charakter państwa liberalnego zazwyczaj przeciwstawiany jest państwu wyznaniowemu rządzonemu przez ideologię, państwu, które pewne idee stawia ponad innymi i wyraźnie opowiada się po stronie określonego systemu wartości. Na tym tle państwo liberalne ukazwane jest jako jedynie formalna struktura pozbawiona jakiegokolwiek ideologicznej treści i służąca, niczym narzędzie, wszystkim obywatelom w taki sam sposób, o ile oczywiście respektują oni podstawowy wymóg liberalizmu, a więc zasadę wolności. Tymczasem, jak pokazuje Kaczorowski na przykładzie Schmitta, owo założenie o neutralności jest fikcją, gdyż państwa, „podające się” za liberalne i neutralne, w praktyce temu przeczą.

W życiu społecznym rozważanym w całości – pisze Schmitt – neutralność nie istnieje. Nie istnieje, po pierwsze, w tym sensie, że nie istnieje istotny społecznie stan wspólny, powszechny, który byłby dany, naturalny, jednakowy, na równi określający wszystkie grupy. Po drugie, neutralność nie istnieje jako stan społeczny, który byłby pozapolityczny, czyli poza dobrem i złem; nie ma też stanu neutralnego w sensie ogółu warunków, w których istnieją pewne wspólne, przez wszystkie grupy uznawane dobra pozapolityczne, elementarne (s. 298).

Problem ten można nawet postawić ostrzej, jeśli weźmiemy pod uwagę swoistą eschatologię liberalizmu, który – podobnie jak zwalczane przezeń nurty socjalistyczne – pragnie urzeczywistnić „ziemski raj” za pomocą przekształceń w sferze ekonomii i techniki. Wspomniana już wiara w plastyczność natury ludzkiej i skuteczność narzędzi jej formowania ma szczególny charakter, w związku z czym bez zbytej przesady można powiedzieć, że państwo liberalne „jest właściwie państwem wyznaniowym, tylko opartym ostatecznie na wierze humanistycznej, wierze w naturalną



dobroć człowieka, ludzkość i postęp. A jeśli fakty jej przeczą? Wówczas państwu liberalnemu pozostaje albo być nieskutecznym, wydać się na pastwę »innowierców«, albo mieć fałszywą świadomość” (s. 315). Zresztą owej „neutralności światopoglądowej” cechującej rzekomo państwo liberalne można postawić dalece prostszy zarzut: sama idea „państwa neutralnego światopoglądowo” nie jest neutralna światopoglądowo.

Innym mitem rozpowszechnionym we współczesnych naukach politycznych, na który wskazują zarówno Schmitt, jak i Smend, jest teza, w myśl której demokracja to jedyny typ ustroju, który można uznać za „dobry” w szerokim rozumieniu tego słowa. Twierdzenie, iż dobre państwo to z konieczności państwo demokratyczne, traktowane jest dziś na zasadzie pewnika, a dyskusja z nim skazuje tego, kto ma wątpliwości, na miano zwolennika tyranii i totalitaryzmu. Jednak wystarczy odwołać się do historii, aby dostrzec, że takie wartości jak np. wolność poglądów, wolność gospodarcza, poczucie więzi wspólnotowej i zakorzenienia mogą być realizowane niezależnie od tego, czy suwerenem jest monarcha czy *demos*.

Dobre państwo – pisze Kaczorowski, komentując poglądy Smenda – nie jest uwarunkowane przez konkretne zasady ideowe ani ustrojowe. Nie musi ono być koniecznie ani liberalne, ani demokratyczne, ani pluralistyczne, ani neutralne; może mieć rozmaite oblicza polityczne i ustrojowe, ale pod jednym warunkiem: miarodajna większość obywateli musi postrzegać określone nimi państwo jako „swoje”, co nie oznacza, że wszystko jest w nim urządzone tak, jak oni chcą, ale co oznacza jednak, że chcą tego porządku, który w nim panuje (s. 75).

Natomiast Schmitt, pisząc o demokracji, wskazuje na rozdźwięk między ideą a praktyczną realizacją. Liberalna demokracja odwołuje się między innymi do idei naturalnej równości ludzi, ta jednak, jak pokazuje Schmitt, jest jedynie abstrakcyjnym postulatem i nie ma charakteru politycznego, nie uwzględnia bowiem rzeczywistych różnic i hierarchii istniejących między ludźmi. W tym kontekście widoczny staje się kolejny mit obecny zarówno w naukach politycznych, jak i w polityce samej: mit egalitaryzmu i polityki opartej na założeniu równości wszystkich obywateli. Otóż – jak pokazuje autor *Teologii politycznej* – tego typu postulat nie jest niczym więcej jak ideą, być może piękną, jednak w żadnej mierze niedającą się zrealizować w praktyce, również w ramach demokracji. Dzieje się tak dlatego, iż idea ta z góry wyklucza wszelką polityczność, wszelkie stosunki władzy. W państwie ktoś musi rządzić i ktoś musi być rządzony. Pewne grupy zostają w naturalny sposób uprzywilejowane (w wyniku demokratycznych procedur takich jak wybory) i w stosunku do pozostałych są one, jeśli można tak powiedzieć, „równiejsze”.



Równość – pisze Schmitt – która nie ma żadnej innej treści niż tylko równość wszelkich ludzi jako takich, jest równością niepolityczną, gdyż brakuje jej korelatu możliwej nierówności. Każda równość ma znaczenie i sens poprzez stosunek do swego korelatu – możliwej nierówności. Jest tym bardziej intensywna, im większa jest nierówność wobec tych, którzy nie należą do równych. Równość bez możliwości istnienia wobec niej nierówności, równość sama z siebie istniejąca jest bezwartościowa i obojętna (s. 358).

Tak więc, konkluduje Kaczorowski:

równość, na której opiera się demokracja, może być tylko równością w ramach określonej grupy, wyróżnionej spośród innych, grupy homogenicznej, grupy obywateli mających prawa polityczne. Ale nie realnej grupy, która powstałaby inaczej niż przez łączenie, łączenie będące jednocześnie zawsze jakimś wykluczeniem (s. 358).

Jak wspomniałem, omówione wyżej zagadnienia to jedynie niektóre z kwestii poruszanych w książce Kaczorowskiego. W sytuacji, w której liberalna demokracja nie jest już postrzegana jako nieuchronny i konieczny kres historii – co wieścił na początku lat 90. XX stulecia Fukuyama – lecz raczej jako pewien problem, analizy Schmitta i Smenda wydają się interesujące, pozwalają bowiem spojrzeć na polityczny świat, w którym żyjemy, niejako z zewnątrz, oczyma nie apologetów, lecz krytyków. A co najważniejsze – i na co zwraca uwagę Kaczorowski – wypracowane przez przedstawicieli weimarskiej teorii państwa narzędzia analityczne z powodzeniem mogą służyć do analizy naszej lokalnej, polskiej rzeczywistości politycznej. Spór między liberalną (w dzisiejszym znaczeniu, mającym wiele wspólnego z politycznymi ideami lewicy) a konserwatywną wizją państwa – niekoniecznie będący sporem między „Polską liberalną” a „Polską solidarną” – prawdopodobnie będzie się nasilał, co widać choćby na przykładzie czerwcowych dyskusji wokół „parad równości”. Warto się temu uważnie przyglądać, zwłaszcza że – biorąc pod uwagę wyraźne poparcie udzielone jednej ze stron przez „postępowe” koła UE – może dojść do sytuacji, w której próba realizacji idei abstrakcyjnej wolności i równości za pomocą środków administracyjnych może stać się poważnym zagrożeniem dla naszej państwowości.

DAMIAN LESZCZYŃSKI, ur. 1972, dr filozofii, tłumacz. Stypendysta Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. Publikował w „Odrze”, „Edukacji Filozoficznej”, „Życiu”. Mieszka we Wrocławiu.



Alicja Baluch

Niedojrzałość dla wszystkich?

Francesco M. Cataluccio,
*Niedojrzałość.**Choroba naszych czasów,*
tłum. S. Kasprzyśiak,Wydawnictwo Znak,
Kraków 2006, ss. 292

Francesco M. Cataluccio – włoski sławista, który studiował na uniwersytetach we Florencji i w Warszawie – uporządkował w swojej książce wzorce kulturowe Europy XX wieku pod kątem przejawiania się niedojrzałości. Niedojrzałość tę objawia w sposób obrazowy syndrom Piotrusia Pana. Tezę książki o chorobie naszych czasów autor wspiera licznymi przykładami z literatury, sztuk plastycznych i filmu od Kafki, Miłosza, Kundery, Nabokowa, przez Salingera, Goldinga i Grassa po Balthusa, pokemony i Felliniego... Sięga też po arcydzieła literatury dziecięcej – *Małego Księcia*, *Mary Poppins*, *Chłopców z Placu Broni*... Jego uogólniony wniosek interpretacyjny brzmi: „Nie ma już dorosłych (...) zniknęli. Wszędzie widać tylko dzieci i ludzi starszych”.

Młodość – jak pisze Cataluccio – przestała być cechą biologiczną, ujętą w ramy czasowe. Stała się wyznacznikiem kultury. Ludzie młodzi bowiem przyjmują pewien styl bycia, obcowania ze światem i kultywują go w nieskończoność. Na zewnątrz wyraża się to przez młodzieńcze stroje i fryzury, a także język, swoistą nowomowę; „od wewnątrz” postawę tę charakteryzuje totalna niechęć do podjęcia odpowiedzialności, sprzeciw wobec dorastania. Obraz „wiecznego chłopca” – *puer aeternus* – dotyczy bardziej mężczyzn, którzy nie chcą słyszeć o doświadczeniu, *senex*. Kiedyś Cyzero w rozprawie *O starości* dowodził, że najwyższy szacunek należy się *senatores*, czyli tym, którzy potrafią zbierać owoce dojrzałości, umieją dążyć do równowagi.

Antyczny wzorzec – *puer senex* – przypomina Cataluccio, objawił się też w postaci zwanej *paidogeron*. Można ją oglądać na obrazie Albrechta Dürera, gdzie wizerunek „chłopca z brodą” kryje w sobie młodzieńczą witalność i starczą przezorność. Współczesny wzorzec – wiecznego chłopca – wzmacniają romantyczne idee i secesyjne obrazy wiosny i młodości. Utwierdza go także psychoanaliza Freuda, która przekonuje o tym, że właśnie dzieciństwo jest początkiem ludzkiego dramatu, bo decydu-



jące o losie człowieka są wyniesione z niego wczesne urazy i kompleksy. Również Carl Gustaw Jung wzbogaca studia nad niedojrzałością, tworząc mit boskiego dziecka, który prześledził w mitologii i losach swoich pacjentów. Z tych doświadczeń psychoanalizy i medycyny wynika, że „wieczny chłopiec” nie potrafi dostosować życia do swoich pragnień. Rozbudowany kompleks matki zatrzymuje takiego niedojrzałego chłopca w psychologii wieku dojrzewania, w obszarze, który pcha go albo do homoseksualizmu, albo donzuanizmu (bo kobiety matki nie można ani zdobyć, ani odzyskać). *Puer aeternus* bowiem to narcyz, który nie umie dostosować się do wspólnoty.

Dzisiejsza niedojrzałość jest więc chorobą mężczyzn. Kobiety bardziej ciekawe świata są odpowiedzialne i dorosłe – jak Wendy. Już w historii pokazały swoją siłę i moc: Ewa, Judyta, Salome, Pandora, a przede wszystkim Matka Boża, która w Kanie Galilejskiej podjęła decyzję... Współcześni mężczyźni utracili pewność siebie, dlatego niewiele jest prawdziwych mężów, ojców i kochanków. Tymczasem nie tylko kobieta potrzebuje mężczyzny. Najpierw córka potrzebuje ojca, bo to on jest tym pierwszym królewiczem, który zabiega o jej względy. On ją adoruje i umacnia w przekonaniu, że jest tego warta. Dla syna z kolei ojciec jest tym, który ułatwia mu budować plany społeczne sięgające dalej niż osobiste potrzeby (nieważne, czy te wizje są słuszne, odwaga ich tworzenia jest społeczeństwu bardzo potrzebna). Matka tylko rodzi i karmi, a także otula i pociesza, a więc wspiera swoje dzieci. W tej roli sprawdza się znakomicie, nawet wtedy, gdy dzieci te są dorosłe i tylko od czasu do czasu potrzebują matki pomocy. Ale z tego układu ról widać, że rodzice tworzą układ komplementarny i że są nie do zastąpienia (o roli społecznej decyduje zatem płeć). Z charakterystyki tej wynika też inny wniosek: kobieta pozbawiona swojej przyrodzonej funkcji – macierzyńskiej – odsłoni szybko swoją głęboką naturę agresywnej samicy, zmysłowej i zachłannej.

Cataluccio w *Nedojrzałości...* przypomina, że Andrzej Wajda w sztuce Stanisława Ignacego Witkiewicza *Oni* w roli najeźdźców, Mongołów bolszewików, obsadził właśnie kobiety. Prawdziwy babijarchat – uważa Cataluccio – dopiero nadejdzie. I wtedy, być może, kobiety okażą się okrutniejsze od mężczyzn, zwłaszcza tych, którzy nie chcą dorosnąć.

Obraz Piotrusia Pana to postać emblematyczna dla XX wieku. Oprócz cechy nieodpowiedzialności w obrazie tym mieści się jeszcze lęk przed odrzuceniem, samotnością i wspomniany wcześniej narcyzm. Rozluźniony związek ojca z synem, widoczny w dziełach Kafki, Schulza i te-



atrze Kantora, prowadzi w stronę infantyilizmu, którego różnorodne wersje tworzą opowieści o bezmyślnych manekinach ze *Sklepów cynamonowych*, o chłopcach pędzących do ataku na Placu Broni lub tam gdzie pod nalotem cywilizacji działa prawo dżungli *Władcy much*. U dziewczyn infantyilizm wyraża się w formie nimfomanii, którą dotknięta jest Lolita, w chorobach anoreksji i bulimii, typowych zaburzeniach psychicznych naszych czasów.

W literaturze symptomem niedojrzałości jest umiejętność czy chęć latania. Zachowanie to znaczy oderwanie się od ziemi, od ciężaru dorosłej egzystencji. Przykłady takich latających postaci z baśni i mitów to, oprócz Piotrusia Pana, Nils Holgersson z *Cudownej podróży*, Mały Książę, Mary Poppins a także mityczny Ikar – nieposłuszny i zbuntowany... Podobni do nich, a więc niedojrzali bohaterowie w literaturze dla nastolatków i dorosłych to Holden buszujący w zbożu, który miał „paskudne dzieciństwo” i za nic nie umiał się wtopić w świat dorosłych, a także bohater *Blaszanego bębna* Güntera Grassa, który odczuwał obrzydzenie do świata i postanowił nie rosnąć. Przywołane teksty należą do arcydzieł literatury; widoczne są w nich takie elementy jak dziecięca ekspresja, wyobraźnia, emocje i uczucia, a także język, wyrażający poziom mentalny. A wszystko to ulokowane na podłożu niedojrzałości, co w dziecięcym porządku tłumaczy się w sposób naturalny. Jeśli dotyka osobników dorosłych, zyskuje znamię choroby. Cataluccio podsumowuje swoje wywody stwierdzeniem, że faszyzm i nazizm to także tryumf niedojrzałości.

Książka *Niedojrzałość...* jest jedną z niewielu posiadających klucz do obrazów głębokich, a więc tych nieświadomych, których sensy i znaczenia można odkryć w interpretacji posiłkującej się psychologią głębi. Cataluccio w tym działaniu okazał się mistrzem. Warto podążać torem jego rozważań i literackich przykładów. Na koniec trzeba zwrócić uwagę na to, iż Cataluccio udowodnił, że literatura dziecięca potrafi tłumaczyć zjawiska szeroko pojętej kultury. Nie są więc utwory dla dzieci i młodzieży tylko przysłowiowym „kopciuszkim” – znają formułę zaklęcia, która otwiera Sezam.

ALICJA BALUCH, prof. dr hab., kierownik Katedry Literatury dla Dzieci i Młodzieży w Akademii Pedagogicznej w Krakowie. Publikuje prace naukowe z dziedziny poezji, teorii literatury i literatury dziecięcej. Píše także utwory literackie – wiersze i prozę.

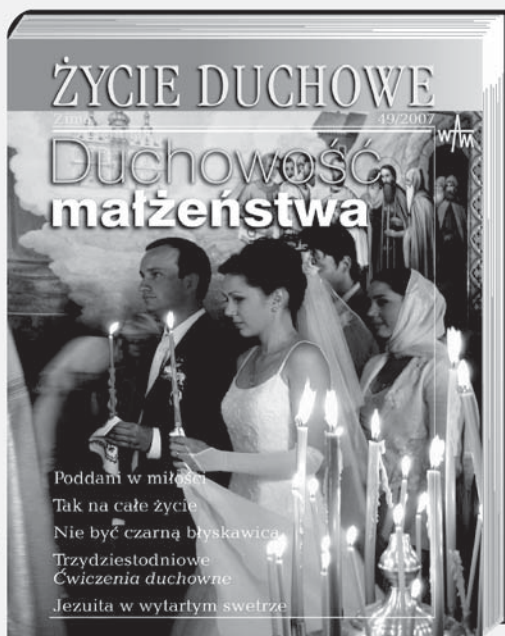
Zaprenumeruj ŻYCIE DUCHOWE

KWARTALNIK

www.wydawnictwowam.pl/zd

W numerze m. in.:

- ♦ TOMASZ KOT SJ
Poddani w miłości
- ♦ Ks. JÓZEF NAUMOWICZ
**Pojęcie małżeństwa
u Ojców Kościoła**
- ♦ LUCYNA SŁUP
Tak na całe życie
- ♦ WOJCIECH NOWAK SJ
Nadal należą do Kościoła
- ♦ JANUSZ KOWAL SJ
**Kościół a trwałość
małżeństwa**
- ♦ JOSÉ MARÍA DÍAZ MORENO SJ
**Małżeństwo cywilne
katolików**
- ♦ JÓZEF AUGUSTYN SJ
**Trzydziestodniowe
Ćwiczenia duchowne**
- ♦ MAURICE GIULIANI SJ
Kierownictwo i modlitwa
- ♦ **Modlitwy liturgii Wschodu**
- ♦ **Jezuita w wytartym swetrze**
– Rozmowa z Bernardem
Alterem OSB



Duchowość małżeństwa (zima 49/2007)

ss. 196, 146x202 mm, cena det. 16.00 zł

w następujących numerach:

wiosna 50/2007 • **WALKA DUCHOWA**

lato 51/2007 • **LEKTURA BIBLIJ**

jesień 52/2007 • **ZRANIENI I UZDROWIENI
W KONFESJONALE**

DZIĘKI PRENUMERACIE OSZCZĘDZISZ CZAS I PIENIĄDZE

Cena 1 egz. w prenumeracie 13 zł.
Koszt prenumeraty rocznej 52.00 zł, półrocznej 26.00 zł.

w prenumeracie:

♦ **niższa cena**

- ♦ **otrzymasz Życie Duchowe wprost pod wskazany adres**
- ♦ **koszty wysyłki pokrywa Wydawnictwo WAM**

Prenumeratę można zamówić dokonując wpłaty na konto:
Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
Bank Handlowy w Warszawie SA O/Kraków, nr 6610301508000000801945023

Wydawnictwo WAM, tel. 012 62 93 273



połączeństwo nieobojętnych

Tomasz Ponikło

Effatha

Pukamy¹. Jeszcze raz. Słysząc kroki. Drzwi się otwierają. – Cześć, zapraszam, jestem sam, robię obiad. – Patrzymy po sobie. – Byliśmy umówieni z Basią – tłumaczymy. – Jest w warsztacie, to niecałe trzysta metrów. Idziemy. I znowu: wchodzimy? Słysząc hałas. Wchodzimy? Drzwi nas odgradzają. Wchodzimy?! Po tej stronie ciągle jesteśmy „u siebie”. Wchodzimy. Ale kto naciśnie klamkę, kto pierwszy przejdzie przez próg? Przełykamy ślinę, po ciałach przechodzi dreszcz. Musimy. Wchodzimy. Drzwi są już otwarte. Od pierwszego kroku zostajemy zauważeni...

– Cześć, czekaliśmy na was, Basia mówiła, że będziecie o dziesiątej – słyszymy męski głos, ale w zamieszaniu, które powstało, nie wiemy, kto mówi. Z całego pomieszczenia rozlegają się słowa powitań: – Dzień dobry, witamy, cześć. A nawet: – Dobrze, że jesteście. Przeszliśmy za próg i nie możemy opędzić się od wyrazów sympatii. Wyciągnięte dłonie, ciekawe spojrzenia, pytania – wszyscy uśmiechnięci, zainteresowani. – Kto pokaże Anicie i Tomkowi warsztaty? – pyta Mariusz, asystent, którego przed momentem poznaliśmy. W odpowiedzi słysząc: – Ja, ja! Albo widać podniesione dłonie: niektóre nieśmiało, a inne z takim impetem, że wyciągają w górę całe ciało właściciela. Wypada na Grzegorza. Mężczyzna w średnim wieku, z kilkudniowym zarostem, w roboczym kombinezonie, pokazuje nam warsztaty i prace Osób. To nasze

¹ Tekst *Effatha* otrzymał pierwszą nagrodę w konkursie FLASH im. Jana Schoena. Temat pierwszej edycji konkursu brzmiał: *Imi wśród nas, my wśród imnych*. Jan Schoen zginął w Tatrach w 2005 roku. Był studentem Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks. J. Tischnera.



pierwsze spotkanie z Arką, która prowadzi domy dla ludzi niepełnosprawnych umysłowo: domy, w których mieszkają pod opieką asystentów – jak rodzina; warsztaty, bo chcą i potrafią dobrze pracować. Ruch zainicjował w latach sześćdziesiątych Jean Vanier, który podobnie wspomina pierwsze spotkanie: „Byłem oczarowany ich prostotą, ich powitaniem, ich przyjęciem...”. Dziś Arka ma sto dwadzieścia wspólnot na całym świecie, trzy w Polsce. Jesteśmy w Śledziejowicach koło Krakowa – to pierwszy Dom, jaki powstał w naszym kraju. Ale życie toczy się nie tylko w Domach, także tu, w warsztatach.

Na początek pracownia ceramiczna. – To moje miejsce pracy – mówi z dumą Grzegorz i spogląda na naszą reakcję. Jesteśmy pod wrażeniem: na ścianach wiszą anioły, kolorowe płaskorzeźby, ceramiczne podstawki z barwionymi szkiełkami. Półki regałów uginają się pod ciężarem rzeźb. – O, te tutaj, te robili niewidomi – mówi Grzegorz i podaje nam kota i psa z gliny: świetne proporcje, gładka powierzchnia, nawet u tego kota, karykaturalnego jak z kreskówki. – Taki grubas – określa go Grzegorz. Trzymając figurki w dłoniach, zamykamy oczy, żeby wyobrazić sobie proces tworzenia... W ogromnych pudłach leży mnóstwo glinianych krzyży. – Czterysta, na zamówienie robiliśmy. Bo tutaj pracują Osoby, dlatego na warsztaty mówią „robota”. Rano, po śniadaniu, „idą do roboty”. Grzegorz otwiera drzwi do pomieszczenia w głębi pracowni, bucha gorąco. W piecu właśnie wypalają się rzeźby wykonane poprzedniego dnia. – Tylko nie otwieraj, nie poparz się – przypominają Grzegorzowi dwaj mężczyźni, którzy towarzyszą nam od początku: gdzieś z boku, ciągle wymieniają szeptem uwagi, czasem jeden z nich śmieje się głośno.

Idziemy do kolejnego pomieszczenia. – Tu się robi świeczki – mówi Grzegorz. – To nie moja działka. I prosi śmiejącego się kolegę, żeby wyjaśnił, „jak tu się pracuje”. Ale ten natychmiast, zawstydzony, splata dłonie za plecami, kręci się w miejscu, a ruchem głowy daje do zrozumienia: „nie, mnie tu nie ma”. – No, powiedz – zachęca go towarzysz. – Zaraz powiem, tylko muszę przestać się wstydzić – oznajmia Piotrek, uśmiechając się nieśmiało. Jeszcze trochę przekomarzania się, a my tymczasem oglądamy świece: pastelowe barwy, smukłe lub krągłe kształty. – No więc to robi się tak – mówi wreszcie Piotrek i z ulgą wybucha śmiechem. Pokazał na Cecylię, która właśnie układa skrupulatnie różnokolorowe kawałki wosku w formie piramidy. Kobieta, mała, starsza, spogląda na nas. Musi do tego wyciągnąć szyję wysoko w górę i zmarszczyć nos tak, żeby ramki okularów nie przysłoniły jej naszych twarzy. Podaje dłoń. Witamy się, przedstawiamy. Cecylia bez słowa wraca do przerwanej zajęcia.



Kolejna pracownia: stolarska. Dostrzegamy, że nawet jeśli Osoba z nami nie rozmawia, to swoją serdeczność wyraża uśmiechem albo ochotczo wyciągniętą dłonią. – To jest Krzyś – witamy się. Krzyś robi ślimaka. Patrzymy: w starczych dłoniach szlifuje drewniany przedmiot. Wysuwa go do nas. Dotykamy: jest już idealnie gładki. Ale tak właśnie pracują Osoby. – Są strasznie dokładni – usłyszymy przy różnych okazjach: ta cecha potwierdza się „i w robocie, i w domu”. Teraz Osoby przygotowują płotek. – Żebyśmy nie chodzili po kwiatkach – tłumaczą ze śmiechem. Józek, potężny mężczyzna w średnim wieku, pokazuje małe, pstrokato pomalowane sztachetki, które sami przygotowali. Wydaje z siebie dźwięk wyraźnego zadowolenia, bo Józek tylko w ten sposób używa swojego głosu. Ja do końca będę mieć trudności ze zrozumieniem. – A ja prawie zawsze wiedziałam, o co mu chodzi – powie Anita pod koniec naszego pobytu w Arce. Przechodzimy do pracowni malarskiej.

Przy stole siedzi kilka Osób. Wita nas Basia, asystentka. – Cześć – mówi i momentalnie zwraca się do wszystkich pracujących: – Przywitajcie Anitę i Tomka. Nim się odezwiemy, pytania: skąd jesteście? co robicie? – A-aaa – wzdycha jedna Osoba i z wyrozumiałością kiwa głową: – Ja wiem. Witamy się ze wszystkimi. Basia prosi każdego, żeby opowiedział o swojej pracy. Zaczynamy rozmawiać. – Ładne? – pyta Justyna, pokazując obrazek. Oznajmia, że to morze. Na kartce robi kolejne pociągnięcie pędzlem: szybkie, gwałtowne, potem cała się odchyła i patrzy na efekt z różnych stron. Czeka, co powiemy, więc pytam: czemu malujesz morze? – Bo ja lubię morze, jadę nad morze. Osoby spędzają wakacje w różnych miejscach: jedni u rodzin, inni u wspólnot w kraju albo za granicą, ale też na zorganizowanych wczasach, z asystentami. Justyna kończy rysunek, kładzie nad kaloryferem, żeby wysechł. Pokazuje szufladę ze swoimi pracami. – O rany, patrz, jakie oni tuminy mają! – kobieta trzyma rysunek podpisany „Rodzice, dziadkowie, ja” i śmieje się tak bardzo, że ręką musi zasłaniać usta. Na obrazkach widnieją kwadratowe twarze złożone z kilku kresek, które przyprawiają Justynę o śmiech. – Jakie miny, co za miny, ja nie mogę! – „Ja nie mogę” to jej ulubione powiedzenie.

Przechodzimy do głównej sali warsztatów. Na ścianach trudno znaleźć puste miejsce: wszędzie wiszą rysunki. W ramce przypominającej kwatrowe okno widać cztery pory roku, w innej, takiej samej, różne drogi. Jest też plakat z obrazkową historią wspólnoty: „Asystenci przychodzą i odchodzą”, konkretne imiona. Umawiamy się z Mariuszem na następne spotkanie – teraz obiecaliśmy pomóc przy obiedzie. W tym samym czasie, metr dalej, widzimy po raz pierwszy, jak powstaje „Baba Jaga, którą po-



skręcało razem z nosem”. Alicja, autorka kultowej tutaj interpretacji znanej wiedźmy, z lekkością kreśli zawijasy poskręcane go nosa – ogranicza ją tylko wielkość dostępnej powierzchni, tym razem to bristol.

Wracamy do Domu. Wojtek – były wolontariusz, który jest tutaj przez parę dni, „przejazdem” – przygotowuje obiad razem z Karolem. Karol mieszka tu, w Śledziejowicach, jako jedna z sześciu Osób. Gotowanie to jego pasja: zawsze weźmie czyjś dyżur (bo obowiązki domowe są rozpisane na każdego mieszkańca), jeśli tylko wiąże się to z pracą w kuchni. Ale dzisiaj nie ma z czego przygotować posiłku. Dzięki kobiecej pomysłowości i zaradności Anity po szybkim rozeznaniu zabieramy się za robienie obiadu. Każdy ma zajęcie: czyszczenie, obieranie, gotowanie. – W Arce zawsze jest coś do zrobienia – usłyszymy to jeszcze nieraz. Szkoda tylko, że dzieje się tak z powodu braku asystentów i wolontariuszy.

Kiedy wsunęliśmy do piekarnika zapiekankę dla dziesięciu osób, przyszła Alicja. Zaczynamy się zbierać do wyjścia. Wtedy po plecach Anity, szybko, ale delikatnie, w górę i w dół, przebiegają palce Ali. – Małe napadzicho – mruczy Ala, jakby się tłumacząc. Po chwili, pokazuje na Karolu „duże napadzicho”: mężczyzna prawie wypuszcza z rąk rondel, który wycierał. Bo duże napadzicho to łaskotki, a małe to leciutki, przyjemny dotyk. Chociaż atmosfera jest fantastyczna, musimy iść. W trakcie ponad trzech godzin nasze mięśnie, „pospinane” przed wejściem, zdążyły się rozluźnić i zaczęliśmy się uśmiechać. Jednak oprócz pozytywnego zaskoczenia i satysfakcji czujemy też zmęczenie.

Pierwszy dzień i wejście mamy za sobą. – To było niesamowite – wymieniamy komentarze. – W ogóle nie spodziewałem się czegoś takiego. Szukamy słów. Nagle zauważamy, że naszych wrażeń nie potrafimy nazwać – my tylko opowiadamy to, co się stało. Po prostu. Za kilka dni wrócimy do Arki. Anita jest umówiona na następny piątek na dziewiątą rano, ja dołączę dzień później.

Piątek. Jest już dwunasta, a Anita nie dała znaku życia. (Po tygodniu wrócił stres: jak tam będzie? Dlatego umówiliśmy się na telefon). Cisza. Dzwonię. – Wszystko super, naprawdę, tylko nie miałam czasu się odezwać, jak znajdę chwilkę, zadzwonię, pa! – nie zdążyłem otworzyć ust, kiedy było już po rozmowie. Telefon od Anity odbieram dopiero przed dziewiętnastą. – Zaraz jemy kolację i już wracam, czekaj na mnie. No to czekam. Kiedy wraca: – Ale jestem padnięta – ogłasza na wstępie. Ale wystarczyło, że zapytałem o rysunek, który ma w ręku: – To dostałam od Michała, namalował specjalnie dla mnie. Michała nie znasz, ale jest przeuroczy, w naszym wieku. – To co robiłaś, że nawet po południu nie za-



dzwoniłaś? – Bo po obiedzie Agatka zaprosiła mnie do swojego pokoju i pomogłam jej sprzątać, Ala opowiadała o swoich bajkach, które codziennie pisze, a Michał o rodzinie. Jak wychodziłam, Agatka uparła się, że mnie odprowadzi. Wzięła moją torebkę, a jak się zegnaliśmy, podała mi ją i powiedziała: „Tak jak ty mi pomogłaś, teraz ja ci pomagam. I obiecuję, że jeszcze przyjdiesz...”. Opowieściom Anity nie ma końca.

Na razie przyjeżdżam ja, tuż po śniadaniu, spóźniony. Ale wszystkie Osoby są w Domu. – Dzisiaj sobota, a w sobotę nie chodzimy do roboty – tłumaczy Michał, z którym się właśnie poznałem. Witam się z pozostałymi: z Karolem, Agatką, Cecylią, Jankiem i Alą. – Chcesz się czegoś napić, Tomku? – pyta Jola, wolontariuszka. Na zewnątrz gorąco: domowy specjał w taką pogodę to woda z cytryną. Częstouję się. Z Jolą i Olą, asystentką, siadamy w kuchni. Chwila rozmowy. Na progu drzwi wyleguje się mały, rudo-biały kotek. – To Oświęcimek. Widząc moje zaskoczenie, kobiety tłumaczą: – Tak się już przyjęło; któraś z Osób to powiedziała, bo jak się przybłąkał, był chudy i malutki. – Nie, Jola, musimy mu zmienić to imię – protestuje Ola. Nowe, Pucek, przyjmie się dopiero po tygodniu. W każdym razie: – W Arce nie można narzekać na brak zajęć. Potrafisz prasować? – Minutę później stoję z żelazkiem, a koło mnie leżą kosze z pościelą, obrusami i ścierkami.

Ale mam towarzystwo: kto może, ten siada i rozmawia ze mną chwilę. Stojąc w pokoju, Janek pomrukuje: potrafi długo obserwować, co się dzieje na zewnątrz. Karol rozsiadł się na kanapie przed swoim biurkiem: mnóstwo książek, masa notatek. Cecylka, oglądając telewizję, dyskretnie wszystkim się przygląda. W fotelu kręci się Agatka. Michał siada raz tu, raz tam. – Strasznie gorąco – mówi, wychodząc z łazienki z mokrą głową. To jego sposób na upały. A dziś słońce grzeje tak, że nie ma mowy o spacerze. Atmosfera w pokoju robi się coraz sympatyczniejsza: energia Michała to zapłon do rozmów. Tym bardziej, że ma w zwyczaju pytać: „A ty? Też tak miałeś? Wiesz, jak to jest?”. A ja nie wiedziałem, że można prasować przez dwie godziny i nie nudzić się. Pora na obiad. Po posiłku wychodzę po Anitę. – Jak jest? – Sympatycznie – odpowiadam i dodaję: – Agatka pytała, czy będziesz. – No widzisz? Mówiłam ci! – Wchodzimy. Serdeczne powitania to nie wszystko: Agatka tuli się do Anity jak dziecko, a Michał tylko czeka, żeby móc puścić nowej koleżance piosenkę. Wychodzimy z Arki dopiero po kolacji.

Kolejne dni: poznajemy Osoby, asystentów, Domy – wspólnota w Śledziejowicach ma dwa: drugi, „Emaus”, leży na skraju Wieliczki. Po każdym dniu wymieniamy refleksje: na tę najważniejszą jeszcze przyjdzie



czas. Ale już teraz, choć nie od razu, widzimy, że to, co określamy jako „niesamowite”, to w gruncie rzeczy prostota i autentyczność: ludzi, sytuacji. Niby wszystko takie oczywiste: „Arka objawia dar osób z upośledzeniem umysłowym”, czytamy w Karcie Arki. A kilka punktów dalej: „Osoby z upośledzeniem umysłowym często są obdarzone takimi zaletaniami jak umiejętność przyjmowania innych, zachwyty, spontaniczność i autentyczność”. Niby wszystko takie oczywiste, a trzeba tego dotknąć.

„W Arce nie brakuje zajęć”. Przy ich wykonywaniu pracuje się z Osobami albo w ich towarzystwie: to one mają coś robić, poczuć, że są sprawne i potrzebne. Nic za nich, tylko razem z nimi. Wzajemna pomoc i wsparcie to podstawa. W warsztatach uczestniczą mieszkańcy obu Domów i Osoby z okolicy, ale spoza wspólnoty. My też. Czasem w pracowniach, czasem w kuchni, czasem sprząając. Chociaż parę popołudniowych dyżurów mamy w „Emausie”, to zżyliśmy się z „Effathą”, czyli pierwszym Domem. Tu czujemy się najlepiej, tu są Osoby, z którymi poznaliśmy się bliżej.

Jako pierwsza do Śledziejowic przyszła Ala: w Arce ponad dwadzieścia lat. Pisze bajki. Właściwie teraz przepisuje: zeszyt musi być ładny, pisak kolorowy. Zapełnia kartkę od krawędzi do krawędzi dużym, regularnym pismem. Jej opowieści wydał Znak. Na co dzień używa słów: „lubaski”, „mikstury”, zwrotów: „jak się było takim dziubasem”, a na koniec opowieści: „takie były hece”. Jest potężną kobietą. Zamiast siedzieć, woli dreptać po Domu, czasem w miejscu, bujając się na boki (ten zwyczaj przejmie Anita). Ala uwielbia zwierzęta, bez wyjątków. W ogóle lubi wszystko: nie wartościuje rzeczy.

Karol. Do Arki przyszedł z własnej woli. Urodził się w 1952 roku. Wspomina rodziców. Matkę jako troskliwą kobietę, ojca w dwóch kontekstach: jako pracownika naukowego albo... towarzysza gry w brydża. Oboje nie żyją, ale Karol nadal ma rodziców: pokazuje obrazek z małym Jezusem i Maryją. Obok radia ustawił kasety z nieszporem – lubi się modlić cichym śpiewem. Na szyi nosi franciszkański krzyżyk. Pisze listy do Boga. Czyta Biblię i mnóstwo książek religijnych, ale nie tylko: teraz wertuje leksykon mitów. Uwielbia historię. Korzystając z legend i pozycji naukowych, opracowuje „Bajeczne dzieje Warszawy” – tam się urodził. Bawi się językiem, co świetnie oddaje jego duże poczucie humoru: mówiąc o śmierci, stwierdza z lekkością, że „w ciele duszy duszno”, więc dusza przeprowadza się do nieba. Ma dystans do siebie: kiedy mówi się o nim, że jest historykiem, z figlarnym przymrużeniem oczu dodaje: „albo historykiem”. Lubi pozować do zdjęć: na jednych cichy i skupiony, na innych w ciemnych okularach, kapeluszu, z miną cwa-



niaka. Ciągłe zadaje zagadki. Ma ogromną wiedzę – mówiąc o swoich imieninach, pyta: – Co to jest trzy razy K? Trzech Karolów. Jakich wielkich Karolów znamy? – Karol Wojtyła. – Zgadza się, a patron jego imienia? – I słyszymy opowieść o Karolu Boromeuszu. Oczywiście trzeci Karol to nasz Karol. Zagadka przypomniała mu jego „rozmowy o wszystkim z wielkim człowiekiem”. Chodzi o Wojtyłę, z którym dyskutował, kiedy przyszły papież odwiedzał ich w mieszkaniu.

Agatka to mała, krągła kobieta: tak mała, że odchodząc od zlewu, zawsze ma mokry biust – dlatego „miss mokrego podkoszulka”. Zdecydowanie kobieca: uwielbia porządek, kosmetyki i tulenie się – dlatego „nasz pupilek”. Woli towarzystwo chłopców niż dziewczyn. Jest emocjonalna, czasem nawet zazdrosna. Z zapalem opisuje swój, zbliżający się niebawem, ślub. A mąż? – Znajdzie się. – Nie lubi, kiedy ktoś mówi zbyt dużo. Na warsztatach maluje. W Domu chętnie spełnia obowiązki, nawet takie jak mycie szafek, kiedy musi się wspinać po krześle i blacie kredensu.

Michał ma dwadzieścia parę lat, siedmioro rodzeństwa i za sobą przykry pobyt w internacie. Słabo czyta, więc dostawał „same pały”, tutaj jego lektorem jest Karol. Niedawno zmarł mu ojciec, mówi, że „nie ukrywa: dużo wtedy płakał”. Chciałby pracować w Krakowie, najlepiej robić coś przy meblach. Oczywiście „dużo zarabiać, żeby móc kupować dużo rzeczy”, bardzo to lubi. Lubi też malować i słuchać muzyki. Uczy się gry na gitarze. Ma świetny słuch: z każdej piosenki potrafi wyłowić i zanucić melodię. Zbiera płyty i kasy: od piosenek religijnych, przez muzykę rockową, po klubową. Razem z wolontariuszem Wojtkiem czasem grają i śpiewają: raz *Barkę*, a raz *Whisky*.

Cecylka robi wrażenie najbardziej samodzielnej i taka chce być. Potrafi nie okazywać emocji, zachować dystans, ale kiedy uważa, że coś jest nie w porządku, wyraźnie daje o tym znać. Lubi obserwować innych. W telewizji śledzi *Taniec z gwiazdami*, a jej ulubiony serial to *Stawka większa niż życie* – kiedy emisję filmu wstrzymano w związku z Mundałem, była niepokieszona.

Najsilniejszy i najdzielniejszy w całym Domu jest Jasiu. To postawny mężczyzna, który chętnie majsterkuje: szczególnie przy rowerze, bo Jasiu uwielbia swój rower i jeździ na nim nawet do warsztatów. Chwali się mięśniami. Mało mówi. Nigdy nie marudzi. Dbą o Dom i o Osoby. Kiedy coś go ucieszy, robi charakterystyczne, głębokie „mhhh” (ten zwyczaj przejmę ja).

A asystenci? – Kiedy wchodzisz do Arki, przestajesz mieć własne życie – mówi Ola. To nie zarzut: tak po prostu jest. – Arka to fantastyczne



doświadczenie: bardzo cię zmienia, rozwija, ale wymaga od ciebie poświęcenia, ciągłego przebywania z kimś, pomagania komuś. Jak kogoś na to nie stać, jak nie umie być z ludźmi, nie ma tutaj szans – dodaje. – Jeszcze niedawno było nas więcej: po jednym asystencie na Osobę. Mogliśmy zajmować się indywidualną terapią. Teraz jesteśmy na najwyższych obrotach, a i tak załatwiamy tylko podstawowe sprawy Osób – lekarza, jedzenie, pracę, sprzątanie. Żyjemy, ale nie rozwijamy się – mówi Mariusz.

„Wspólnoty są miejscami nadziei” – czytamy w Karcie. Jean Vanier: „Nadzieja Ewangelii skłoniła mnie do założenia Arki, ale życie w Arce odkryło przede mną głębokie i ukryte znaczenie Ewangelii”. Nam Arka pokazała niesamowitą wartość spotkania z drugim człowiekiem. Początkowy stres, obawy, zastanawianie się nad różnymi rodzajami niepełnosprawności i próba szukania odpowiednich zachowań... i tak dalej, i bez końca – to wszystko przysło w zderzeniu z rzeczywistością. Do dziś nie wiemy, jakie nazwy noszą upośledzenia większości Osób. W Arce byliśmy wszyscy – po prostu – ludźmi. Autentyzm, szczerłość, bezpretensjonalność Osób – ta atmosfera zbudowała przestrzeń spotkania. Vanier: „Kochać kogoś nie znaczy przede wszystkim robić coś dla niego, ale pomóc mu odkryć jego piękno, jego niepowtarzalność, światło ukryte w jego wnętrzu”.

W pierwszy dzień, kiedy staliśmy zdenerwowani pod drzwiami Domu, bojąc się zapukać, wpatrywaliśmy się w tabliczkę ze słowem: „*Effatha*” – otwórz się. Nie wiedzieliśmy o tej nazwie. A to właśnie ta myśl była z nami, kiedy zbieraliśmy odwagę na wejście do warsztatów: *effatha*. Wreszcie otworzyliśmy drzwi. Osoby otworzyły nas.

Dziękuję Osobom, Asystentom, Basi Pestce, Anicie, Rodzinie Janka

Fundacja Arka
Wspólnota w Śledziejowicach
32-020 Wieliczka
Śledziejowice 83

tel.: +48 12 288 24 70
fax: +48 12 288 24 71
e-mail: sledziejowice@larche.org.pl

TOMASZ PONIKŁO studiuje socjologię w WSE im. ks. J. Tischnera; koordynuje projekt *Jan Paweł II o Polsce* w ramach Medialnego Archiwum Jana Pawła II; współpracuje z Fundacją Kultury Chrześcijańskiej ZNAK.



ekomendacje

♦ Ściany tego pokoju tworzy napięty czarny tiul. Mała scena otoczona jest rzędami krzeseł. Przez przezroczystą tkaninę widzowie podglądają życie, jakie w małej irlandzkiej wiosce wiodą dwie kobiety. Starsza to matka, Mag (Elżbieta Piwek). Buja się beczynnie w fotelu, nogi w bamboszach dyndają miarowo nad podłogą. Od swojej córki Maureen (Judyta Paradzińska) co chwilę domaga się owsianki, herbaty, bulionu („ale bez grud, bo wczoraj był z grudami”). Maureen, samotna czterdziestolatka, zaniedbana, w przydeptanych tenisówkach, wykonuje przy matce codziennie te same czynności – nastawia wodę, robi herbatę, miesza owsiankę, rozciera grudy w rosole. Jej życie toczy się między stołem, kredensem, kuchenką i zlewem. Zlewem, który cuchnie moczem, bo jednym ze starchych dziwactw matki jest poranne opróżnianie do niego nocnika. Na zewnątrz nieprzerwanie pada deszcz. „Pada deszcz?”, pyta Mag. „Pada”, odpowiada Maureen. W pokoju cicho gra radio.

Matka bezwzględnie egzekwuje swoje prawa. Zawłaszcza córkę dla siebie, podstępem i kłamstwami izoluje od świata. „Był ktoś?”, pyta Maureen. „Nie było nikogo”, odpowiada Mag w pustym pokoju. Chwilę wcześniej wyszedł z niego gość – chłopak, który przyniósł dla Maureen zaproszenie na przyjęcie. Ale matka zaproszenie wrzuciła do pieca. Kiedy spłonęło, uspokojona wróciła na fotel. Zwierzęcy lęk przed opuszczeniem to jedyne uczucie, jakie nią rządzi.

Wieczorami siadają naprzeciw siebie. Ta młodsza – samotna, niespełniona, zrezygnowana. Ta, która z pozoru nie ma już marzeń i nie próbuje walczyć o swoje życie. I ta starsza – bezduszna egoistka, ze starchy mi przywarami, których zrozumieć nie można, można tylko wybaczyć.

Maureen jest więźniem tego pokoju i starej kobiety. Opuścić jej nie może, a żyć z nią nie umie. Opiekuje się nią z poczucia obowiązku, z przyzwyczajenia, z konieczności, bo pozostałe siostry opuściły dom i mają własne rodziny. Opiekuje się nią, bo to matka i dlatego, że to matka, nienawidzi jej może bardziej, niż nienawidziłaby kogoś obcego.



Któregoś dnia postanawia się wyzwolić. W domu pojawia się mężczyzna i Maureen chce z nim odejść. Ale okazuje się, że na pewnym etapie wyzwolić się już nie da. Dramat zmienia się w tragedię.

Królową piękności z Leenane napisał młody irlandzki autor **Martin McDonagh**, przełożyła Klaudyna Rozhin, a **w opolskim teatrze im. Jana Kochanowskiego** wyreżyserował Bartłomiej Wyszomirski. W dwóch rolach męskich występują Przemysław Kozłowski i Krzysztof Wrona.

Tę opowieść o życiu, które toczy się w Leenane, czyli wszędzie, ogląda się ze ściśniętym gardłem.

D.Z.

♦ **Monique Haas** jest dziś pianistką już cokolwiek zapomnianą. Być może nie bez słuszności. Tym trudniejsze będzie zadanie przypomnienia jej dawnych sukcesów, jakiego podjęła się wytwórnia Deutsche Grammophon, wydając zestaw nagrań z pierwszego okresu kariery Francuzki – **Complete recordings on Deutsche Grammophon**. Osiem płyt, choć wystarczyłaby jedna. Ta jednak – niezastąpiona!

Komplet zawiera nagrania rejestrowane od końca lat 40. do lat 60. W repertuarze niemal zupełnie brak muzyki romantyzmu, jest natomiast klasycyzm i sporo neoklasycyzmu, wyraźnie dominuje zaś francuski impresjonizm: Mozart (*Koncerty*/dyr. Ferdinand Leitner; *Sonaty*), Haydn (*Sonaty*), Schumann (*Koncert*/dyr. Eugen Jochum; *Fantasiestücke*), Debussy (*Preludia, Etiudy*), Ravel (*Koncerty*/dyr. Hans Schmidt-Isseerstedt, Paul Paray; *Valses nobles et sentimentales, Le tombeau de Couperin, Sonatine, Sonata skrzypcowa*/Max Rostal – skrzypce), Bartok (*III Koncert*/dyr. Ferenc Fricssay, *Sonatine*), Hindemith (*Konzertmusik*, op. 49/dyr. Paul Hindemith), Strawiński (*Capriccio*/dyr. Ferenc Fricssay), Mihalovici (*Ricercari, II Sonata skrzypcowa*/Max Rostal – skrzypce), plus drobiazgi. Trudno o bardziej wyrazisty pokaz preferencji estetycznych. Naturalną ich konsekwencją okazuje się gra pozbawiona wszelkiego emocjonalizmu, w której obecna jest jedynie elegancka, zdystansowana „wrażliwość”. Nie odnajdziemy śladu dramatyzmu „francuskich klasyków” – Casadesus i François, dźwiękowych posągów Benedettiego, nie wspominając już o błyskotliwej fantazji Giesekinga (że wymienię pianistów, którzy pozostawili po sobie arcykreacje tego samego repertuaru – Debussy’ego i Ravela). Haas nie była też antenatką Goulda – żadnych skłonności do intelektualnego konstruktywizmu. Cel tutaj osiągnięty to miła dla ucha (tym bardziej, że pod jej pal-



cami pięknie brzmi fortepian), przejrzysta, ale przede wszystkim obiektywna realizacja tekstu nutowego. Akademicki ideał? W każdym razie – nużący monotonna jednostajnością, a niekiedy nawet, jak w Mozarcie, którego prostota teoretycznie mogłaby najlepiej znieść operację „obiektywizacji”, irytująco prymitywny, uczniowski.

A jednak jest tu tych kilkadziesiąt minut muzyki, do których będzie się wracać. Pianistka zresztą nie występuje wtedy sama, dzieli je z innymi artystami. Numer 1 to *Koncert G-dur* Ravela, nagrany już w 1948 r. w Hamburgu, z tamtejszą orkiestrą i dyrygentem Hansem Schmidtem-Isserstedtem. Kilkanaście lat później Haas wróciła do tego utworu, łącząc go z *Koncertem na lewą rękę* (dyrygował Paul Paray), ale to ta pierwsza rejestracja pokazuje popularny *Koncert* w nowym świetle. Światło to ostre, wyraźne, impresjonizm kreski Degasa, nie plam Renoira. Wielki dyrygent, a za nim solistka, penetrują muzykę, odkrywając jej wewnętrzne głosy i niezrównanie bawiąc się jej elastycznością i humorem.

Drugim objawieniem jest także Ravelowska *Sonata skrzypcowa*. Haas okazuje się czujną kameralistką, która idąc za myślą rewelacyjnego tu Maksa Rostala, nigdy nie gubi z oczu formy całości. Znakomita interpretacja, po prostu kasująca z pamięci inne próby, opatrzone nawet wielkimi nazwiskami, jak Shlomo Mintz z Yefimem Bronfmanem. Dopełnijmy ten wybór ciekawym (batuta Fricsaya) *Capricciem* Strawińskiego i, było nie było, dyrygowanym przez samego kompozytora *Konzertmusik* Hindemitha. A to, że to, co najlepsze, zawdzięcza Haas swoim partnerom? Cóż, żałować można tylko, że tak rzadko z ich obecności korzystała.

Jakub Puchalski

♦ W Wojewódzkiej Bibliotece Publicznej w Krakowie (ul. Rajska 1) trwa **wystawa poświęcona życiu i twórczości Jerzego Harasymowicza**. Ten niezjący już od siedmiu lat poeta wzbudzał kontrowersje: nigdy na przykład nie lubił dusznego krakowskiego „salonu” artystycznego, w latach 80. opublikował kilka wierszy pochwalających socjalizm... Spotkał go za to towarzyski ostracyzm, w wolnej Polsce jego pozycja zniknęła z podręczników szkolnych, zapomnieliśmy o niej.

Na krakowskiej wystawie, choć pobrzmiwają echa tych kontrowersji, Jerzy Harasymowicz jest znów sobą: tym poetą „od zajączków i cerkiewek”, jak ironicznie nazwali go kiedyś twórcy Nowej Fali. Stroje łemkowskie, fotografie z Bieszczad i Beskidu, rękopisy – ale także dowody



związków poety z klubem piłkarskim „Cracovia” – nie pozostawiają wątpliwości, że jego wiersze można łatwo „wyznaczyć na mapie”: gdzieś pomiędzy krakowskim Zwierzyńcem i Placem Na Stawach a rozległym obszarem, ograniczonym wodami Popradu i Sanu, a nawet szczytami Gorganów, skąd wniósł swoje dziecinne wspomnienia i wywodził swoje nazwisko. Karpackie pogranicze, niejednoznacznie potraktowane przez historię, lecz inspirujące harmonią i spokojem natury, wyznaczało Harasymowiczowski rytm pisania.

Kiedy pół wieku temu, w 1956 r., ukazał się pierwszy tomik wierszy pt. *Cuda*, obok Herberta, Białoszewskiego i Grochowiaka uznano książkę Harasymowicza za jeden z ważniejszych debiutów październikowej „odwilży”. Z indywidualizmu, wątpliwości poznawczych, a nawet nieco manierycznej uległości nadmiernym wzruszeniom, uczynił potem poeta swój znak rozpoznawczy, co nie podobało się wszystkim (Krzysztof T. Toeplitz nazwał wiersze Harasymowicza „gałczyńskiadą”, a wielu innych krytyków zarzucało mu zajmowanie się tematami małymi, błahymi). Nie była to jednak poezja, która „stchórzyła” – to właśnie Harasymowicz zapoczątkował dyskusję o tożsamości naszych gór, gdy nazywał siebie „poetą Małopolski i Karpat” i „brał w dłoń garść trocin – cerkiew”. W latach 60. za przyczyną poematu *Lichtarz ruski* popadł w konflikt z cenzurą. Powód? Na owe czasy dość oczywisty: zbyt krytyczny stosunek do Akcji „Wisła” i publiczne wypowiedzi poety, który zawsze bardziej niż inni skłonny był przypuszczać, że dużą część winy za wzajemne polsko-ukraińskie uprzedzenia ponoszą Polacy. Dwugłos Harasymowicza, zawieszony gdzieś między światem rusińskich ikon a dobrokiem cywilizacji zachodniej, brzmi mocno i dziś, kiedy słowa o wzajemnym zrozumieniu i pojednaniu dwóch narodów są bliższe urzeczywistnienia niż kiedykolwiek wcześniej.

Może pierwsze ukraińskie wydanie *Lichtarza ruskiego* oraz pokazywane w bibliotece przy Rajskiej przekłady na czeski, słowacki czy serbski rozbudzą w niektórych zainteresowanie Harasymowiczem. On wierzył, że wiersze, tak jak przyroda, odżywają co jakiś czas na nowo.

Marcin Żyła

„ZNAK” o tomizmie

W tym miesiącu wszyscy Prenumeratorzy „Znaku” otrzymują wraz z numerem prezent: wybór najważniejszych tekstów o tomizmie, które ukazały się w miesięczniku od 1946 roku. Teksty zamieszczone są na płycie CD.

Na płycie pomieszczono przeszło trzydzieści artykułów zestawionych w porządku chronologicznym. Pozwala to prześledzić długą dyskusję na temat filozofii św. Tomasza z Akwinu, w której na przestrzeni kilkudziesięciu lat brali udział m.in.: Stefan Swieżawski, Leszek Kołakowski, ks. Karol Wojtyła, ks. Józef Tischner, Antoni B. Stępień oraz Karol Tarnowski.

W przyszłym roku do rąk Prenumeratorów trafią kolejne płyty CD z archiwaliami „Znaku”. Płyty nie będą dostępne w sprzedaży detalicznej. Informację o warunkach prenumeraty, w tym promocji dla studentów i doktorantów, można znaleźć na stronie internetowej www.miesiecznik.znak.com.pl



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 23/XII 2006

Drodzy Czytelnicy,

Grudzień jest czasem szczególnych spotkań. Większość z nas będzie biegać z jednego „opłatka” na drugi. W tym miesiącu wrócą nasi dawno niewidziani przyjaciele, którzy z różnych powodów wyjechali za granicę czy w inne rejony Polski. Wreszcie spotkamy się z rodziną przy wigilijnym stole.

Postanowiliśmy na stronach rubryki zastanowić się nad fenomenem spotkania. Anna Zalenko pisze o swoich magicznych spotkaniach. Szczepan Grzybowski – przedstawia mechanizmy psychologiczne kontaktu z drugim człowiekiem. O spotkaniach w przestrzeni teatralnej pisze Krzysztof Wiśniewski. Nad przesytem spotkaniami i ich powierzchownością zastanawia się Michał Godzic.

Z okazji świąt Bożego Narodzenia i nadchodzącego Nowego Roku życzymy Wam, Drodzy Czytelnicy, wielu magicznych i niezapomnianych spotkań.

Redakcja Roku 1984

ANNA ZALENKO
szufladki pamięci

s. 194

SZCZEPAN GRZYBOWSKI
między. przestrzeń własna
w spotkaniu

s. 196

KRZYSZTOF WIŚNIEWSKI
kontakt bezpośredni

s. 200

MICHAŁ GODZIC
clubbing z gustawem courbet

s. 205

ANNA ZALENKO

szufladki pamięci

„Ani nam witać się ani żegnać żyjemy na archipelagach
A ta woda te słowa cóż mogą cóż mogą
książę”

Zbigniew Herbert, *Tren Fortynbrasa*

Magiczne spotkania są najważniejszymi momentami naszego życia. Myślę, że można je poukładać w pięciu szufladkach pamięci. Pierwsza – spotkanie z osobą, która odmieniła nasze życie. Druga – spotkanie z legendą, mitem, mistrzem, autorytetem. Spotkanie, często przelotne, na zawsze pozostające w pamięci. Trzecia – spotkanie absurdalne, żarty losu. Czwarta szufladka to spotkanie z samym sobą. Niezręczyste, metafizyczne. I ostatnia szufladka – piąty rodzaj spotkania...

Z pierwszej szufladki wyciągam spotkanie z Mr. Chapmanem – nauczycielem języka angielskiego. Udzielał mi prywatnych lekcji i, jak to bywa, bardzo się zaprzyjaźniliśmy. Mr. Chapman, jak się mawiało, miał chyba sto lat, ale bardzo przykładał się do nauczania języka. Nie miał żadnej rodziny. Był człowiekiem niezwykle bogatym, lecz mieszkał w warunkach urągających wszelkim standardom bytowania. Cały majątek, który pomnażał do końca życia, przekazał na cele charytatywne. Utrzymywał się wyłącznie z lekcji. Wyma-

gał opieki, ale radził sobie dzielnie. Pewnego dnia zachorował. Odwiedziłam go w szpitalu. Miałam nadpłaconą jedną lekcję. Przez godzinę, z wysiłkiem umierającego człowieka, usiłował mnie uczyć. Cztery godziny później zmarł. Nie miał pogrzebu. Ciało przekazał akademii medycznej, a otrzymane pieniądze zapisał na cele charytatywne. Wspomnienia spotkań z pierwszej szufladki są tak intymne, że bardzo trudno o nich mówić. One odmieniają człowieka. Tej lekcji nie zapominałam.

Drugie spotkanie to spotkanie z „gwiazdą”. Przywołam spotkanie studentów filologii angielskiej z Robertem Gravesem. Był wówczas bardzo starym człowiekiem. Siwe, długie, gęste włosy, wysoka, szczupła, lekko przygarbiona sylwetka, nobliwy wygląd. I ta świadomość wszystkich jego wspaniałych dzieł, ilości informacji w nich zawartych i maestrii języka. Onieśmiał. Odpowiadał na pytania z sali, zbywając je, zdawało się, absurdalnymi odpowiedziami. Aż ktoś zapytał: „*What do you think about Dylan Thomas?*”. „*He is dead*” (!) – padła odpowiedź. I wtedy zrozumiałam konwencję. Był mistrzem!

Trzeci rodzaj spotkań – to spotkania najczęstsze. Któż – starając się o pierwszą pracę, nie mając szczególnych kwalifikacji ani doświadczenia – nie spotkał w windzie starszej osoby i nie opowiedział jej, jak bardzo się boi rozmowy kwalifikacyjnej i jak bardzo mu zależy na tej pracy. I czasem tak się zdarza, że po kilku minutach okazuje się, iż miła pani z windy to pani dyrektor, która z uśmiechem pomogła w dostaniu wymarzonej pracy. Każdy niesie cały bagaż takich spotkań.

Czwarta szufladka to mniej realistyczne spotkania – na przykład spotkania w literaturze. Dla wielu osób odniesienie do literackich wzorców stanowi wsparcie w rzeczywistym życiu. Nikogo nie odmie-

nia, ale wpływa na podejmowanie decyzji lub pozwala przetrwać ciężkie chwile. Jednocześnie mistrzostwo wypowiedzi literackiej pozwala oderwać się od trudnej rzeczywistości, dzięki czemu można nabrać dystansu do własnych problemów. Kolejny raz sięgnę do osobistych wspomnień. Piotr – kolega ze studiów chory na raka – mawiał, że czerpie siłę z opisu spotkania Don Fabrizia ze śmiercią w *Lamparcie Lampedusy*.

Z innych spotkań literackich – dla każdego chyba na pewnym etapie życia były ważne spotkania Małego Księcia. Lisek i róża stały się symbolami przyjaźni i miłości. W małej książeczce dla dzieci jasno i dobitnie pokazane jest to, co we wszystkich spotkaniach najważniejsze, czyli odkrywanie siebie poprzez spotkanie z inną osobą. Należy także wspomnieć o iście magicznych spotkaniach w *Mistrzu i Małgorzacie* Bułhakowa. Właściwie cała powieść jest skonstruowana w konwencji magicznego spotkania. Woland – Mateusz, Jezua – Piłat, Mistrz – Małgorzata, Małgorzata – Woland. Dla mnie to pierwsze spotkanie jest najważniejsze. Końcowy fragment powieści niesie bowiem przesłanie o wzajemnej tolerancji i szacunku nawet dla odwiecznych wrogów. Czyli o wartościach dziś zapomnianych.

O większości literackich spotkań możemy powiedzieć, iż są dramatyczne. Inspirujące. Kogo nie fascynują spotkania dwóch wartych siebie przeciwników? Przeciwników, których, ponad podziały, łączy absolutne zrozumienie. Mistrzem kreacji najzarliwszych spotkań w literaturze jest bezwzględnie Szekspir. Każde spotkanie postaci, nawet błahe, zapisane w kilkuwierszowej sekwencji, jest dramatyczną sceną. Hamlet – Fortynbras, Duncan – Makbet czy jedno z najbardziej zagadkowych w literaturze – Anna i Ryszard III. Jak było możliwe, aby piękna kobieta, jeszcze

stojąc nad zwłokami męża, zgodziła się wyjść za garbatego karta – zabójcę ukochanego człowieka? Ale to właśnie ten wielki mistrz napisał, że są rzeczy na niebie i ziemi, o jakich się filozofom nie śniło.

Literatura spotyka nas z tym, czego nie potrafimy dostrzec w naszej rzeczywistości. Choćby Fiodor Dostojewski. Spędzałam zimowe ferie w górach, jeżdżąc na narciach. Wieczorami zagłębiałam się w lekturę *Biesów*. Moją sąsiadką była znajoma psycholog. W czasie jednej z rozmów zażartowała, że psycholodzy znają cztery typy osobowościowe, psychiatrzy sześć rodzajów osobowości, a Dostojewski 650 – w samych tylko *Biesach*. Obraziła się.

Świat „napisany” to także miejsce trudnych spotkań. Zaliczam do nich *Proces* Kafki oraz *Inny świat* Herlinga-Grudzińskiego. Świat odczłowieczony. Zagrożenie pojawia się znikąd, zmienia rzeczywistość w nierealny, abstrakcyjny byt. Ciężko powracać do takich spotkań. Czasami są bardziej bolesne od rzeczywistości. Znałam ludzi, którzy przeżyli gehennę obozów pracy. Rozmowa o ich doświadczeniach była niemożliwa. Wiedziałam o tym. Ale czasem jakiś gest, jedno słowo, jakaś niekontrolowana reakcja, pozwalały się domyślać tego, co ukryte. Byli wspaniałymi, cieszącymi się życiem ludźmi, na których w każdej sytuacji można było liczyć. Paradoksalnie – optymizmu uczyłam się od nich.

Zostały jeszcze najtrudniejsze spotkania. Spotkania po raz ostatni. Gdy żegnamy się, wiedząc, że nie zobaczymy się ponownie. Każdy z nas to przeżył. Czasem pewność, czasem tylko intuicja i przeświadczenie, które na ogół się sprawdzają. Takie spotkania zawsze są magiczne. Nie chcę przywoływać osobistych wspomnień. A z literackich przykładów niech posłuży pożegnanie Adsa z jego mistrzem w powieści Umberto Eco *Imię róży*. Ważne, żeby ze spotkania coś pozostało...

SZCZEPAN GRZYBOWSKI

między przestrzeń własna w spotkaniu

„U człowieka przestrzeń życiowa nie jest tylko pojęciem konkretnym”.
Antoni Kępiński (1992)

Każdy człowiek posiada swoją własną przestrzeń stanowiącą przedłużenie „ja”. Zapewnia nam ona bezpieczeństwo i prywatność, będąc jednocześnie płaszczyzną kontaktu ze światem. Całe życie kreujemy wokół siebie przestrzeń – świadomie bądź nieświadomie, aktywnie lub biernie, pozytywną, jak i negatywną. Gdy stykamy się z drugim człowiekiem, musimy mieć na względzie jego „pole”: emocje, odczucia, wartości, motywację, działania. Niejednokrotnie wymaga to wiele wysiłku i odwagi. Nie ma mowy o jednostronnym manipulowaniu przestrzenią. Musi dojść do kompromisu, do przeniknięcia się dwóch światów, do ząbienia się przestrzeni własnych. Wtedy właśnie tworzy się pewna przestrzeń wspólna, tischerowskie „między” obecne w spotkaniu. Często, gdy mówimy o spotkaniu, i to spotkaniu „pełnym”, mamy na myśli właśnie owo „między”.

Co warunkuje przestrzeń własną w spotkaniu, od czego zależą jej charakterystyki? Czy tylko od rzeczy najoczywistszych – cech samej sytuacji? Otóż nie tylko. „Mię-

dzy” jest warunkowane wieloma najrozmaitszymi czynnikami, od najmniejszych, jednostkowych, chwilowych afektów, po wielkie i trwałe niczym piramidy uwarunkowania kulturowe. Wypada rozpocząć od piramid.

Przestrzeń własna jest zagadnieniem ściśle związanym z proksemiką, czyli teorią dotyczącą posługiwania się przez człowieka przestrzenią (Hall, 2001), a dokładniej: dystansami, które człowiek wokół siebie stwarza i percypuje. Czy możemy mówić o spotkaniu, jeśli strony stykają się pomimo wielkiej odległości je dzielącej? Uważam, że nie. Nie ma spotkań telefonicznych – są rozmowy. Mówi się o spotkaniach na „czatach” lub internetowych forach, ale ja uważam to za nadużycie. Spotkanie zakłada bowiem pewną bliskość, „współbycie”, przenikanie się obszarów dystansu osobniczego. Zasadniczą rolę odgrywają w nim trzy odległości wyszczególnione przez znakomitego badacza zagadnień proksemicznych – antropologa Edwarda T. Halla (2001), a mianowicie: dystans społeczny, dystans osobniczy oraz dystans intymny.

Dystans społeczny wyznaczają odległości między ludźmi od 3,6 do 1,2 m. W tej przestrzeni ma miejsce wiele spotkań oficjalnych, „półprywatnych” lub też po prostu przypadkowych. Dystans społeczny cechuje pierwszą, wstępną fazę spotkań później przemieniających się w bliższe, prywatne, zażyte – aż chciałoby się powiedzieć „pełniejsze”. Dystans osobniczy obejmuje odległości od 1,2 m do 45 cm; podczas spotkań w tej strefie przełamywane są granice przestrzeni własnej – wchodzimy niejako w pierwszą warstwę „ja” drugiej osoby. Wtedy też najpełniej można dostrzec subtelne drgania sfery „między”. Dystans intymny zaś – stano-

wiący najbliższą emanację nas samych, nasz pierwszy i ostatni bastion, naszą budkę strażnika granicznego – rozciągą się od naszego ciała do 45 cm „w świat” i jest zarezerwowany dla spotkań z najbliższymi. Przekroczenie go przez osobę obcą lub niepożądaną jest zawsze odbierane jako akt agresji i wyzwala podstawowy mechanizm obronny: walkę albo ucieczkę („*fight or flight*”, Cannon, 1927, przywołane za: Zdankiewicz-Ściagała i Maruszewski, 2003).

Wykorzystywanie, jak i postrzeganie owych dystansów jest bardzo silnie uwarunkowane kulturowo. Tym samym „między” będzie zmieniało wymiar i charakterystykę w zależności od tego, skąd pochodzą uczestnicy spotkania. I tak dla przykładu: Niemcy mają bardzo rozszerzoną przestrzeń prywatną i są niezwykle wyczuleni na wszelkie jej zakłócenia (Hall, 2001). Anglicy z kolei, również dbali o należytą organizację przestrzeni prywatnej, charakteryzując się unikaniem natarczywego kontaktu wzrokowego w spotkaniu oraz spokojnym tempem mówienia, jak i niewielkim natężeniem głosu – dają wyraz poszanowaniu dla przestrzeni prywatnej drugiej osoby. Obcować z Anglikiem znaczy spokojnie pielęgnować „między” (*sic*). Zupełnie inni są pod tym względem Amerykanie, co rodzi niemałe problemy w kontaktach amerykańsko-angielskich. Dla mieszkańca Stanów Zjednoczonych nie utrzymywać ciągłego, intensywnego kontaktu wzrokowego ze współuczestnikiem spotkania to tyle co go lekceważyć. A nie mówić głośno, energicznie przy tym gestykulując, to mieć mało do powiedzenia. Można więc stwierdzić, że przestawanie się Amerykaninem to jakby ciągłe przeciąganie liny oznaczającej przestrzeń „między”. Jeżeli nie podejmiemy tego wyzwania, zostaniemy zdominowani albo – go-

rzej – uznani za niemających wiele do zaoferowania w spotkaniu.

Diametralnie inaczej mają się rzeczy w świecie arabskim – tam, jak się wydaje, nie ma w ogóle konceptu sfery prywatnej otaczającej ciało. Przestrzeń prywatna ogranicza się do ciała i kończy się poza nim. Możliwe, że jest to spowodowane wymagającym pustynnym środowiskiem, które zmusiło ludzi do jak najciaśniejszego sfłoczenia się w miejscach umożliwiających przeżycie (Hall, 2001). Tak więc dla Araba „między” w spotkaniu pozostaje sferą publiczną, „ziemią niczyją”, którą można dowolnie manipulować (lub ignorować) bez większej szkody dla samego spotkania.

Ważna dla kształtowania się przestrzeni własnej w spotkaniu jest również hierarchia społeczna. Od tego, kim jesteśmy, jak jesteśmy postrzegani, jaki mamy status społeczny, jaką rolę społeczną odgrywamy, zależy jakość, intensywność i liczba naszych kontaktów z innymi. „Między” wskazuje doskonale na pozycję, jakie mają wobec siebie uczestnicy spotkania. Niech za przykład posłuży nam najpospolitsze, uniwersyteckie spotkanie profesor-student. Tu relacja między uczestnikami ma charakter mistrz-uczeń i jest zupełnie naturalna i akceptowana. Problem powstaje, gdy druga osoba jest intencjonalnie poniżana, spychana w dół, tłamszona. W dzisiejszym świecie nader często niestety można dostrzec takie ustosunkowania względem drugiego.

Z kolei pozycja równorzędna charakteryzuje się równością stron, w której żadna nie dominuje ani nie jest zdominowana. Harmonijne współgranie można również dostrzec w przestrzeni między uczestnikami spotkania, która jest jakby rozciągnięta na jednej, wspólnej szerokości – pola osobnicze obu jednostek „wychodzą” ku

sobie z jednakowych poziomów. Bardzo ciekawym aspektem omawianej tu problematyki jest użytek, jaki czynią rozmaite szkoły psychologiczne z tychże relacji w terapii. Psychoanaliza – szkoła, która stworzyła psychoterapię indywidualną, wynosząc na piedestał spotkaniowy aspekt leczenia – opiera się niemal całkowicie na relacji nierównorzędnej. Terapeuta jest guru, absolutnym autorytetem, magiem posiadającym wielką tajemnicę i moc rozszyfrowywania głębin nieświadomej duszy pacjenta. Cały proces leczenia opiera się na tej nierówności. Pacjent uzewnętrznia się, daje z siebie wszystko (nawet więcej niż myśli – lub chce!), otwierając całkowicie swoje ja, dopuszczając je do przestrzeni „między”. Terapeuta-mistrz robi z tego użytek, interpretuje, drąży, napiera. Wszystko to skutkuje nierządnością ciągnącymi się latami spotkaniami terapeutycznymi, w których często dochodzi do groźnych sytuacji, a pacjent uzależnia się od terapeuty. Nie potrafi zerwać silnej więzi z nim, usztywniającej „między”.

Zupełnie inne podejście prezentuje psychologia humanistyczna, a w szczególności teoria Carla Rogersa „skoncentrowana na osobie”, a w terapii – „skoncentrowana na kliencie” (Pervin i John, 2001). Już w samym nazewnictwie możemy dostrzec istotne różnice z innymi szkołami psychologicznymi – znika „pacjent”, pojawia się „klient”. Ktoś równorzędny, szukający pomocy, podpisujący kontrakt z terapeutą. Psychoterapia opracowana przez Rogersa w pełni wykorzystuje równorzędną pozycję w spotkaniu i na nią kładzie główny nacisk. Wybitny uczyony wyznaczył trzy zasadnicze założenia, które musi spełnić terapeuta, jeśli chce pomóc człowiekowi przychodzącemu do niego: bycie sobą (autentyczność), bezwarunkowa akceptacja oraz empatyczne rozumienie. Terapeuta zatem musi współ-

tworzyć „między”, opierając się na prawdzie i szczerości. Nie może przybierać żadnych masek. Musi też wykazywać głębokie i autentyczne zainteresowanie klientem, przyjmować, akceptować go całkowicie i bezwarunkowo. Ma obowiązek zrozumienia jego odczuć, wczucia się w nie, przyjęcia ich części w swoją przestrzeń prywatną. Musi umiejętnie wychwycić problem i uczynić go także swoim. Te czynniki są warunkami koniecznymi do powodzenia terapii. Są równocześnie głównymi czynnikami warunkującymi spotkaniowe „między”.

Przeźródło własne zależy też od dyspozycji i cech indywidualnych uczestników spotkania, innymi słowy: od ich osobowości. Woluminy można by pisać, rozpatrując każdą ze znaczących cech osobowości, która może mieć potencjalny wpływ na kształt spotkania – tu skupię się tylko na wymiarze ekstrawersji-introwersji. Ekstrawersję jako wymiar osobowości opisał już Carl Gustav Jung, a do rangi prawdziwej gwiazdy wśród cech osobowości podniósł ją Hans Eysenck. Na jednym biegunie umieścił on introwertyków, których cechuje bierność, ostrożność, powaga, pojednawczość, kontrolowanie się, solidność, łagodność oraz zrównoważenie; na drugim zaś ekstrawertyków, którzy zwykle są towarzyscy, otwarci, gadatliwi, wrażliwi, niefrasobliwi, ożywieni, beztroscy i przywdoczni (Strelau, 2003).

Wydaje się, że ekstrawertycy lepiej czują się w spotkaniach, w których mogą przyjąć aktywną rolę. Nie muszą koniecznie dominować, ale potrzebują swobody działania. Introwertycy z kolei przyjmują pasywną rolę w spotkaniu, uczestnicząc w nim w mniejszym stopniu, jakby „z od dali”. „Między” dla introwertyka może nie mieć tak wielkiego znaczenia, gdyż jego przestrzeń prywatna wydaje się być „nasycona ja” w niewielkim stopniu. Intrower-

tycy są również bardziej reaktywni – potrzebują w związku z tym mniej stymulacji. Możliwe zatem, że „znieczulona” sfera prywatna służy im głównie do obrony. Ekstrawertycy z kolei ciągle poszukują wrażeń, trudniej ich zachwycić, pobudzić. Dlatego ich przestrzeń prywatna jest rozciągnięta, wyposażona „w macki”, które chcą dotknąć, spróbować wszystkiego, dotrzeć wszędzie, objąć całość. Dlatego też „między” jest dla nich zdecydowanie ważniejsze. Bo w nim, dzięki niemu i tylko przez nie mogą zyskać, doświadczyć i przeżyć więcej.

Na koniec chciałbym skupić się na wymiarze patologicznym, komplikującym często w znacznym stopniu przeżywanie „między”. W przypadku ciężkich schorzeń, jak schizofrenia, czy depresja, niemożliwa to spotkania z drugą osobą. Dramat sprowadza się jednak do tego, że przy tych zaburzeniach właśnie spotkania mogą być czynnikiem leczącym.

Schizofrenia jest chorobą tajemniczą i nieuleczalną. Ma wiele postaci, jest cykliczna i najczęściej wyklucza chorego ze społeczeństwa. Jednym z jej osiowych objawów jest patologia „ja”, ucieczka od ludzi. Poprzedza ją „wybuch wolności” – jak określił to Kępiński (1972) – zerwanie pęt dotychczasowych norm i sposobów zachowania się, odkrycie nowych, psychotycznych światów. Przestrzeń własna chorego to zanika, to rozszerza się do nieprawdopodobnych rozmiarów; raz sztywniej, kiedy indziej staje się niezwykle wyczulona. Do takiego stopnia, że ktoś zbliżający się na kilka metrów do chorego może wywołać napad szału (chory czuje jakby ktoś wdierał się w jego „ja”). W schizofrenii często całkowicie zmienia się struktura własnego i otaczającego świata, nie może dojść do rozwinięcia się „między”. Dominującą emocją – a emo-

cje stanowią przecież główne podłoże każdego spotkania – staje się lęk przed ludźmi. Wszystko to powoduje, że schizofrenia jest chorobą niezwykle trudną w leczeniu i przynoszącą wiele cierpienia przede wszystkim pacjentowi, ale również jego najbliższemu otoczeniu.

U osób cierpiących na głęboką depresję również można zaobserwować całkowite wycofanie się, ucieczkę od świata i innych. Jest to ucieczka jednokierunkowa, w swoje ciemne, wyjąłowione wnętrze. Zatem obraz depresji nie jest tak dramatyczny jak w schizofrenii, która „szarpie” chorym zmiennością i nieobliczalnością swoich objawów. Mniej dramatyczny wcale nie oznacza mniej niebezpieczny. Ludziom z depresją należy udzielić szybkiej pomocy, ponieważ często podejmują oni ostateczny krok, targając się na własne życie. Należy im pomóc, przewyciężając ich pogardę i strach przed „między”. Jest to zadanie trudne i wymagające, a jedyna płaszczyzna pomocy to spotkanie. I żadna farmakologia tu nie pomoże. Depresja jest bowiem chorobą duszy.

Człowiek kształtuje siebie i otaczający świat przez całe życie. Płaszczyzną, która w tym pośredniczy, jest przestrzeń własna, jaką człowiek wokół siebie buduje. Nie możemy jednak zapominać o słowach Kępińskiego (1992): „aczkolwiek każdy ma swój własny świat, to jednak jest on częścią świata wspólnego wszystkim ludziom”. Nasza sfera przenika się ciągle z innymi sferami. Kiedy zetkną się dwa pola ludzkie, dochodzi do spotkania. Zawiązuje się niepowtarzalna nić kontaktu, powstaje „między”. „Między”, które jest uwarunkowane wpływami wszystkich poziomów i sfer świata – począwszy od oddziaływań kulturowych, poprzez społeczne, a na indywidualnych kończąc. Na fluktuacje przestrzeni własnej wpływają też czynniki sytuacji-

ne – obiektywne właściwości przestrzeni (przedmioty, czas, miejsce), jak i emocje. Wiele spośród najpoważniejszych chorób psychicznych jest w gruncie rzeczy zaburzeniami „ja”, obrazu świata, kontaktów z ludźmi, a co za tym idzie, zaburzeniami „między”. „Między” jest też płaszczyzną, na której może dojść do zbawiennego procesu leczenia.

Literatura cytowana:

Hall E.T., *Ukryty wymiar*, Warszawa 2001.

Kępiński A., *Autoportret człowieka. Myśli, aforyzmy*, Kraków 1992.

Kępiński A., *Schizofrenia*. Warszawa 1972.

Pervin L.A., John O.P., *Osobowość. Teoria i badania*. Kraków 2001.

Strelau J., *Osobowość jako zespół cech*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, red. J. Strelau, Gdańsk 2003, t. II, s. 525–560.

Tischner J., *Jak żyć?*, Wrocław 1995.

Zdankiewicz-Ścigała E., Maruszewski T., *Teorie emocji*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, dz.cyt., s. 395–426.

SZCZEPAN GRZYBOWSKI (ur. 1981) studiuje psychologię i amerykanistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim.

KRZYSZTOF WIŚNIEWSKI

kontakt bezpośredni

Ze specyficzną dla XX wieku łatwością i przekonaniem o swej racji reformatorzy, burzyciele czy teoretycy wyrócili do góry nogami wszystko, z czego tak dumny był wiek XIX. Nie inaczej było w teatrze. Nie zostały się w starym kształcie ani widowiska, ani scenografia, ani kostiumy, zmierzono techniki aktorskie i środki wyrazu scenicznego, słowem – zburzono wszystkie (jak się okazało – pozorne) filary. Dodawano obce Europie rytuały i tradycje (Artaud), ograniczano bądź gloryfikowano możliwości aktora (Craig, Stanislawski), ale zależności widz–aktor... nie udało się zanegować. Rzecz oczywista: teatralne misterium dokonuje się w spotkaniu publiczności z aktorami.

Prześledźmy, jak tę specyficzną interakcję definiował jeden z najważniejszych w XX wieku reformatorów teatru, Jerzy Grotowski: „Poprzez stopniową eliminację z widowiska wszystkiego, co dawało się wyeliminować, jak gdyby doświadczalnie zbadaliśmy, że teatr może istnieć bez charakteryzacji, bez autonomicznego kostiumu i scenografii, bez wyodrębnionej sceny, bez gry światła, tła muzycznego itp. Ale nie może istnieć, jeżeli nie ma relacji

aktor-widz, ich uchwytne, bezpośrednie, »żywego« obcowania¹.

Grotowski należał do tej kategorii geniuszy, którzy muszą tworzyć, nie bacząc na przyjęte normy lub tradycję – jego język teatralny często wykraczał poza ramy klasycznego pojęcia tej sztuki. Rozumiał jednak, że jedyną definicją teatru, tym, co nadaje mu magię i sens, jest konwencja spotkania z widzem.

Psychologia widza była w centrum jego zainteresowań, obserwował zachowanie widzów podczas swoich przedstawień. Eksperymentował z przestrzenią teatralną na wiele sposobów – oddalał widownię, aby uzyskać jej maksymalne zaangażowanie emocjonalne (*Książę Niezłomny*), mieszał widzów między grających aktorów (*Kordian*). Relacja aktorzy-publiczność jest chyba najważniejszym punktem działań Grotowskiego, w niej widzi przewagę teatru nad telewizją czy kinem, ostatnią autonomiczną wartością, bastionem odrębności: „Jedna jest tylko wartość, której ani film, ani telewizja nie zdołają nigdy przejąć od teatru: bezpośrednia więź rodząca się między żywymi istnieniami. Więż, która sprawia, że każdy akt prowokacji ze strony aktora, każdy przejaw jego magii staje się czymś wielkim i niezwykłym. Od tej drapieżnej erupcji nic nie powinno przedzielać widza; niech stanie twarzą w twarz z aktorem; niech poczuje na sobie jego oddech i jego pot²”.

Te słowa miały kolosalny wpływ na dalsze losy nie tylko samego Grotowskiego (następne lata jego działalności, czyli tzw. okres parateatralny jest czasem intensywnej pracy m.in. nad interakcjami między-

ludzkimi), ale także całego zastępu reżyserów, którzy w jakiś sposób korzystali z jego odkryć. Najprościej podać w tym miejscu nazwiska Eugenio Barby i Petera Brooka. Jednak z doświadczeniami Grotowskiego utożsamiał się właściwie cały teatr alternatywny drugiej połowy XX wieku.

Eksperymenty z widzami mające na celu zaangażowanie publiczności w jak największym stopniu stały się bardzo popularne. Ogromnie ciekawym rozwinięciem teorii Grotowskiego jest działalność Odin Teatret Barby, którego antropologiczne spektakle (czyli spotkania różnych kultur i szukanie w nich elementów wspólnych) doprowadziły do poszerzenia pola zainteresowania teatru w ogóle. Jednak należy dodać, że nie zawsze oznaczało to aktywne współtworzenie teatru, bardziej otwartość i „gotowość” (jak to określał Grotowski) widzów na to, co w teatrze zobaczą.

Spotkanie – to pod wieloma względami słowo kluczowe dla teatru niemal w całej jego historii. Ilość publikacji, festiwali, konferencji związanych z teatrem, które mają w swej nazwie to słowo, jest ogromna. Nie bez powodu zresztą, kiedyś teatr był przecież miejscem spotkań towarzyskich (do czasu, kiedy ostatecznie posadzono widownię, czyli w Polsce w XIX wieku, wcześniej rozmów bynajmniej nie powstrzymywało trwające przedstawienie), potem – spotkań różnych artystycznych stylów oraz dziedzin (romantyczna synteza sztuk, której dostojnym spełnieniem były właśnie spektakle teatralne), koncepcja spotkania widza z aktorem, którą zaproponował Grotowski była najważniejszą dla rozumienia teatru drugiej połowy XX wieku. Ale ten okres chyba już się skończył. Teatr wpadł w pewien kryzys – skończyły się pomysły i osobowości. Pytanie o to, co zostało z idei Grotowskiego, stało się bar-

¹ Grotowski Jerzy, *Teksty z lat 1965–1969*. Wybór, Wiedza o kulturze, Wrocław 1990, s. 12.

² Tamże, s. 32.



dzo aktualne. Wydaje się, że teatr znów wrócił do swych dawnych torów, przede wszystkim pod względem ograniczania grona osób nim zainteresowanych. Pewien młody reżyser powiedział kiedyś, iż sytuacja w Polsce jest o tyle dziwna, że więcej ludzi chce tworzyć teatr, niż go oglądać. Ale może to właśnie będzie następne spotkanie, spotkanie ludzi, którzy nie tylko będą twórcami, ale także będą chcieli wziąć odpowiedzialność za teatr jako taki.

KRZYSZTOF WIŚNIEWSKI (ur. 1984)
studiuje wiedzę o teatrze na Akademii Teatralnej im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie.

MICHAŁ GODZIC

clubbing z gustawem courbet

Spotkajmy się.

Koniecznien trzeba się poznać.

Umówienie się ułatwi nam Internet. Zwłaszcza jeśli chwilowo nie wiemy, z kim chcemy się spotkać. Możemy skorzystać z komunikatora Gadu-Gadu, wysyłając komunikaty do losowo wybranych użytkowników. Skuteczniejsze – acz bardziej pracochłonne – będzie jednak umówienie się przez serwis randkowy. Po wpisaniu do internetowej wyszukiwarki słowa „spotkanie”, na pierwszych miejscach otrzymamy adresy „meetific.pl” i „zapoznanie.pl”. „Tutaj możesz znaleźć nową przyjaźń, sympatię, spotkać pokrewną duszę czy osobę o podobnych zainteresowaniach!” – piszą autorzy jednego z tych serwisów. Nie mamy już większych wątpliwości – aby być szczęśliwym, należy ludzi „zapoznawać” i spotykać się z nimi. To podstawa udanego życia prywatnego. Internet ułatwia zatem tylko pierwszy krok na drodze do Spotkania. Przy odrobinie szczęścia znajdziemy pokrewną duszę, która zechce spotkać się z nami „w realu”. To uspokaja, koi nerwy. Oddala groźbę

samotnego wieczoru przed niebieskim ekranem. Na liczne dewiacje jest już w naszej kulturze przyzwolenie, ale wciąż nie na samotność i tak zwane „alienowanie się”. Poczucie sukcesu w życiu prywatnym rośnie wprost proporcjonalnie do liczby znajomych. Dlatego zrobimy wszystko, żeby dziś wieczór spotkać się z kimś „na mieście”. Pozostawmy już kwestie techniczne; są one – mimo wszystko – drugoplanowe. Ważne, żeby nie zostać samemu w domu.

Spotykamy się zatem. Kolejnym krokiem powinien być spacer do pubu na piwo. Oczywiście, samo piwo nie gra tu większej roli – może być jakikolwiek trunk z alkoholem lub bez. Najważniejsze jest, żeby było głośno. To wymusza określony styl rozmowy – należy mówić rzeczy przewidywalne, proste i jednoznaczne. Wszelkie niuanse zostałyby skrzywione, a subtelności zgubiłyby się w hałasie. Należy więc przygotować sobie kilka standardowych odzywek, wiedzieć, kiedy się zaśmiać, i opanować odpowiednią mowę ciała (choć ona bardziej przyda się na kolejnym etapie naszego Spotkania). Mieszkańcy Wielkiej Brytanii – królestwa pubów – opracowali cały repertuar zwrotów służących pozorowaniu rozmowy. Przewoduje wśród nich pseudo-pytanie „*alright, mate?*” („w porządku, stary?”) i pseudo-toast „*cheers*”. Na pierwsze nie warto odpowiadać – pytający prawdopodobnie oddalił się już w kierunku kolejnych znajomych. Przy drugim nie trzeba wznosić kielichów. Celem rozmowy w pubie nie jest bowiem komunikacja, tylko podtrzymanie wrażenia, że oto spotykamy się z ludźmi. Co chwilę ktoś do nas zagaduje, co oznacza, że mamy wielu znajomych. Znów możemy odetchnąć z ulgą – żadne z nas dziwaki ani typy antyspołeczne. Bawimy się w tłumie normalnych ludzi, którzy doce-

niają wartość Spotkania. Socjalizacja każdego z nas przebiegła pomyślnie. Pozorowane rozmowy rozwiewają wszelkie wątpliwości.

Teraz trzeba pilnować, żeby nie zasiedzieć się zbyt długo w jednym miejscu. Z pubu przenosimy się więc do klubu. Na clubbingowej mapie świata Polska jeszcze się wprawdzie nie wyróżnia, ale z każdym rokiem coraz nam bliżej do europejskiej czołówki. Kiedy dochodzimy do drzwi modnego klubu, od razu wiemy, że dobrze trafiliśmy. Przed wejściem kłębi się tłum podobnych nam wyznawców filozofii Spotkania. Ocierając się o ich ciała na schodach, rozumiemy, że zjechali się z całego miasta i okolic, żeby spotkać Innego. Kiedy już dostaniemy się do środka, szybko zrzucamy z siebie wierzchnie ubranie i sami stajemy się jedną z twarzy tłumu. Trochę tańczymy, nierzadko przysiadamy, dużo czasu spędzamy w kolejkach – do szatni, toalety, po piwo. Najważniejsze jest, żeby wejść w odpowiedni rytm. Zacząć wibrować tak samo jak inni. Budzi się w nas durkheimowska solidarność mechaniczna – we wspólnym drganiu odnajdujemy poczucie wspólnoty. O ile w pubie możliwe były jeszcze pozorowane rozmowy, tutaj lepiej nie mówić już nic. W klubie na pierwszy plan wybija się mowa ciała – całego ciała. Nie możemy bowiem zapominać, że finał naszego spotkania odbywa się w miejscu, gdzie o stosunek seksualny łatwiej niż o rozmowę. Jednak nawet jeśli nie poszczęści się nam tego wieczoru, czujemy satysfakcję. Wyszliśmy przecież do ludzi, ujrzelśmy tyle nowych twarzy... Czy którąś zapamiętamy do jutra?

W przypiwku dekadencji mogliśmy uznać, że nakreślona powyżej wizja współczesnego Spotkania to symptom choroby naszych czasów. Im głośniej krzyczymy o konieczność „zapoznawania” innych

ludzi, tym mniej uwagi poświęcamy kolejnym spotkanym osobom. Nasze spotkania pozbawione są chęci zrozumienia... Aby jednak uniknąć złudzenia, że to rzeczywiście specyfika (po)nowoczesności, wystarczy wyobrazić sobie na naszej dyskotece gościa z przeszłości. Niech nie będzie to gość przypadkowy, niech odwiedzi nas Gustave Courbet.

Dziewiętnastowieczny malarz do klubu przychodzi prosto ze swojego obrazu *Dzień dobry, panie Courbet*, znanego też jako *Spotkanie*. Na płótnie widzimy go w stroju wędrowca, który spotyka swego mecenasa z jednym jeszcze towarzyszem. Courbet dumnie podnosi głowę, zabawnie zadzierając brodę, podczas gdy obaj napotkani pokornie chylą czoła. Mimo różnicy stroju (obaj napotkani ubrani znacznie dostojniej niż malarz-wędrowiec) nie ma wątpliwości, kto tym spotkaniem czuje się zaszczycony. Nawet pies mecenasa zdaje się być uradowany spotkaniem z wielkim artystą. Jednokierunkowość relacji najsilniej podkreśla sam tytuł. Courbet nie namalował obrazu, na którym pozdrawiałby znajomych – nie, stworzył dzieło, aby samemu być pozdrowionym. „Dzień dobry Panu” – mówi sam do siebie. Jako wszechmocny twórca dzieła wykreował sytuację, w której spotkanie służy tylko jemu samemu. On jest głównym – i w rzeczywistości jedynym – bohaterem całego zdarzenia. Ludzie spotkani na drodze to tylko statysci... Obecni jedynie po to, aby sytuację nazwać można było spotkaniem¹.

Schodzi zatem Gustave Courbet z obrazu do naszego klubu w centrum miasta. Z zadartym czołem i fikuśną brodą łatwo przechodzi selekcję na wejściu. Wszedłszy do środka, rzuca w kąt plecak i kij podróżnika. Po chwili wibruje z nami w jednym rytmie. Tak jak my, wpatrzony w przestrzeń nie zatrzymuje wzroku na niczyjej twarzy. Jest z siebie bardzo zadowolony. Jak każdy z nas, doskonale bowiem wie, że spotkanie służy tylko jemu. Przyszedł do nas nie po to, aby kogokolwiek lepiej zrozumieć. Nie zauważa nawet, że zmieniają się twarze dookoła niego, kiedy na ścieżce/w klubie mijają go kolejni ludzie.

Na pewno nikogo nie spotka – choć zaśnie ukojony wspomnieniem wielu spotkań.

Na pewno nikogo nie pozna – choć coraz to nowi znajomi ukłonią mu się na drodze.

MICHAŁ GODZIC (ur. 1984) licencjat socjologii WSE, studiuje psychologię na UJ.

¹ Nie jest to oczywiście naukowa interpretacja znaczeń ukrytych w obrazie Courbета, a jedynie zapis moich wrażeń i przemyśleń zainspirowanych dziełem. Czytelnikom pragnącym poznać opinie historyków sztuki na ten temat polecam artykuł: T. Chang, *Hats and hierarchy in Gustave Courbet's The Meeting*, „The Art Bulletin”, Dec. 2004.

Zespół

Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Bohdan Cywiński, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Jarosław Gowin, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Waclaw Hryniewicz OMI, Piotr Kłodkowski, 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 2007 roku: prenumerata roczna 11 numerów: 132 zł, 6 numerów: 84 zł, 3 numery: 48 zł. Wpłaty przyjmuje SIW 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 SIW 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 zlotówkach (według aktualnego kursu NBP) proszę kierować pod adresem jw.

KAŻDY PRENUMERATOR otrzymuje raz w roku nieodpłatnie książkę. W roku 2007 będzie to książka o. Leona Knabita pt. *O odwadze*.

PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH”

Cena prenumeraty w I kwartale 2007 wynosi 48 zł. Szczegółowe informacje na stronie www.ruch.pol.pl (istnieje możliwość opłacenia prenumeraty kartami VISA i MASTERCARD). Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za I kwartał 2007 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



„Ja panu nie przeszkadzałem” – czyli o języku polityków, s. 8

Jakub Pstrąg: Ręce służą już nie tylko do obrazowania wypowiedzi, ale także do powstrzymywania interlokutora. Zaciśnięte zęby, rozpalone oczy, napięcie wszystkich mięśni – to nierzadkie obrazy, szczególnie w programach, do których zapraszanych jest tylko dwóch mających zmierzyć się ze sobą gości.



Pejzaz z katastrofą w tle, s. 29

Aleksander Fiut: Zawężona perspektywa socjologiczna sprawia, że prozaicy ułatwiają sobie zadanie, ekstrapolując naganne fenomeny polskiego życia katolickiego. Ich antyklerykalizm jest wszakże płytki oraz pozbawiony intelektualnych podstaw, zaś ateizm czy agnostycyzm sprowadzony do poziomu elementarnych społecznych odruchów.



Fenomenologia życia Emmanuela Lévinasa, s. 113

Tadeusz Gadacz: Bóg stał się nieobecny w świecie, w którym otwarła się otchłań zła. „Przeszłość bardziej przeszła niż wszelka przeszłość” to dla Lévinasa nie tylko przeszłość stworzenia, ale – jak się wydaje – także okres, który pozostał za nami, oddzielony od nas przez Auschwitz.



O Wierszach ostatnich Czesława Miłosza, s. 151

Łukasz Tischner: Można przyjąć ten tom jak testament Poety. Można dostrzec w nim lustro lęków i nadziei starego człowieka. Można śledzić alteracje znanych Miłoszowskich motywów. Można wreszcie potraktować *Wiersze ostatnie* jako zapis zaklęć i recept „szamana”, bez którego „mamrotań co poczałby człowiek?”.



Szufladki pamięci, s. 194

Anna Zalenko: Z pierwszej szufladki wyciągam spotkanie z Mr. Chapmanem. Udzielał mi prywatnych lekcji angielskiego i, jak to bywa, bardzo się zaprzyjaźniliśmy. Pewnego dnia zachorował. Odwiedziłam go w szpitalu. Miałam nadpłaconą jedną lekcję. Przez godzinę, z wysiłkiem umierającego człowieka, usiłował mnie uczyć. Cztery godziny później zmarł. Wspomnienia spotkań z pierwszej szufladki są tak intymne, że bardzo trudno o nich mówić. One odmieniają człowieka. Tej lekcji nie zapomniałam.

Za miesiąc:

O śmierci i życiu wiecznym

