

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LV
Kraków
CZERW
(6) 200
601

Nasze neurotyczne czasy

Aleksandrowicz, Grzegorek,
Russell-Hochschild, Sosnowska, Workowski

Henryk Siewierski:
Brazylia a sprawa polska

Czy jesteśmy
pokoleniem JP2



www.miesiecznik.znak.com.pl

ISSN 0044-
INDEXS 38

Cena 1
(VAT 0%)

Od redakcji

Stwierdzenie, iż świat w drugiej połowie XX wieku uległ przemianie i zawrotnemu przyspieszeniu, wydaje się dziś prawdą oczywistą. A jednak my, odizolowani za żelazną kurtyną, nie doświadczyliśmy tego bezpośrednio. Dziś, po piętnastu latach ekspansji kultury zachodniej w Polsce, zaczynamy wyraźniej dostrzegać także szkody i zagrożenia, jakie niesie ona ze sobą. To dobry czas na refleksję, do której zapraszamy Czytelników w czerwcowym numerze „Znaku”.

Czy nasze czasy są w szczególny sposób „neurotyczne”? Jak zmieniła się „neurotyczna osobowość naszych czasów” od chwili publikacji słynnej książki Karen Horney? Jaki jest związek między współczesnymi zjawiskami kulturowymi a rodzajem lęku, który przeżywamy? Czy umiemy sobie z nim radzić? Na powyższe pytania starają się odpowiedzieć nasi autorzy – psycholog Anna Grzegorek i filozof Adam Workowski. Wiedzę na temat tego, czym z psychoterapeutycznego punktu widzenia jest nerwica, jak ją rozpoznawać i leczyć i co to takiego „silna osobowość”, świetnie porządkuje rozmowa ze specjalistą – Jerzym Aleksandrowiczem. Ważnym uzupełnieniem są analizy Arlie Russell-Hochschild, która stara się odpowiedzieć na pytanie, jakie konsekwencje dla funkcjonowania rodziny ma wszechobecne „utowarowienie” uczuć, więzi i symboli. Z kolei Danuta Sosnowska zastanawia się, w jaki sposób zmieniła się kulturowa definicja „doskonałości”.

W numerze powracamy także do bolesnego problemu lustracji duchownych, a za sprawą eseju Henryka Siewierskiego podejmujemy po raz kolejny wciąż zbyt mało zbadany temat wielokulturowości w globalizującym się świecie.



Ks. Krzysztof Kaucha

Doświadczenie Paschy

O „lustracji” duchownych

Kościół wciąż przeżywa Paschę, „Wyjście”: ku wolności. Ku nadziei. I nie ma takiej trudności, która byłaby dlań niemożliwa do pokonania.

Kościół w Polsce ma przed sobą problem – problem z przeszłością i rozliczeniem okresu PRL-u. Ów problem został wyostroszony przez tzw. sprawę o Konrada Hejmo oraz upublicznienie – choć kwestia ta jest znana od wielu lat – rozmiaru infiltracji Kościoła przez PRL-owską bezpiekę, także przy udziale duchownych. Co robić? Gdzie szukać wskazówek? Czy można mówić o swoistym doświadczeniu Paschy, które stało się udziałem Kościoła, czy też – jak sugerują zewnętrzni obserwatorzy – słaby i osierocony Kościół będzie musiał przeżyć teraz kolejne osłabienie autorytetu?

Herostrates?

Niektórzy nauczyciele historii starają się w ogóle nie wspominać o Herostratesie, bo nie chcą budzić zainteresowania człowiekiem, który spalił świątynię Artemidy (a może bibliotekę w Aleksandrii?)



po to tylko, żeby znaleźć się w kronikach i w ten sposób zyskać sławę. Zastanówmy się jednak: może ten barbarzyński postępek Herostratesa warto dziś... naśladować? Może nie jest bezsensowny pomysł, aby zebrać wszystkie materiały IPN-u, wrzucić je do ogromnego dołu i – na przykład w trakcie jakiegoś ogólnonarodowego nabożeństwa – spalić, a popiół rozsypać na cztery strony świata? Żeby zapomnieć... Żeby nie było skąd wyciągać teczek, donosów, pokwitowań... Żeby raz na zawsze zamknąć okres podległości i hańby – i móc myśleć o teraźniejszości i przeszłości.

Czy naprawę byłoby to niemożliwe?! Minione dzieje raz po raz ozywają, wkradając się w sny, myśli i dyskusje, prowokując podejrzenia, osądy, oszczerstwa lub wybielanie przeszłości... Czy nie można

Jako chrześcijanin, wiem, że słowa Jezusa: „Prawda was wyzwoli” zawsze okazywały się prawdziwe.

by zatem przeciąć tego gordyjskiego węzła, tym bardziej że na naszych oczach może dokonać się polowanie na kozła ofiarnego i ukaranie go, jakby za winy wszystkich? Czy nie można przełamać konieczności historycznej,

wyzwolić się z niej, wreszcie pokonać, „atakując” ją w jej najczulszym punkcie, jakim jest właśnie owa rzekoma „konieczność”? Czy nie można totalnie jej zlekceważyć i nie pozwolić jej oddziaływać na teraźniejszość? Taki gest – dodajmy – wcale nie miałby na celu „wyzwolenia się” od odpowiedzialności, gdyż nikt jej nie uniknie przed Tym, który jest Jedynym Sprawiedliwym i upomni się o „sierotę i wdowę” (jak aktualne to słowa, jeśli pomyśleć na przykład o rodzinach ofiar zbrodni w kopalni „Wujek”). Niech On osądzi – a nie archiwa czy pracownicy IPN-u bądź dziennikarze – gdy nadejdzie właściwy czas, bo tylko On wie wszystko.

Czy jednak przyszłe pokolenia właściwie zrozumiałyby ów „gest Herostratesa” w naszym wydaniu? Czy w przyszłości nie znalazłiby się ludzie wracający do przeszłości i oskarżający innych, a oskarżeni nie mieliby się jak bronić?

Jako chrześcijanin, wiem, że słowa Jezusa: „Prawda was wyzwoli” (J 8, 32) zawsze okazywały się prawdziwe. On sam dał świadectwo o wyzwalającej mocy prawdy, a przecież o wyzwolenie od totalnego – w wymiarze indywidualnym i społecznym – zła tu idzie. Zła, które nie pozwala nam godnie i normalnie żyć.



Piotr i inni

Piotr apostoł nie kazał nikomu usuwać z Ewangelii relacji o tym, że zaparł się Pana – choć, teoretycznie, mógł to uczynić. Dla niego było to jednak świadectwo całej prawdy – także o jego wyzwoleniu z małości ku wierze. Zresztą Ewangelie mówią nie tylko o niewierności Piotra; one opowiadają również o słabości innych uczniów: Jakuba i Jana, którzy nie czuwali z Jezusem w Getsemani, choć ich o to prosił (Mk 14, 32-42; por. J 16, 32: „Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że się rozproszycie – każdy w swoją stronę, a Mnie zostawicie samego”).

Trzykrotna prośba Jezusa o czuwanie wraz z Nim i głęboki sen trzech wybranych Apostołów... Potrójna zdrada Piotra i potrójne wyznanie jego miłości do Pana... Kojarzenie upadłych duchownych – czy kogokolwiek upadłego w okresie PRL-u – jedynie z Judaszem jest niechrześcijańskie. Chrześcijańska jest bowiem droga Piotra, a nie Judasza. Księża uwikłani w „różne historie” muszą – tak jak Piotr – pamiętać, że Pan ich powołał i nadal powołuje do wielkich rzeczy; że Jezus przebaczył Piotrowi, który gorzko zapłakał.

W rozmaity sposób można zaprzeć się Pana: jedni współpracowali z SB, inni złamali przyrzeczenia kapłańskie... Jak wyraził się kiedyś kardynał Joseph Ratzinger: „Brak postawy służebnej jest [zawsze] profanacją kapłaństwa”. I odejście od Pana. Księża – również ci młodzi – dobrze to rozumieją. Nie sądzą zatem, by – znając własne słabości – byli oni bezwzględni w ocenie swoich starszych braci w kapłaństwie¹.

Placzący Piotr na nowo odnalazł siebie i łaskę. Żaden zaś członek gminy chrześcijańskiej, kiedy czytał o jego zdradzie, nie stracił

¹ W tym kontekście, starając się zrozumieć wszystkie okoliczności i przyczyny jakichkolwiek kontaktów polskich duchownych z funkcjonariuszami PRL-u, chciałbym zapytać owych starszych: dlaczego – „pod osłoną nocy”, tak jak Nikodemowi (por. J 3) – udzielaliście im sakramentów świętych? Czy odmowa ich udzielenia nie byłaby tak bardzo wówczas niezbędnym świadectwem i znakiem sprzeciwu wobec tych, którzy pełniąc (różne – to prawda!) funkcje w aparacie władzy, jednak podtrzymywali system zniewolenia? Czy można się dziś chwalić i szczyć nocnymi kontaktami z „Nikodemami PRL-u”? Czy rzeczywiście byli oni owymi Nikodemami? Proszę wybaczyć te pytania „młodemu”, który tamtych czasów dobrze nie pamięta i nie wie o nich całej prawdy.



dlań szacunku. Stało się wręcz przeciwnie: Piotr był skałą, na której Pan wznosił swój Kościół. Jezus go wzmocnił i pozwolił mu umacniać braci w wierze – umacniać skutecznie, może nawet tym skuteczniej, im lepiej Piotr wiedział, czym jest zdrada.

Postawa Piłata

Warto pamiętać, że to funkcjonariusze PRL-u byli głównymi sprawcami tragedii łamania sumień i życiorysów. Chciałoby się widzieć dziś nawrócenia w stylu świętego Pawła, ale zachowanie ludzi minionej władzy bardziej przypomina, niestety, postawę Piłata. Ludzie ci zdają się mówić tak jak on: musieliśmy, bo takie były okoliczności historyczne (określone położenie geopolityczne, obowiązujące prawo, wyższa konieczność historyczna, konieczność poświęcenia jednostek w celu ratowania narodu itp.). Podejrzewam jednak, że nie śpią oni spokojnie. Pamiętają przecież – muszą to pamiętać! – hitlerowskich zbrodniarzy, którzy usprawiedliwiali się tak samo jak oni.

Pytam w tym kontekście: czy polskie państwo prawa nie powinno sięgnąć po *casus* Norymbergi?

Ale PRL-owscy generałowie o wiele bardziej jeszcze przypominają mi króla Heroda, który kurczowo trzymał się władzy i bał się jej utraty, kazał zabijać dzieci i w obronie swej pozycji uruchamiał system inwigilacji.

Król Herod – głęboko w to wierzę – stanął przed Sprawiedliwym Sędzią...

Jan Paweł II

Chyba wprost nie zapytaliśmy nigdy Jana Pawła II o to, jak mamy rozwiązać nasz problem rozliczenia z PRL-em. (Jeśli ktoś o to Papieża zapytał, niech teraz da o tym świadectwo). Lecz czy on nam nie podpowiadał, nie wskazywał drogi wyzwolenia całego społeczeństwa i poszczególnych osób w różny sposób uwikłanych, wprost win-



nych czy pokrzywdzonych? Przecież zgodnie z istotą wiary chrześcijańskiej mówił, że nie ma takiego grzechu, którego Bóg w swym miłosierdziu nie przebaczyłby, gdy grzesznik wyznaje winę i prosi o przebaczenie. Swoją postawą Papież dawał świadectwo, że człowieka stać na przebaczenie winowajcy i że dla ofiary jest to droga trwałego wyzwolenia od doświadczonego zła. Jan Paweł II przebaczył i z pewnością przebaczyłby każdemu... Nie wolno też nie przypominać często powtarzanych przez niego słów o krystalicznych przykładach świętości w czasach próby, o męczennikach i o wierności do końca. To wielki skarb Kościoła w Polsce (i nie tylko u nas), którego chyba nie doceniamy. To znak wiarygodności Kościoła i prawda o nim.

Kościół wciąż przeżywa Paschę, „Wyjście”: ku wolności. Ku nadziei. I nie ma takiej trudności, która byłaby dlań niemożliwa do pokonania.

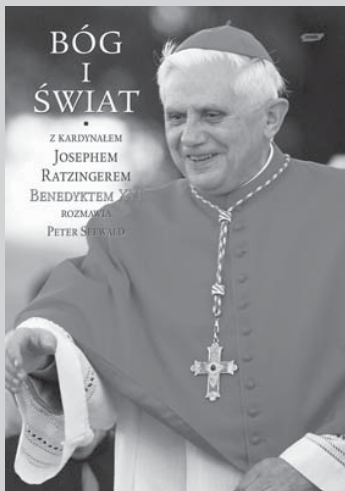
Już w starożytności pojawił się w Kościele problem związany z tzw. *lapsi*, czyli upadłymi, złamanymi wskutek prześladowań chrześcijan. Już wtedy znaleziono chrześcijańskie rozwiązanie tego problemu. Znajdowano je jeszcze potem wiele razy w dziejach Kościoła na całym świecie. Z pewnością znajdzie się ono i teraz.

Nauka z przeszłości jest jednak taka, że owo „Wyjście” – swoista Pascha – i uwolnienie od ciemności i grzechu nie dokonuje się nigdy tylko w ramach rozwiązań prawnych, nawet jeśli jest to prawo kościelne. To za mało, choć poddanie się rozwiązaniom prawnym jest z pewnością potrzebne. Pierwszym i podstawowym krokiem w kierunku *p r a w d z i w e g o* wyzwolenia jest to, co ma się dokonać we wnętrzu człowieka (a to może będzie znane jedynie Bogu). W sumieniu – z pewnością powiedziałby nam dziś Jan Paweł II – należy pytać o całą prawdę, winę, pokutę... Prosić o przebaczenie i przebaczyć.

Głos sumienia może nam podpowiedzieć takie rozwiązania, których nie byłby w stanie podać żaden prawnik ani historyk. Warto też uczyć się na doświadczeniach innych, którzy zmagają się z podobnymi problemami.

Kościół w Polsce stoi dziś przed szansą prawdziwie chrześcijańskiego rozwiązania tej trudnej, nabrzmiałej sprawy. Ma tym samym szansę zaświadczyć o Prawdzie, która wyzwala, o doświadczeniu

znak



Bóg i świat

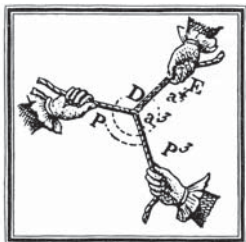
Z kard. Josephem Ratzingerem
rozmawia Peter Seewald
tłum. Grzegorz Sowinski

W tomie rozmów Petera Seewalda z kard. Josephem Ratzingerem – dziś Benedyktem XVI – *Bóg i świat* omówione zostały kluczowe zagadnienia wiary chrześcijańskiej w kontekście wyzwań, jakie przed Kościołem stawia współczesny świat i współczesna wrażliwość. Kard. Ratzinger jawi się w nich jako ktoś, kto dobrze rozumie trudności, na jakie natrafia ludzka wiara dzisiaj, i stara się na nie odpowiedzieć.

Paschy Kościoła oraz o Panu bogatym w miłosierdzie, który poniża i wywyższa, otwierając ciągle nową i żywą nadzieję.

Bóg mówi w sumieniu i poprzez nie nawet wtedy, gdy się w Niego nie wierzy. Często przecież wiara w Niego rodzi się z pytań moralnych, w słabości i upadku.

KS. KRZYSZTOF KAUCHA, ur. 1968, dr teologii, adiunkt w Katedrze Eklezjologii Fundamentalnej KUL, sekretarz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Autor książki *Miłość za miłość. Wiarygodność chrześcijaństwa według Battisty Mondina* (2000).



Anna Grzegorek

Czasy osobowości

Dziś „neurotyczny” może być nie tylko człowiek, ale film, utwór muzyczny, fryzura, strój, impreza, klub. Słowo to już rzadko jest kojarzone z lękiem i dysfunkcjonalnymi sposobami okiełznania go.

Kiedy siedemdziesiąt lat temu psychoanalytyczka Karen Horney mówiła o „neurotycznej osobowości naszych czasów”, miała na myśli nie tylko to, że nerwice są częstym zaburzeniem, ani nie wyłącznie to, że osobowości neurotyków mają wiele wspólnych cech, ale przede wszystkim to, że podstawowe podobieństwa między neurotykami są konsekwencją zjawisk istniejących w kulturze.

Analizując zaburzenia osobowości towarzyszące różnym typom nerwic, Horney zauważyła, że chociaż zaburzenia te przejawiają się bardzo różnie i stoją za nimi różne mechanizmy, to problemy, z jakimi

zmagają się ludzie, są podobne. Najpopularniejsze to: rywalizacja, lęk przed niepowodzeniem, izolacja uczuciowa, nieufność wobec innych i samych siebie. Jako że źródłem tych problemów jest kultura, wyrosłe na ich gruncie konflikty psychiczne muszą trafić wszystkich, którzy w niej uczestniczą: chorych i zdrowych.

Kwestia wzajemnej zależności, w jakiej pozostają kultura i *psyche*, pojawiła się już u zarania myśli psychoanalytycznej, co bynajmniej nie oznacza, że od początku obowiązywało jedno jej rozstrzygnięcie. Twórcą psychoanalizy Zygmunt Freud stał na stanowisku zgoła odmiennym



od opisanego wyżej, sądził mianowicie, że to fakty społeczne są skutkami fenomenów psychicznych, a nie na odwrót (np. przyczyną agresji prowadzącej do wojen jest konflikt psychiczny wywołany tzw. instynktem śmierci). Przekonanie to znalazło szczególny wyraz w jego koncepcji sublimacji, wedle której im skuteczniej tłumimy nasze biologiczne popędy, tym wyższy osiągamy stopień rozwoju kultury. Freud miał jednak świadomość, że ten medal ma dwie strony, gdyż konsekwentne tłumienie prowadzi do nerwicy. Z tych dwóch twierdzeń wynika mocno pesymistyczny wniosek, że rozwojowi kultury będzie towarzyszyć coraz większa liczba nerwic. Nerwica jest ceną, jaką płacimy za rozwój kultury. Sławną tezę Horney, którą przypomniałam na początku, można traktować jako odpowiedź na ten trudny do zaakceptowania, bo niezwiastujący cywilizacyjnego *happy endu* pogląd Freuda. Ostatecznie zakwestionowała ona istnienie związku między intensywnością tłumienia a stopniem rozwoju kultury. Odwróciwszy rozumowanie swojego ideowego antenata, Horney skupiła się na relacji między rodzajem indywidualnych konfliktów a rodzajem trudności napotykanych przez człowieka w obrębie danej kultury. Zdaniem terapeutki podstawą czy też, jeśli wolno tak powiedzieć, materia konfliktu jest lęk. Lęk ma wśród fenomenów psychicznych pozycję wyróżnioną, dlatego Horney, aby to podkreślić, pisząc o nim, dodaje często określenie „podstawowy”. Lęk

podstawowy dotyczy każdego i każdy musi sobie z nim jakoś poradzić. Ten lęk ma korzenie społeczne i przybiera zwykle postać poczucia, że jest się małym, nieważnym, bezradnym, opuszczonym człowiekiem. Już od wczesnego dzieciństwa w człowieku kształtują się (w dużej mierze mimowolnie) strategie radzenia sobie z tym lękiem, mniej lub bardziej skuteczne oraz mniej lub bardziej adaptacyjne i dojrzałe. Człowiek może przyjąć strategię wrogości, która popchnie go do zemsty na tych, którzy go odrzucili. Może też zdać się na uległość, za którą będzie stać nadzieja na odzyskanie utraconej miłości. Innym sposobem poradzenia sobie z lękiem jest wycofanie się, rezygnacja z walki i przyjęcie postawy bezradności. Istotne jest to, że każda z tych strategii – zwalczanie, zbliżanie się i oddalanie – choć obliczona na ratunek, może w pewnych warunkach prowadzić do nerwicy. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy staje się ona sztywnym i nieplastycznym schematem działania, niepodatnym na modyfikacje, których wymaga sytuacja i okoliczności.

Rozpoznanie neurotyka, zdaniem Horney, nie jest trudne, wystarczy przyjrzeć się postawom, jakie przyjmuje wobec siebie, świata i innych ludzi. Za istotne uznawała postawy związane z dawaniem i przyjmowaniem uczuć, zwłaszcza nadmierną zależność do aprobaty lub uczucia innych osób, czemu towarzyszy własna niezdolność do przeżywania uczucia i obdarowywania nim drugiej osoby. Postawy te są związane z oceną wła-



snej osoby – poczuciem niższości, nieadekwatności, przekonaniem o własnej niekompetencji, głupocie, brzydocie. Trzeba podkreślić, że nie istnieje jeden obraz neurotyka. Neurotyk nie musi być zastraszony i wyglądać jak „klasowa sierota”. Wielu zachowuje się wręcz przeciwnie: domagają się uznania dla własnej osobowości w wyrażaniu swoich życzeń, działają głównie we własnym interesie, często wydają rozkazy, odpowiadają odmownie, czasem ograniczają kontakty z innymi. Agresja (szeroko pojęta, tj. wszelkie działania skierowane przeciwko innym) neurotyka może objawiać się na dwa sposoby: jako skłonność do dominacji, stawiania nadmiernych wymagań, oszukiwania i krytykowania albo poprzez przyjmowanie postawy osoby oszukanej, zdominowanej, podporządkowanej, poniżonej. Podobnie dwojaki kształt mogą przybrać neurotyczne zachowania seksualne: albo kompulsywne pragnienie kontaktów seksualnych, albo silne zahamowanie.

Współczesna kultura Zachodu jest generatorem wielu lęków. Osaczony zagrożeniami człowiek chwytta się różnych sposobów obrony przed nimi. Kazimierz Obuchowski napisał, że człowiek „kocha, aby czuć się bezpiecznym, dąży do sukcesów, aby się nie bać, walczy o władzę, aby czuć się pewniejszy. Czyniąc to z lęku, boi się jeszcze bardziej, aby rzeczywiste przesłanki jego dążeń nie zostały ujawnione. Wypiera je nawet z własnej świadomości, ukrywając

przed samym sobą. (...) Czyni on [lęk] człowieka kaleką psychiczną, deformując jego osobowość tak dalece, że przestaje być zdolny do działań niestereotypowych, dostosowanych do okoliczności”. Kreowany przez kulturę mechanizm działa jak chińska pułapka, gdzie próby uwolnienia jeszcze bardziej pogrążają ofiarę. Lęk zmusza człowieka do działań, które generują jeszcze większy strach. Powstaje w ten sposób neurotyczne koło lęku i obrony przed nim.

Formułując koncepcję neurotycznej osobowości, Horney opierała się i na teorii psychoanalitycznej (głównie własnej, będącej kontynuacją szkoły freudowskiej), i na obserwacjach, jakie wyносиła z gabinetu terapeutycznego (znowu: przede wszystkim własnego). Taka praktyka formułowania nawet radykalnych hipotez, bez troski o ich eksperymentalne potwierdzenie, była i chyba jest do dzisiaj wśród psychoanalityków nader powszechna. Mimo braku znamion naukowej wiarygodności koncepcja Karen Horney stała się tak popularna, że pierwotnie kliniczne określenie „neurotyk” przyjęło się w mowie potocznej, gdzie, jak się zdaje, zaczęło żyć na własny rachunek, coraz mniej zależne od medycznego „rodzica”. Dziś „neurotyczny” może być nie tylko człowiek, ale film, utwór muzyczny, fryzura, strój, impreza, klub. Słowo to już rzadko jest kojarzone z lękiem i dysfunkcyjnymi sposobami okiełznania go, czyli tak, jak chciała tego Horney. Co więcej, bywa używane, jako komple-



ment: neurotyczny, czyli intrygujący, niejednoznaczny, dziwny, interesujący, zakręcony, oryginalny, wewnętrznie bogaty, skomplikowany.

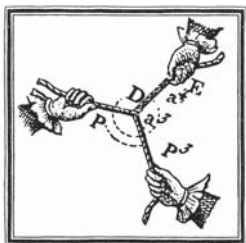
Czasy, o których Horney pisała „nasze”, nie są nasze. Od wydania jej książki i postawienia diagnozy minęło siedemdziesiąt lat. Opisywanie trendów kulturowych, zwłaszcza aktualnych, i to od wewnątrz, przez uczestnika danej kultury, jest przedsięwzięciem ryzykownym (warto pamiętać, że pomysł Horney na istnienie „neurotycznej osobowości naszych czasów” nawet w środowisku psychoanalityków nie został przyjęty jednogłośnie). Opisywanie trendów i snucie psychologizująco-mądrościowych refleksji można jednak na czymś oprzeć i uwiarygodnić. Szczególnie ważne wydają się pod tym względem doniesienia z gabinetów psychoterapeutycznych. A doniesienia te, mniej więcej od lat osiemdziesiątych, mówią o coraz częstszych narcystycznych zaburzeniach osobowości.

Narcyz, zgodnie z kryteriami stosowanymi przez psychopatologów, ma nadmiernie rozwinięte poczucie własnej ważności, nadzwyczajności, może znacznie wyolbrzymiać własne osiągnięcia i talenty, a własne problemy widzi jako niezwykle wyjątkowe. Jednym z ulubionych zajęć osoby narcystycznej jest oddawanie się marzeniom o własnej wspaniałości, sukcesach, znaczeniu, urodzie i byciu kochanym. W kontaktach z innymi ekshibicjonistycznie eksponuje siebie, aby uzyskać zainteresowanie i podziw, a przy tym pozostaje nie-

zdolny do empatii, zrozumienia stanów psychicznych innej osoby, wczucia się w położenie kogoś innego. Na krytykę lub choćby brak zainteresowania reaguje gniewem, wstydem, poczuciem upokorzenia, zimną obojętnością. Jest przekonany o uprzywilejowaniu własnej osoby, lecz innym przywilejów odmawia. Jego oceny dotyczące innych osób są skrajnie spolaryzowane: albo dewaluuje inne osoby, odmawia im wszelkiej wartości, albo przeciwnie: idealizuje je.

Christopher Lasch, autor wpływowej książki *Kultura narcyzmu*, zdaje się podtrzymywać ideę Horney mówiącą o społecznych źródłach naszych indywidualnych konfliktów. Każde społeczeństwo, twierdzi Lasch, stara się stworzyć własne wzorce rozwiązywania powszechnie występujących kryzysów. Szablony kulturowe, które współcześnie możemy uznać za takie próby poradzenia sobie, to nastawienie na samorealizację, często pozostającą jedynie samopotwierdzeniem się, dążenie do sukcesu nawet kosztem innych, niechęć do posiadania dzieci, bycie oryginalnym, co nie oznacza twórczym, lęk przed starością i niedoskonałością. Wzorce te kształtują określone cechy osobowości. W naszych czasach są to cechy narcystyczne.

ANNA GRZEGOREK, psycholog, doktorantka w Instytucie Psychologii UJ. Zajmuje się psychologią narracji i zagadnieniami związanymi z tożsamością człowieka.



Pomóc sobie wbrew „sobie”

z prof. Jerzym Aleksandrowiczem
rozmawia Aneta Piech

Powiedzenie choremu, że aby wyzdrowieć, musi się zmienić, to często propozycja nie do przyjęcia, bo oznacza rezygnację z własnego „ja”.

ANETA PIECH: *Kiedy można podejrzewać, że ma się nerwicę?*

PROF. JERZY ALEKSANDROWICZ: Gdy rozmaite dolegliwości utrudniają życie. Na ogół przychodzi wtedy na myśl, że przeżycia takie jak lęk, nieuzasadniony smutek albo dolegliwości fizyczne czy nieadekwatne do sytuacji zachowania to jakaś choroba. Jeśli badania lekarskie wykluczą somatyczne przyczyny tych zaburzeń, wtedy prawie na pewno jest to zaburzenie nerwicowe.

Jednak czy chory potrafi dostrzec, że jego zachowanie w określonej sytuacji jest niewłaściwe?

Zaburzenie nerwicowe nie narusza zdolności krytycznej oceny własnego stanu czy sytuacji. Chory cierpiący na takie zaburzenie wie, że coś się z nim dzieje – tak samo jak człowiek, który ma gorączkę. Oczywiście, tylko wtedy jeśli ma odpowiednią wiedzę, wykształce-



nie, potrafi nazwać swój stan chorobą, a nie na przykład opętaniem. Jednak nawet „fachowiec” – psycholog czy psychiatra – nie wie wtedy, dlaczego coś się z nim dzieje.

Umiejętność krytycznego spojrzenia na swój stan różni zresztą chorych na nerwice od osób cierpiących na niektóre zaburzenia psychiatryczne. Ci drudzy nie dostrzegają, że pewne ich przeżycia czy zachowania są objawami choroby właśnie, a nie na przykład wyrokiem losu. Przeciwnie, człowiek taki jest przeświadczony, że rozoznaje rzeczywistość prawidłowo, a wszyscy inni, nie wiadomo dlaczego, oceniają ją inaczej niż on. Myśli, iż dzieje się tak „pewnie dlatego, że wszyscy zwariowali”.

Czy każdy człowiek w jakimś momencie swojego życia musi przeżyć zaburzenia nerwicowe?

Niekoniecznie. Większość ludzi, nawet – jak się wydaje – 70-80 procent populacji, nie ma zaburzeń nerwicowych. Może dlatego, że świetnie sobie radzą z różnymi codziennymi trudnościami, i to na ogół dzięki temu, że nie było im w dzieciństwie czy w młodości zbyt łatwo.

Znaczy to, że dziecko musi od życia dostać w skórę, żeby sobie radziło?

W jakimś sensie tak. Im więcej wyzwań i doświadczeń w dzieciństwie czy młodości, tym większe prawdopodobieństwo, że wytworzą się mechanizmy radzenia sobie z trudnościami, które zapewniają zdrowie, a ściślej: pozwalają uniknąć powstawania objawów nerwicowych.

Co to znaczy, że ma się silną osobowość?

Oznacza to tylko tyle, że człowiek dysponuje różnymi sposobami radzenia sobie w życiu. Także z samym sobą, z konfliktami, jakie pojawiają się w jego przeżywaniu samego siebie i świata. Co więcej, znaczy to, że umie on tworzyć nowe mechanizmy radzenia sobie w zmieniającej się rzeczywistości, jest elastyczny, otwarty, a nie konserwatywny. Taki człowiek przez cały czas funkcjonuje sprawnie,



potrafi pokonywać przeciętne trudności życiowe. Jak Pani widzi, jest to niemal zaprzeczenie potocznego rozumienia „silnej osobowości” – niezłomności zasad i poglądów, nieustannego narzucania swojej woli innym itp.

A gdy ktoś, kto ma silną osobowość, ogarnia lęk?

Może raczej strach? Strach, który wynika z zagrażających sytuacji zewnętrznych? Umiejętności radzenia sobie w życiu nie chronią przed takim doznaniem jak obawa przed utratą pracy czy zmianą trybu życia wynikającą choćby z przejścia na emeryturę. Człowiek o silnej osobowości łatwiej sobie z tym poradzi, ale to nie znaczy, że nie będzie się bał.

Natomiast lęk występuje częściej u osób przeżywających wewnętrzne konflikty, z którymi nie potrafią sobie poradzić: na przykład niezgodność między potrzebami a możliwościami. Tacy ludzie często mogą nawet nie zdawać sobie sprawy z istnienia tych potrzeb, bo są one czymś zakazanym, na przykład grzechem. Wtedy muszą je „wypierać” do podświadomości.

Wydaje się jednak, że lęk i smutek są wpisane w istotę człowieczeństwa.

Rzeczywiście, tak się wydaje. Ale czy to prawda? Na pewno są elementem egzystencji ludzkiej, ale czy także istoty człowieczeństwa? A poza tym – czy egzystencjalny lęk lub smutek są identyczne z przeżyciami pojawiającymi się w chorobie?

W psychiatrii odróżnia się lęk od strachu. To drugie odczucie jest wywołane rzeczywistym zagrożeniem i – podobnie jak wszelkie zagrożenia – stanowi element naszej egzystencji. Boimy się chociażby śmierci. Lęk jest takim samym uczuciem jak strach, ale zagrożenie leżące u jego źródła nie jest przez pacjenta realistycznie postrzegane. Tkwi w psychice chorego, a nie w zewnętrznej sytuacji.

Jeśli na przykład ktoś obawia się wyjść z domu czy wsiąść do autobusu, to jest to przeżycie mało adekwatne do ewentualnego zagrożenia, jakie może teoretycznie się pojawić choćby w postaci koli-



zji na drodze. Najprawdopodobniej w rzeczywistości wcale się nie boi, że dojdzie do wypadku, ale na przykład obawia się jakiegoś kroku, który by zmienił jego dotychczasową sytuację życiową: boi się gdzieś „pojechać” w sensie metaforycznym, nie zaś dosłownym. Obawia się ruszyć w nieznaną, a więc zagrażającą: w małżeństwo, macierzyństwo czy ojcostwo, w awans na kierownicze stanowisko. Takie zagrożenie jest czymś, czego się równocześnie pragnie. Nie dociera ono do świadomości, bo pacjent postrzega tylko substytut – metaforę tego rzeczywistego zagrożenia (jazdę autobusem) – i z tym substytutem, który na ogół sam w sobie nie jest zagrażający, wiąże przeżycie lęku.

Czy pod taką metaforą zawsze kryje się jakieś realne zagrożenie?

Prawie zawsze. To, czy uda się je dostrzec, zależy od sprawności myślenia i gotowości pacjenta do introspekcji. Jest to bardzo trudne zadanie, które na ogół wymaga pomocy psychoterapeuty. Ale wracając jeszcze do tego przykładu: są takie szczególne okoliczności, w których za lękiem przed wsiadaniem do autobusu nic się nie kryje. Bywa, że jakieś wydarzenie powoduje powstawanie lęku na zasadzie odruchu warunkowego. Jeżeli taki lęk odczuwa osoba, która dopiero co wyszła ze szpitala po wypadku, to nie ma powodu doszukiwać się ukrytych znaczeń.

Identyfikowanie UFO

Na czym w takim razie polega rola psychoterapeuty?

Przede wszystkim na stworzeniu takich warunków, żeby do rozszyfrowania metafor mogło w ogóle dojść (co nie znaczy, że zawsze dojdzie).

Najpierw pacjent powinien się dowiedzieć, że objaw ma jakieś znaczenie, potem musi mieć czas na to, żeby poszukać w swoim umyśle, co ten objaw może wyrażać. Psychoterapeuta mu tego nie powie, bo sam nie wie. Znaczenia objawów nie da się przecież ująć



w formie słownika. Każdy człowiek inaczej konstruuje metafory i dlatego tylko on sam jest w stanie rozszyfrować, co się pod nimi kryje.

Można mu pomagać, pokazując, w jaki sposób się szuka takich znaczeń, choćby poprzez pytania typu: „Co się działo w Pani/Pana życiu w okresie, kiedy ten objaw wystąpił?” albo: „Proszę przypomnieć sobie to uczucie lęku i opowiadać, co Pani/Panu przychodzi do głowy”. Takie pytania prowokują swobodne kojarzenie, w czasie którego może nieoczekiwanie przyjść na myśl przyczyna zaburzenia. Jest wiele sposobów, technik psychoterapeutycznych ułatwiających pacjentowi „podejście do furtki”. Ale to, czy on tę furtkę otworzy, czy zobaczy, co za nią jest, już od psychoterapeuty nie zależy.

Bardzo wielu terapeutów mówi to, co im przyjdzie na myśl, nawet nie dodając słowa: „może”.

Oczywiście, terapeuta – jak każdy człowiek – też kojarzy i poszukuje znaczeń. Może więc domyślać się znaczenia metafory albo tego, że „coś z czegoś wynika”. Ale trafność takich skojarzeń jest ograniczona. Niestety, bardzo wielu terapeutów niemających odpowiednich kwalifikacji nie zdaje sobie z tego sprawy i mówi to, co im przyjdzie na myśl, nawet nie dodając słowa: „może”: „Pan ma kompleks Edypa”. Albo: „nie nauczyła się Pani dbać o siebie”, „boi się Pani wyrażania swoich emocji”, „to efekt nadużycia (braku miłości, ograniczeń wolności...) w dzieciństwie” itp. Terapeuta nadmiernie ufa teorii, która go zafascynowała.

Taki rodzaj szufladkowania...

Nawet więcej. To rodzaj indoktrynacji, która szkodzi pacjentowi, bo w efekcie takich stwierdzeń psychoterapeuty choremu wydaje się, że już wie, jaka jest przyczyna jego zaburzeń, a tymczasem to, co mu się wydaje, jest zazwyczaj odległe od prawdy. Tworzy się przy tym szczególna wyobrazeniowa rzeczywistość, w której żyją pacjent i terapeuta. Wszystko to oddala od możliwości udzielenia skutecznej pomocy. Potem się z takich działań terapeutów nabijają w kabaretach. I słusznie.

Jakimś kryterium pokazującym, czy to, co się dzieje w terapii, jest sensowne, może być chwilowe nasilenie, a dopiero po tym ustą-



pienie dolegliwości. „Podejście do furtki” nasila objawy, odkrycie ich przyczyn sprawia, iż ustępują. Ale to nie znaczy, że jest wówczas źlej: dostrzeżenie tego, co oznacza metafora – objawu nerwicowego – jest zazwyczaj bardzo przykre. I nie chce się tego zobaczyć, choć tylko w ten sposób można sobie poradzić z zagrożeniem.

Samo ustępowanie dolegliwości nie jest jednak wystarczającym dowodem skuteczności leczenia. Często jest ono wynikiem powstania pozornej wiedzy, którą nazywamy racjonalizacją. Najczęściej jest ona wiarą w to, co było treścią indoktrynacji – w poglądy terapeuty. Przynosi ona wyraźną ulgę. Pacjent już „wie, co to jest”, więc czuje się lepiej. To tak jak z UFO – nie wiadomo, co straszego tam lata, ale jak się to nazwie „niezidentyfikowanym obiektem latającym”, przestaje zagrażać, zostaje „oswojone”. Tylko że w wyniku powstania takiej pozornej wiedzy okazuje się, iż wprawdzie chory już wie, dlaczego ma dolegliwości, ale ma je dalej. A bywa i tak, że jest z nich dumny.

Dlaczego pacjent bywa dumny ze swoich dolegliwości?

No bo są „takie niezwykle”, świadczą o oryginalności, wrażliwości, szczególnym uduchowieniu...

Pisarze, poeci, malarze też są szczególnie wrażliwi. Stąd blisko do tego, by czuć się wyjątkowym.

„Wrażliwość” chorych na nerwice jest czymś innym, zbliżonym do egzaltacji. Prawdziwa wrażliwość, podobnie jak talent, nie jest związana z zaburzeniem psychicznym. Często przekonaniu chorego o jego „ogromnej wrażliwości” towarzyszy jej ewidentny brak.

Przez długi czas uważano, że choroba psychiczna może potęgować talent.

Raczej nie ma nań wpływu. Może przyczynić się do tego, że cierpiący zacznie tworzyć, wykorzystywać swój talent, ale sama w sobie nie jest źródłem tych zdolności. Przeżycia chorobowe mogą być inspi-



racją dla malarza, ale nie decydują o wartości dzieła. Zaburzenie psychiczne na ogół zmniejsza możliwość wykorzystania talentu, a ostra psychoza zazwyczaj przeszkadza w twórczości.

Sprawę komplikuje to, że wartość dzieła sztuki oceniamy zawsze w kontekście kulturowym. Jakieś dzieło możemy uważać za genialne dlatego, że aktualnie taka jest nasza percepcja tego rodzaju sztuki, a w innej epoce mogłoby ono zostać uznane za bezwartościowy kicz. Na przykład fascynacja surrealizmem niewątpliwie przyczyniła się do tego, że obrazy tworzone w psychozie budzą tak wielkie zainteresowanie.

Czy można wyleczyć pacjenta, jeżeli on sam nie jest zaangażowany w terapię? Zdarza się przecież, że chorzy trafiają do szpitala, bo przeprowadził ich ktoś z rodziny.

W przypadku zaburzenia nerwicowego – nie można. Psychoterapia to taka szczególna sytuacja, w której pacjent musi leczyć sam siebie, my tylko stwarzamy mu do tego warunki i staramy się – o ile potrafimy – pokazać kierunek, w którym mógłby podążać. Jeżeli on sam nie będzie chciał się leczyć, to jesteśmy bezradni. Zresztą taki zmuszony do leczenia pacjent po kilku dniach przestanie przychodzić do poradni lub wypisze się ze szpitala.

Jeśli pacjent zostanie całkowicie wyleczony, będzie to przede wszystkim jego własna zasługa. Dlatego gdy mnie pytają o to, jakie mamy wyniki leczenia, jak wielu chorych zostaje wyleczonych, często odpowiadam, że to pytanie źle postawione. Efekt zależy przede wszystkim od tego, kogo leczymy. To nie my, psychoterapeuci, „mamy” wyniki. Ale za niepowodzenia to właśnie my jesteśmy odpowiedzialni. Bo nie potrafiliśmy skutecznie pomóc tym, którzy chcieli się wyleczyć. W gruncie rzeczy takim niepowodzeniem jest nie tylko brak poprawy czy pogorszenie, ale także „tylko poprawa”. Bo przecież pacjent, który „tylko” czuje się lepiej, ale ma nadal dolegliwości, jest nadal chory. Są jednak także tacy pacjenci, którzy „chcą się leczyć, a nie chcą wyzdrowieć”.



Choroba to ja

Dlaczego pacjent może nie chcieć się wyleczyć?

Bo się tego boi albo mu się nie opłaca być zdrowym – na przykład straci rentę... Bardzo często chce pozostać takim, jaki był dotychczas, i jednocześnie być zdrowy. A to nie jest możliwe. Zaburzenia nerwicowe – poza tymi, które są ostrą reakcją na stres (na przykład powstają w wyniku kataklizmu, katastrofy) i w większości przypadków ustępują nawet bez leczenia – są konsekwencją zaburzeń osobowości. A ta osobowość ukształtowała się w dzieciństwie i człowiek żył z nią przez cały czas. Nawet się nie dowiedział, co to znaczy być zdrowym.

Gdy jest się dzieckiem, nieprawidłowa osobowość zwykle tak bardzo nie przeszkadza. Pozostaje się wtedy pod opieką, a większość zagrożeń, jakie stwarza życie, biorą na siebie rodzice. Gdy człowiek zaczyna dorastać, musi sobie radzić sam i często nie wie jak. Bywa, że teoretycznie nawet wie, ale nie ma takich cech osobowości, „mechanizmów radzenia sobie”, które by mu to umożliwiły. Wtedy pojawiają się zaburzenia nerwicowe. Dlatego, dopóki pozostanie taki, jaki jest, będzie „miał nerwicę”.

Powiedzenie choremu, że aby wyzdrowieć, musi się zmienić, to często propozycja nie do przyjęcia, bo oznacza rezygnację z własnego „ja”. O złamaniu nogi czy infekcji można powiedzieć: „to moja choroba”. Mając przewlekłe zaburzenia nerwicowe, trzeba zdać sobie sprawę, że „choroba to ja”. Wobec tego „albo zostanę chory, albo przestanę być sobą po to, żeby być zdrowym”. Dla wielu to dramat.

Ale przekonanie, że chory przestanie być sobą, kiedy wyzdrowieje, oczywiście jest fałszywe?

Przeciwnie, prawdziwie! Jeśli na przykład ktoś jest masochistą i jego „ja” jest zbudowane na dręczeniu siebie, to jest gotów na cierpienia, bo dostarczają satysfakcji. Jeśli chce się ich pozbyć, nie może pozostać masochistą, musi przestać „być sobą”.



W terapii pacjent często spostrzega, że na przykład jego poświęcanie się, ofiarność itp. były sposobem czerpania satysfakcji z tego, że czuł się lepszy, szlachetniejszy niż inni. Okazuje się, że to było zakłamanie, przejaw zaburzenia. Z taką wiedzą o sobie jest znacznie trudniej żyć niż z objawami choroby.

Ani więc poznanie swoich rzeczywistych motywów działania, ani rozszyfrowanie znaczenia objawów, a tym bardziej podjęcie decyzji, że chce się zamienić swoje zaburzone „ja” na zdrowe, nie jest prostą sprawą i wielu chorych wzbrania się przed takim krokiem. Wtedy często jesteście bezradni.

Teraz, jak słyszałam, tylko trzydzieści procent opuszczających szpital jest wyleczonych. Jaka jest tego przyczyna?

Nie mam rzetelnej odpowiedzi na to pytanie. W 1991 roku aż ok. 60 procent naszych pacjentów zostało wyleczonych, a stan tylko ok. 10 procent z nich się nie poprawił... Myślę, że wiele zależy od sytuacji społeczno-ekonomicznej. Zdarza się, że przez jakiś czas częściej zgłaszają się na leczenie osoby łżej chore, kiedy indziej bardziej chore – może to ma jakieś znaczenie. Poza tym wydaje mi się, że obecnie leczyć przyzwocie jest znacznie trudniej niż kilkanaście lat temu. Wyniki ekonomiczne stały się ważniejsze niż efekty terapii. A przecież pacjent to nie taki sam towar jak każdy inny, szpital to nie fabryka, która ma przynosić dochód. Jeśli zysk właściciela gabinetu czy szpitala jest najważniejszy, trudno liczyć na to, że będzie się dobrze leczonym. Aktualnie propagowane postawy oddziałują na nas, chociaż staramy się przed tym obronić. Być może dlatego obecnie wyniki leczenia także i u nas są gorsze, niż mogłyby być.

Wyniki ekonomiczne stały się ważniejsze niż efekty terapii.

Dlaczego pacjenci, którzy – jak się wydawało – zostali wyleczeni, ponownie przychodzą do szpitala?

Przede wszystkim wracają ci, u których nastąpiła poprawa, nawet znaczna, ale nie wyleczenie. Oczywiście, może się zdarzyć, że pa-



cientowi i jego terapeutcie nawet się zdawało, że doszło do wyleczenia. Nasze sposoby pomiaru i oceny efektów nie są doskonałe. A subiektywne wrażenia pacjenta i terapeuty są zupełnie niemiarodajne. Chociażby to, co opisywałem jako pozorną wiedzę o przyczynach zaburzeń, przynosić może jedynie doraźną ulgę. Jeżeli damy się oszukać „kliszom”, które wynikają z potocznej wiedzy o psychoterapii, i jeśli zawierzymy tym subiektywnym odczuciom, to za jakiś czas okaże się, że leczenie było nieskuteczne.

Jak zmierzyć chorobę?

W jaki sposób ocenia się, czy osoba zgłaszająca się do szpitala powinna się w nim leczyć?

W tej chwili – poza badaniem psychiatrycznym – posługujemy się głównie dwoma narzędziami. Jeden to kwestionariusz objawowy, drugi to test osobowości. Pierwszy pozwala określić, czy i jakie objawy nerwicy ma pacjent w chwili badania. Test osobowości odpowiada na pytanie, czy ma on osobowość, która powoduje, że w razie nawet niewielkiego nasilenia trudności życiowych dochodzi do powstania objawów nerwicowych. Wprawdzie potrafimy to określać jedynie w przybliżeniu, ale to i tak dużo. Skądinąd przecież, w medycynie stuprocentowo pewna diagnoza zdarza się niezmiernie rzadko.

Na podstawie tych testów możemy też powiedzieć, czy w wyniku leczenia cechy osobowości zmieniły się tak, że w codziennych warunkach życiowych nasz pacjent najprawdopodobniej nie będzie już bezradny i nie będzie miał objawów nerwicowych (chyba że dojdzie do jakichś nadzwyczajnych okoliczności), czy musi się liczyć z tym, że dolegliwości mogą za jakiś czas wrócić. Może ich nie być w tej chwili, bo teraz pacjent nie znajduje się w trudnej dla siebie sytuacji, ale to nie oznacza, że jest zdrowy.

W szpitalu, którego jest Pan ordynatorem, nie leczy się osób z zaburzeniami takimi jak schizofrenia, mania czy narkomania.



Psychoterapia jest bardzo ważną formą leczenia psychoz, wielu z nas uważa, że podstawową. Ale to inny rodzaj psychoterapii niż ta, która jest potrzebna chorym na zaburzenia nerwicowe czy zaburzenia osobowości. Terapia potrzebna tym ostatnim może nawet szkodzić osobom z zaburzeniami psychiatrycznymi. To tak jak w leczeniu chorób somatycznych: jednemu są potrzebne antybiotyki, innemu środka na obniżenie ciśnienia.

Psychoterapia, podobnie jak farmakoterapia, to ogólna nazwa różnych sposobów leczenia. Inna sprawa, że stosunkowo wielu terapeutów stosuje procedury psychoterapeutyczne niejako automatycznie, bez zastanowienia się nad tym, co komuś może pomóc, a co zaszkodzić.

W grupie zdrowiej

Terapia grupowa stała się popularna w czasie II wojny światowej.

Próby podejmowano już wcześniej, choć trudno to nazwać psychoterapią grupową w dzisiejszym rozumieniu. Rzeczywiście, gdy w czasie wojny pomocy potrzebowało wiele osób, a psychoterapeutów było mało, zaczęto leczyć w grupach. Dość szybko się okazało, że to nie jest wcale rozwiązanie wyłącznie instrumentalne.

Terapia w grupie stwarza bowiem nowe możliwości oddziaływania, których nie daje psychoterapia indywidualna. Po ponad pięćdziesięciu latach stosowania terapii grupowej coraz lepiej rozumiemy, na czym polega wartość i potencjał tego narzędzia.

Są tacy pacjenci, którym jest potrzebna psychoterapia grupowa, i tacy, których powinno się leczyć indywidualnie – to zależy od rodzaju zaburzeń. Niektórzy chorzy chcą się leczyć w grupie, inni w terapii indywidualnej, chociaż niekoniecznie służy to ich dobru. Bywa przeciwnie. Psychoterapeuta sam musi rozstrzygnąć, jaki rodzaj terapii jest dla pacjenta odpowiedni, a jaki niewskazany.

Co daje terapia grupowa?



Wszystko to, co indywidualna, i jeszcze więcej. Możliwość zmiany tego, co zaburzone, jest wielokrotnie większa w sytuacji grupowej niż podczas kontaktu jednego pacjenta z terapeutą. Często bardziej wpływa na nas opinia wielu osób niż sądy nawet największego autorytetu. Poza tym wiele mechanizmów zaburzeń niezauważalnych w indywidualnej psychoterapii ujawnia się tylko na spotkaniach grupowych, wiele oddziaływań terapeutycznych wymaga zaangażowania kilku osób. Możliwości dostrzeżenia przyczyn dolegliwości – błędnych schematów postrzegania oraz interpretowania rzeczywistości, istnienia konfliktów, które wyrażają się w zachowaniu itp. – a także zmiany tego, co je powoduje, są więc znacznie większe.

Leczenie w grupie rodzi również poczucie związku z innymi ludźmi będące bardzo ważnym źródłem oparcia. W psychoterapii indywidualnej zazwyczaj dostarcza go związek z terapeutą, ale łatwo dochodzi wówczas do powstania chorobliwej zależności od jednej osoby. Ponadto grupa psychoterapeutyczna umożliwia zrozumienie przyczyn niepowodzeń w relacjach z innymi ludźmi i skorygowania swojego sposobu funkcjonowania. To wprawdzie tylko dodatkowa, uboczna korzyść z leczenia, ale bywa ona niezmiernie użyteczna.

W grupie terapeutycznej pacjent zachowuje się tak jak w kontaktach z innymi ludźmi w życiu.

Tak. Natomiast taka grupa nie reaguje podobnie jak grupa naturalna: rodzina, znajomi czy współpracownicy. Przede wszystkim obowiązuje tu reguła, że nie trzeba i nie należy udawać. Zachowanie pacjenta, które byłoby nie do przyjęcia w innej sytuacji i spowodowałoby rozmaite konsekwencje, w psychoterapii zostaje jedynie wykorzystane do zrozumienia, dlaczego się tak stało, o co chodzi, jakie są chorobowe motywy takiego zachowania. Sytuacja jest sztuczna, ale zarazem to wszystko przecież dzieje się naprawdę. Dzięki temu powstaje zarówno poczucie bezpieczeństwa, jak i możliwość zrozumienia tego, co powoduje niepowodzenia w relacjach z innymi ludźmi.

Psychoterapia indywidualna nie daje równie dużych możliwości. Można w jej trakcie opowiedzieć, co się dzieje w różnych sytuacjach



społecznych, ale pacjent nie może tego przeżyć i zobaczyć w czasie spotkania.

Daje to choremu szansę na skorygowanie niektórych zachowań, co w swojej książce określił Pan jako „przeuczanie”, wytwarzanie innych sposobów reagowania. Na przykład pacjentka, która nigdy nie robiła sobie makijażu, może zacząć się malować...

Jeżeli źle zrobi makijaż i pójdzie na imprezę, to będzie nieszczęście. Wyśmieją, zaboli. A od grupy psychoterapeutycznej dowie się jedynie, co może robić, by podkreślić swoją urodę, a co ją szpeci. Musi jednak zaryzykować i pokazać nową twarz. Z sukcesem będzie się wiązała informacja, że jest OK, a z niepowodzenia nie wyniknie nic złego, jedynie propozycja korekty.

Ale to nie jest najważniejsze. Przeuczanie to przede wszystkim dostarczanie możliwości autentycznego doświadczenia, że coś, co się uważało za oczywiste, wcale takie nie jest, że coś, co się uznawało za niemożliwe, nieraz leży w zasięgu ręki itp. Powstanie nowych sposobów reagowania i zwiększenie arsenału mechanizmów radzenia sobie jest możliwe tylko poprzez takie doświadczenia, poprzez sprawdzanie się na swoim „poligonie”, jakim są spotkania grupy psychoterapeutycznej.

Żdźbło i belka w oku

W terapii grupowej chorzy ludzie leczą siebie nawzajem. To dość kontrowersyjne.

Znana przypowieść o tym, że lepiej widzi się żdźbło w oku bliźniego niż belkę we własnym, tłumaczy to najtrafniej. Każdy z pacjentów ma zaburzenia w innym obszarze swojej psychiki. Nie dostrzega ich i jest wobec nich bezradny, ale często bez trudu dostrzeże istotę zaburzenia osoby siedzącej naprzeciwko. Dlatego pacjenci mogą pomóc sobie nawzajem.

Nie oznacza to jednak, że spotykając się z innymi chorymi jest samo w sobie leczące. Udział terapeuty dysponującego wiedzą o ro-



dzajach chorób i sposobach ich przejawiania się oraz o tym, jakie oddziaływania psychospołeczne mogą być użyteczne w uzyskaniu zmian prowadzących do zdrowia, jest warunkiem zaistnienia procesu leczenia. Bez terapeuty grupa może co najwyżej stanowić ważną i użyteczną pomoc, dawać komuś oparcie, ale nie dojdzie do uruchomienia oddziaływań terapeutycznych.

Dlatego wydaje mi się bardzo ważne odróżnianie psychoterapii, grupowej czy indywidualnej, od pomocy psychospołecznej udzielanej przez jakąkolwiek osobę niemającą odpowiednich kwalifikacji – kogoś najbliższego, teologa, nawet przez życzliwego i mądrego psychologa czy lekarza. Taka pomoc bywa najważniejszym postępowaniem w sytuacjach samotnego umierania, jest nieocenionym, chociaż nie najważniejszym, elementem oddziaływań leczniczych, podstawą psychorehabilitacji i interwencji w sytuacjach kryzysowych itp. To jednak nie to samo co leczenie w dosłownym sensie.

Czemu służą zebrania społeczności pacjentów leczących się w ośrodku?

Różnym celom. Po pierwsze, dają możliwość oceny, określenia, co każdy z pacjentów uzyskał w ciągu tygodnia, a czego nie udało mu się osiągnąć. To ogromnie pomaga chorym w uzyskaniu kontroli nad swoim leczeniem.

Chodziłoby o coś w rodzaju rachunku sumienia?

Absolutnie nie. Psychoterapia nie ma nic wspólnego ze spowiedzią, a ocena jej przebiegu z rachunkiem sumienia. Spotkania całej społeczności oddziału są zarówno doświadczeniem funkcjonowania w dużej grupie, w której osoby o różnych kompetencjach i z różnych pozycji dążą do wspólnego celu, jak i stwarzają możliwość trzeźwej, racjonalnej analizy wydarzeń.

Najważniejszą bronią w walce z nerwicą jest więc rozum.

To prawda. Posługiwanie się rozumem jest jedynym sposobem wyjścia z choroby. Im człowiek mądrzejszy, tym większa szansa na wy-



zdrowienie, tym szybciej do niego dojdzie. Wbrew potocznym przekonaniom to nie emocje są najważniejsze w leczeniu, lecz myślenie. Emocje w nim przeszkadzają.

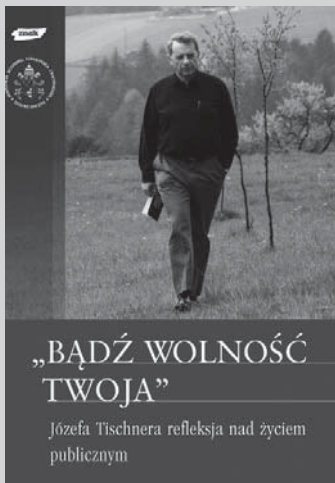
JERZY ALEKSANDROWICZ, prof. dr hab., psychiatra i psychoterapeuta, kierownik Katedry Psychoterapii Collegium Medicum UJ, redaktor naczelny „Psychiatrii Polskiej”. Napisał m.in.: *Psychoterapia. Podręcznik dla studentów, lekarzy i psychologów* (2000), *Psychoterapia. Poradnik dla pacjentów* (2004).

Psychoterapia grupowa – gdzie i jak uzyskać konkretną pomoc?

Na Oddziale Dziennym Leczenia Nerwic i Zaburzeń Behawioralnych Szpitala Uniwersyteckiego w Krakowie leczy się pacjentów w tzw. grupach otwartych. Oznacza to, że co jakiś czas ktoś kończy terapię, a na jego miejsce przychodzi nowy chory. Liczba osób w grupie najczęściej nie przekracza 10.

W kilka dni po przyjęciu do szpitala pacjent opowiada grupie o swoim życiu i o swojej chorobie. Pozwala to poznać i zrozumieć jego zaburzenia. Chory wybiera spośród pacjentów jednego z „komentatorów” (drugiego proponują pozostali pacjenci). Będą oni uważnie obserwować przebieg jego terapii. Po 3-4 tygodniach dochodzi do podsumowania dotychczasowego leczenia, wyodrębnienia problemów, które najprawdopodobniej są przyczyną choroby i powinny być przedmiotem terapii, oraz ustalenia prawdopodobnego czasu jej trwania. Pacjent przygotowuje wtedy tzw. pracę kontrolną, a komentatorzy piszą wspólnie analizę dotychczasowego przebiegu jego leczenia oraz sposobu funkcjonowania wśród ludzi. Podobne omówienie następuje na spotkaniu, podczas którego podsumowuje się efekty leczenia trwającego zwykle od 8 do 12 tygodni. Zdarza się, że ten czas nie wystarcza i pacjent wraca, aby wziąć udział w kolejnej terapii. Chory przychodzi do szpitala codziennie i bierze udział w trzech czterdziestopięciominutowych sesjach psychoterapeutycznych, po których przychodzi pora na wypoczynek i relaks. O tym, czemu poświęcone będą poszczególne sesje, wspólnie z grupą decyduje dwóch wybieranych co tydzień starostów. Czasami ograniczają się oni do czuwania nad przestrzeganiem planu ułożonego po rozpoczęciu ich kadencji, najczęściej jednak bieżące sprawy poszcze-

znak

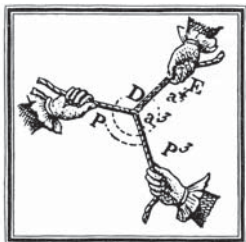


„Bądź wolność Twoja”.
Józefa Tischnera refleksja
nad życiem publicznym

Pod redakcją naukową
ks. Jarostawa Jagiełły
i ks. Władysława Zuziaka

Program czwartych Dni Tischnerowskich, które odbyły się w maju 2004 roku, obejmował m.in. konferencję naukową *Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym* oraz wygłoszony przez prof. Ernsta-Wolfganga Böckenfördego wykład z cyklu *Colloquia Tischneriana*. Opublikowane w niniejszej książce teksty wzbogacano o dyskusję panelową, która zainaugurowała działalność Instytutu Myśli Józefa Tischnera.

gólnych pacjentów są tak istotne i poświęca się im tak wiele czasu, iż starostowie muszą decydować o tym, czym się trzeba zająć. Każdy z członków grupy ma również swojego psychoterapeutę, z którym spotyka się raz w tygodniu podczas rozmowy indywidualnej. Wnioski z tych rozmów pacjenci przekazują innym członkom grupy. Raz w tygodniu zbierają się wszyscy chorzy leczący się w szpitalu na jednej zmianie. Starostowie i psychoterapeuci podsumowują wtedy pracę swojej grupy, a potem przez głosowanie wybierają osobę, która przez kolejny tydzień sprawować będzie urząd przewodniczącego samorządu.



Danuta Sosnowska

Doskonałość niedoskonała

Idea doskonałości, jeśli nie towarzyszy jej pamięć o naszym statusie „grudki błota” ciągnącej ku nieskończonemu, musi dławić.

W rozdziale otwierającym książkę Bronisława Baczkę *Hiob mój przyjaciel* znalazł się fragment poematu Woltera napisany pod wpływem wrażenia, jakie na filozofie wywarło trzęsienie ziemi w Lizbonie w 1755 roku. Wstrząsy pochłonęły tysiące ofiar, zasypanych nikt nie ratował, a bezmiar tragedii zmusił wyznawców rozumności świata i dostępności szczęścia do przeżycia na nowo wiedzy o kruchej kondycji człowieka. Wolter pisał: „Na tej grudce błota, zmęczone atomy/ Na śmierć wciąż narażone i na losu gromy/ lecz atomy myślące, bo myślą wiedzione/ Wymierzyć potrafiły niebo rozgwieżdzone./ Człowiek duchem wzlatuje do nieskończonego,/ Niezdolny choć przez chwilę znać siebie samego./ Świat pychy i błędów to nic innego, w końcu,/ Jak teatr nieszczęśliwych o szczęściu mówiących”¹.

W życiu prywatnym i zbiorowym często zmuszeni jesteśmy przypominać sobie, że istnienie to „teatr nieszczęśliwych o szczęściu

¹ Cyt. za B. Baczkę, *Mój przyjaciel Hiob*, tłum. Jerzy Niecikowski, Warszawa 2001.



mówiących”. A mimo to nie ustaje, wręcz staje się coraz głośniejsze, widowisko, które nazwać można spektaklem „O doskonałości człowieka”. Tym tonem przemawiają reklamy, lansowane wzory zachowań dyktowane modą na perfekcję wyglądu, kondycji, operatywności *etc.* Nie można się od tego odciąć, wyłączając telewizor czy nie kupując kolorowych pism, bo w tym kierunku popychają nas potężne siły życia społecznego. Zjawisko to ma także wymiar ekonomiczny. Francuski eseista i ekonomista Jacques Attala w ponurej wizji świata globalnego w centrum uwagi umieszcza pojęcia mody i spektaklu medialnego jako podstawowych narzędzi organizowania zachowań konsumpcyjnych. Trzeba starannej reżyserii, by rzecz stała się niezbędna milionom konsumentów-widzów i zawsze znajdzie się tu miejsce dla starego marzenia o ludzkiej doskonałości. Jaki spektakl obejrzymy chętniej od tego, który pokaże nas wiecznie młodych, pięknych, pracujących bez wytchnienia, by wieczorem w bez troskiej zabawie podrzucać w górę dzieci, wnuki i prawnuki, choć nasz kręgosłup dawno powinien rozsypać się w proch? Czy jest bardziej uniwersalne źródło ekonomicznej eksploatacji niż marzenie człowieka o doskonałości? Jego ciało, dusza, psychika stają się w tym wypadku otwartym i nienasyconym rynkiem.

Złowieszcze wizje globalnego świata można złożyć na karb przesady i demonizowania przemian, jakie zachodzą w społecznościach i kulturze. Jednak nie zmienia to faktu, że idea doskonałości stała się elementem rynku i jest to jeden z czynników decydujących o jej dzisiejszej specyfice. Nie jesteśmy przecież pierwszą „grudką błota” urzeczoną marzeniami o doskonałości. Towarzyszą one europejskiej kulturze od początku. Ideę doskonałości znajdujemy w dziełach Platona: czasem jako skromną powinność doskonalenia określonej umiejętności, a czasem jako elitarny postulat doskonałości moralno-intelektualnej. Pisał o niej Arystoteles, rozważając przede wszystkim doskonałość etyczną i łącząc ją z pojęciem dzielności. W czasach nowożytnych możliwość „praktycznej perfekcji” analizował Kant i przyznał, że człowiek utalentowany może ją osiągnąć. Jednakże już w kwestii doskonałości rozumianej jako osiągnięcie celu był bardziej sceptyczny. Teleologiczna doskonałość nie jest dana ludzkiej istocie, nie od niej bowiem tylko zależy: bywa boskim darem, zbiegiem oko-



liczności, a nie rezultatem wysiłków. Wcześniej Kartezjusz stwierdził, że istota cielesna nie może być doskonała właśnie z racji swej cielesności. Jak bowiem mogłaby być mniej skończona, niż jest? W jaki sposób mogłaby utrzymać nadzieję, że nic jej nie brakuje?

Historia myśli europejskiej, niezależnie od odmian światopoglądowych, wraca do rozważań doskonałości człowieka pojmowanej rozmaicie: jako dochodzenie do perfekcji w danych człowiekowi talentach, umiejętność osiągnięcia celów, zdolność uwalniania się od moralnych niedoskonałości, istnienia w harmonii z bytem lub w sposób godny istoty doskonałej. Doskonałość pojęta jako dążenie ku Bogu miała swój rewers w postaci pragnienia dorównania bogom.

Doskonałość pojęta jako dążenie ku Bogu miała swój rewers w postaci pragnienia dorównania bogom.

Były idee, które doskonałość uzależniały od umiejętności podporządkowania się woli Bożej. To tylko część conceptów, ale pytań związanych z ideą perfekcji jest znacznie więcej. Czy jest ona przeznaczona wszystkim czy może – zwłaszcza w jej rygorystycznych wersjach – tylko wybranym? Czy punktem odniesienia dla doskonałości może być osoba, choćby najwspanialsza, czy też szukać trzeba odwołań do ideału nieograniczonego personalistycznie? Czy wreszcie doskonałość można „osiągnąć i mieć” czy też jest dobrem traconym i odzyskiwanym w bolesnej walce z samym sobą i okolicznościami?

Z nieporozumień związanych z tym ostatnim pytaniem wyniknął dramat grupki polskich emigrantów, których los zagnał do XIX-wiecznego Paryża. Kiedy przybył do nich Andrzej Towiański, wydało im się, że świat raptem zyskał jasność i sens. Gdyby każdego dnia – uczył mistrz – uporali się z jedną tylko wadą, w jak krótkim czasie znaleźliby moc człowieka czystego? Ile mogliby wtedy działać dla Polski i świata? Ta prawda wydała się im wówczas objawieniem. Z radością dzielili się zwierzeniami, że zaniechali tytoniu, nie biorą do ust alkoholu, ich dni są pracowite i skupione. Dramat pojawił się, gdy słabości zaczęły wracać. W ponownych wyznaniach błędów, rzekomo już ujarzmionych, jest nie tylko ból, ale i pogarda dla samych siebie, autoagresja, a nawet chęć autodestrukcji.

Nie ma więc w szerzącej się dziś idei doskonałości nic nowego w tym sensie, że z ogromną siłą odezwało się marzenie znane i od



dawna funkcjonujące. Jednakże to, co powraca w czasach i okolicznościach zmienionych, przybiera najczęściej nową postać. Warto więc pytać, co sprawia, że idea doskonałości okazuje się dziś tak niszcząca. Jak sądzę, wynika to przede wszystkim z jej zderzenia się z innymi trendami naszych czasów. Dzisiejsza kultura jest kulturą samorealizacji. Charles Taylor pisał, że idea osobistego spełnienia człowieka oraz nadzieje, że może mu w tym pomóc terapia, złożyły się na tzw. triumf terapeutyki (*Źródła podmiotowości*, 2001). Krytycy tego trendu kultury uważają, że promuje ona modele życia łatwo popadające w płytkość. Życie zdominowane przez dobra antropocentryczne i tylko subiektywne łatwo okazuje się jałowe i czerze.

Umieścimy ten model życia w świecie przewiewanym przez zimny wiatr perfekcjonizmu. Proces samospelnienia łatwo przekształca się wówczas w beznadziejną pogoń za nieosiągalnym: bo jak zrealizować swój potencjał w rzeczywistości, która mówi nam, że pełnym wymiarem potencjału jest doskonałość? Tendencja czasu powiada „realizujcie się”, tendencja, co prawda, głównie kultury popularnej, lecz jakże hałaśliwej i natrętnej, mówi „bądźcie doskonali”. Skrzyżowanie tych trendów nie mogło przynieść nic dobrego. W *Etyce autentyczności* (1996) Taylor pisał, że rezultatem „kultury narcystycznej”, promującej skupienie na sobie i ignorowanie szerszych kwestii wykraczających poza jednostkę, jest „zawężenie i spłaszczenie życia”. W zawężonym horyzoncie pozbawiającym szerszego oddechu, jaki człowiek zyskiwał, widząc klucz do pełni egzystencji w kontakcie ze źródłem ponadludzkim (Idea Dobra, Bogiem) – co dawało mu prawo, by nie być doskonałym już, natychmiast, tu i teraz – w takim horyzoncie idea doskonałości jest dławiąca. Trudno się od niej dystansować, choćby przekierowując zainteresowanie z naszych niedoskonałości na sprawy poza nami i ponad nami. Presja bycia doskonałym paradoksalnie sprawia, że stajemy się zakładnikami własnych niedoskonałości przykutymi do nich myślą, obsesyjnymi działaniami, frustracjami. To jednak nie koniec dzisiejszych kłopotów z doskonałością.

Kolejne problemy wynikają z jej zderzenia się z dominującą w naszych czasach powinnością szczęścia. W zbiorze esejów *L'euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur* (2000) francuski pisarz i ese-



ista Pascal Bruckner pisze, że prawo do szczęścia zmieniło się w imperatyw szczęścia. Mniej więcej od drugiej połowy XX wieku znaleźliśmy się pod presją ideologii, która każe nam wszystko oceniać pod kątem przyjemności lub niezadowolenia i w zawstydzeniu lub zakłopotaniu odrzucać tych, co nie chcą podporządkować się podobnym wymogom. Towarzyszy temu nigdy niekończące się zadanie konstruowania samego siebie. Świecka religia szczęścia jest bowiem ożywiana przez ideę panowania: bycia mistrzem własnego przeznaczenia, uniesień, stanu ciała i ducha. Pojęcia szczęścia, zdrowia, sukcesu stały się niemal synonimami, a wkrótce i nasze ciała okażą się nieprzekraczalnym horyzontem dla „dobrego bycia”, bo wydadzą się podejrzone, jeśli nie będą kwitnące. Wszystko to razem tworzy rodzaj tabu, żądając od każdego osiągnięcia maksymalnej doskonałości.

Zadanie samorealizacji, traktowane poważnie, jest niezwykle trudnym przedsięwzięciem. Jeśli staje się hasłem epoki, jak wszystkie hasła podatnym na trywializację, to łatwo się zagubić. Zwłaszcza gdy jednocześnie słyszymy, że powinniśmy być szczęśliwi i doskonali. Jak wyznaczać własne, w jeden i niepowtarzalny sposób ograniczone formy samorealizacji, gdy dookoła panuje klimat uniwersalistycznych, ponadindywidualnych i właściwie ponadludzkich norm, do jakich, jeśli zechcemy, zdołamy się dopasować? W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* Kant przestrzegał, że ontologiczne pojęcie doskonałości jest mało użyteczne. Jak bowiem w niezmiernym polu możliwej rzeczywistości wyznaczać „odpowiednie dla nas maximum”? Nie chcemy jednak o tym pamiętać. Rezultatem są kłopoty z tożsamością i zagubienie, co prowadzi do „(...) nowych form zależności, w miarę jak ludzie niepewni własnej tożsamości zwracają się do samozwańczych ekspertów i przewodników wszelkiego autoramentu, otoczonych prestiżem nauki czy jakiejś egzotycznej duchowości” (*Etyka autentyczności*). O zagubienie tym łatwiej – twierdzi Taylor – że z przyczyn politycznej poprawności brak szerszej debaty nad „ideałem dobrego życia”, który jest przecież fundamentem naszej kultury.

To „oddanie pola” sprawia, że swobodne (i samotne) konkretyzowanie ideału „dobrego życia” i sklejenego z nim ideału doskonałości w praktyce często polega na dryfowaniu pod dyktando hasła reklamowych czy trendów kolorowych pism. Popularność najnowszych



publikacji uczących setki kobiet realistycznie traktować obietnice specjalistów od kosmetyki i reklamy to ostatnia odpowiedź rynku na ogłupienie dyktatami, by „poczuć się dobrze w swoim ciele”, czyli uczynić je doskonałym.

Zastanawiałam się wielokrotnie nad tym, że książki Karen Horney, wciąż wznawiane i w wielu ustaleniach nadal aktualne, powstawały w tak trudnych historycznie czasach. *Neurotyczną osobowość naszych czasów* wydano w 1937 roku, *Nasze konflikty wewnętrzne* w 1945. Horney, po ucieczce z Niemiec, prowadziła praktykę terapeutyczną i badawczą w Ameryce, oddalonej od koszmaru Europy, ale i tak okropieństwa ówczesnej historii powinny – zdawałoby się – łagodzić czynniki sprzyjające neurozie. Jako jeden z nich Horney wskazuje wmawiane przez społeczeństwo przeświadczenie, że „człowiek jest wolnym i niezależnym panem swego życia (...) i może zdobyć wszystko, co chce”. Ten postulat zderza się z jego rzeczywistościami, jakże ograniczonymi możliwościami. „Jednostka – pisze Horney – oscyluje przez to między poczuciem nieograniczonej swobody w kierowaniu swym losem a poczuciem absolutnej bezradności” (*Neurotyczna osobowość naszych czasów*). W *Naszych konfliktach wewnętrznych* Horney opisuje koszty, jakie trzeba płacić za rozdźwięk między „ja” prawdziwym a „ja” wyidealizowanym, który jest podstawą konfliktu neurotycznego. Gdy konflikt nasili się w takim stopniu, że jednostka nie jest już w stanie znieść nic, co stanowi jej rzeczywistą osobowość, wtedy następuje eksternalizacja – całkowite oderwanie się od siebie, postrzeganie wszystkiego jako spektaklu rozgrywającego się na zewnątrz. Rezultaty to: całkowita zależność od okoliczności zewnętrznych, poczucie pustki i jałowości życia, pogarda wobec siebie, autoagresja, poczucie skrępowania i przymusu. To tylko część nieszczęść, jakie neurotyk dźwiga i jakich nie może przestać dźwigać, są one bowiem produktem jego osobowości.

Jeśli okrutne czasy, kiedy Horney prowadziła swoje badania, nie studiły mechanizmów napędzających konflikty neurotyczne, to cóż dopiero dziś? Żyjemy względnie spokojnie, względnie dostatnio, nasiliły się zjawiska napędzające nasze apetyty i pretensje, o których pisała badaczka. Rezultaty są widoczne: „triumf terapii” świadczy nie tylko o aprobowanej potrzebie indywidualnego rozwoju, ale



też o tym, że wynikię stąd presje przygniatają coraz więcej ludzi. Potrzebują terapii nie po to, by żyć lepiej, ale po to, by jako tako z życiem sobie radzić. Powstaje pytanie, czy konflikty neurotyczne, opisywane przez Horney, tylko się nasiliły i przybrały bardziej masową postać, czy mają dziś swoją odmienną specyfikę.

Myszę, że intensywność wskazanych wyżej zjawisk nadaje współczesnej neurozie nową jakość. Jej specyfiką są także problemy wynikłe z nieprawdopodobnie silnego dyktatu, by żyć tylko w czasie terażniejszym. Cięży on na naszej kulturze, choć samo marzenie o zapanowaniu nad czasem niczym nowym nie jest. Nowość polega na wszechobecności i powszechności tego pragnienia, jego niezwykle silnym wpływie na różne mechanizmy życia społecznego. Przeświadczenie, że „urodziliśmy się po to, by nigdy się nie zestarzeć i nigdy nie umrzeć”, po raz pierwszy z taką siłą wyartykułowano w latach 60. zeszłego wieku.

Marzenie o wyrwaniu się spod władzy czasu zaciążyło na teleologicznych wizjach doskonałości – nikt nie chce czekać.

Hasło „*paradise now*” oznaczało nie tylko pełną dostępność szczęścia „tu i teraz”, ale też zamknięcie się w chwili obecnej niczym w szklanej, czarodziejskiej kuli. I choć z wielu uroszczeń rewolucji młodości trzeba się było otrząsnąć, to dominacja terażniejszości w sposobie przeżywania czasu pozostała. Kultura popularna, w której zasięgu znalazło się nasze codzienne doświadczenie, jest kulturą nieprzyjmującą optyki bycia w czasie. Rozmaite formy doskonałości, ku której powinniśmy dążyć, oznaczają wymóg stanięcia ponad jego władzą. Taka jest przecież istota wiecznej młodości, niewyczerpalnych sił, wydajności pracy bez potrzeby wypoczynku. Marzenie o wyrwaniu się spod władzy czasu zaciążyło na teleologicznych wizjach doskonałości – nikt nie chce czekać. Sukces (cokolwiek miałby oznaczać) ma nadejść szybko i trwać. Tyle że to nie jest możliwe: nasze „ja” idealne postulowane przez kulturę popularną musi stawać się coraz bardziej drwiącym prześmiewcą „ja” realnego. To niewątpliwie jeden z ważnych mechanizmów neurotycznego charakteru naszych czasów, a nawet neurotycznego charakteru samej kultury popularnej, która również żyje rozdarciem między wyśrubowanymi normami, jakim powinniśmy sprostać, a daleko posuniętą pobłażliwością nie wobec ludzkich niedoskonałości, lecz istotnych



wad, na jakie nie powinno być zgody. Narzucając wyśrubowane wzorce rozmaitych form „perfekcji”, serwuje zarazem ostentacyjne manifestowanie tego, że „jestem, jaki jestem”.

W wywiadzie udzielonym Jackowi Żakowskiemu Leszek Kołakowski mówił, że ważne jest, by pozbyć się przekonania, iż „w byciu młodym jest jakaś szczególna wartość”, podobnie – twierdził – doskonałość „to bardzo zły sposób na życie” („Polityka”, nr 38/2004). Kłopot w tym, że pogoń za tymi dobrami nie jest tylko rezultatem ludzkiej próżności. Trudno nawet powiedzieć, że stanowi dziś niezależny wybór, ponieważ różne sfery naszego istnienia, w tym praca, podporządkowane są kryterium efektywności. A w oczach pracodawcy najbardziej efektywny jest człowiek młody, pełen wigoru, którego dobry wygląd świadczy o zdrowiu i radości życia. Ceniony doradca organizacyjny napisał, że najkrótszej porady udzielił koncernowi naftowemu, który miał filię w republice dawnego ZSRR. Firma, jak większość tego typu przedsiębiorstw, zatrudniała młodych, bo przedstawiają sobą potencjał i nie są „skażeni” złymi nawykami. Dla nich zaś była tylko przystankiem w karierze, stąd fluktuacja kadr i duże koszty personalne. Porada brzmiała – zatrudniajcie starszych, po czterdziestce, mających na utrzymaniu rodziny (K. Oblój, J. Palikot, *Myśli o nowoczesnym biznesie*, 2003).

Istnieje aż nadto przykładów świadczących o tym, że w wielu sytuacjach wybór, który powinien uwzględniać różne kryteria, podporządkowany jest kryterium efektywności. W tym wypadku „doskonałość” (zdrowia, formy, wydajności), jako jej najlepszy gwarant, staje się naszą „żelazną klatką”.

Wróćmy jednak do cielesności, bo jako obiekt potencjalnych zysków stała się spektakularną ofiarą perfekcji. Jest coś groteskowego w tym, że współczesne traktowanie ciała odbija niczym w krzywym zwierciadle bolączki naszego stosunku do podmiotowości. Nastawienie na badanie samego siebie stwarza specyficzny rodzaj podejścia refleksyjnego, które Taylor nazywa „oderwaniem”. Prowadzi ono do oddzielenia nas od samych siebie, do rodzaju samouprzedmiotowienia. Również ciało czynimy przedmiotem własnego oglądu, badając je uważnie, coraz bardziej szczegółowo, w rozszczępieniu na drobne, krytycznie oceniane fragmenty. Tę tendencję odbija

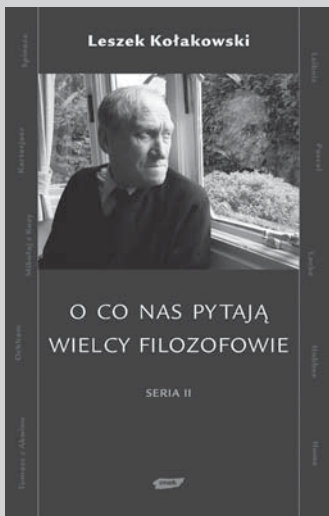


rynek: powstają instytuty paznokci, kliniki pięknej skóry głowy, specjalistyczne SPA dla włosów. Jak bardzo rozłożymy się na części, nim dotrze do nas absurd tych posunięć? Trzeba nam Gombrowiczowskiej „Formy krzepkiej łydki”?

Rozprzestrzenianie się idei doskonałości w świecie, który Taylor nazywa „odczarowanym”, nie mogło przynieść dobrych skutków. Nastąpiła bowiem koncentracja na tych aspektach ludzkiego bytu, które z natury swojej są niedoskonałe. W *Listach do księżniczki Elżbiety* Kartezjusz pisał, że „ciało podlega nieustannym zmianom (...) stąd wszelkie przyjemności, które się do niego odnoszą, trwają krótko (...) natomiast przyjemności duszy mogą być nieśmiertelne jak ona”. Paradoks współczesnej kultury polega na tym, że z niezwykłym i powszechnym zacięciem próbuje osadzić ideę doskonałości na najbardziej kruchym i zawodnym fundamencie, w kwestii zaś trwalszych przyjemności duszy wykazuje wstydlivość i bezradność. Montaigne w *Próbach* pisał: „Chcą się wydobyć z samych siebie i wyzbyć się w sobie człowieka: to istne szaleństwo. Zamiast przemienić się w aniołów, przemieniają się w bydlęta”. Idea doskonałości, jeśli nie towarzyszy jej pamięć o naszym statusie „grudki błota” ciągnącej ku nieskończonemu, musi dławić.

W jakiś sposób ludzie instynktownie szukają przed nią obrony, co obrazują czasem zaskakujące kariery pewnych tekstów czy osób. Jedną z takich postaci jest ksiądz Tomasz Halík, którego popularność w zsekularyzowanych Czechach, tradycyjnie nieufnych wobec katolicyzmu, wydaje się zastanawiająca. W Polsce ukazała się niedawno i została dobrze przyjęta książka Halíka *Co nie jest chwilowe, jest nietrwale* (2004). Ja chciałabym się odwołać do jego publikacji późniejszej, jeszcze nie tłumaczonej. *Oslovit Zachea* („Przemówić do Zachariasza”, 2003) to zbiór kazań. Co takiego zawiera, że zeświecczeni Czesi przyjęli go tak dobrze? Halík (mający też doświadczenia jako terapeuta) umie pokazywać chrześcijaństwo jako rodzaj postawy wobec życia niestroniącej od pytań trudnych. Pisze, że w pełnym bólu stuleciu wielu ludzi doszło do wniosku, iż nie mogą wierzyć w „w boga woniejącego przymiotami doskonałości”, który z oddali rządzi najlepszym ze światów i posyła swoich teologów, by naprawiając i objaśniając, przywracali świat do doskonałej równowagi. Ale

znak



Leszek Kołakowski
**O co nas pytają wielcy
 filozofowie**
 Seria II

Kolejny cykl wykładów telewizyjnych prof. Kołakowskiego emitowanych przez Program 2 TVP. W drugiej serii pytania zadają nam tacy mistrzowie jak: św. Tomasz z Akwinu, Wilhelm Ockham, Mikołaj z Kuzy, Kartezjusz, Leibniz, Pascal, Hume. A są to pytania między innymi o dobro, o to, czy zasady moralne mają charakter arbitralny, czy można wierzyć w Boga i twierdzić zarazem, że nie o Nim nie wiadomo.

taki bóg – twierdzi Halík – naprawdę jest martwy, nasz Bóg zmusił do zamknięcia pobożnych przyjaciół Hioba i uznał prawdziwość Hiobowego języka buntu i cierpienia. W kazaniach Halíka wciąż powraca wątek niedoskonałości świata. Z okazji środy popielcowej przytacza on opowieść o chasydzkim rabinie, który radził uczniom: „w jednej kieszeni noście tabliczkę z napisem »dla ciebie świat został stworzony«, a w drugiej – »z prochu jesteś i z popiołu«”. Podobnie – mówi Halík – Pascal przypomniał paradoks chrześcijaństwa, które zwiastuje człowiekowi jego wielkość i jego ubóstwo. Jeśli więc idea doskonałości stała się dziś takim brzemieniem, to może dlatego że zagubiliśmy tabliczkę, w której mowa o prochu i popiele.

DANUTA SOSNOWSKA, ur. 1962, dr, pracuje w Instytucie Filologii Słowiańskich UW. Zajmuje się historią kultury i literatury polskiej, czeskiej i ukraińskiej. Współpracownik kwartalnika „Kresy”. Wydała wybór listów romantycznych *Dzikię nasze położenie* (1995) oraz monografię *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa* (2000).



Arlie Russell-Hochschild

Nowe obszary utowarowienia

Postępujące utowarowienie otwiera nowe obszary zarówno dla rynku, jak i dla rodziny. Z jednej strony są to obszary dla przedsiębiorstw zwiększających liczbę nisz rynkowych dla towarów i usług, które niegdyś stanowiły element nieodpłatnego „życia rodzinnego”. Z drugiej strony są to obszary dla rodzin, które czują potrzebę lub chęć korzystania z tej oferty.

Anons zamieszczony w Internecie 6 marca 2001 roku brzmiał następująco¹:

Piękna, elegancka, z obyciem towarzyskim i znajomością technik masażu – 400\$ tygodniowo (niepełny wymiar godzin).

Witam.

To nietypowa oferta i ogłaszając ją, czuję się głupio, ale mieszkamy przecież w San Francisco, a naprawdę jestem w potrzebie! Proces zatrudniania będzie miał całkowicie poufny charakter.

Jestem dobrodusznym biznesmenem milionerem, inteligentnym, wiele podróżującym, ale nieśmiałym, który sprowadził się tutaj niedawno, a jest wprost zasypywany zaproszeniami na przyjęcia, spotkania i wydarzenia towarzyskie. Poszukuję swojego rodzaju „asystentki”. Do jej obowiązków będzie należało

¹ Poniższy tekst, będący fragmentem książki *The Commercialization of Life. Notes from Home & Work* (University of California Press, 2003), został napisany do tomu: *Self, Social Structure, and Beliefs: Essays in Sociology*, który powstał dla uczczenia Neila Smelsera, red. Jeff Alexander, Gary Marx i Christine Williams (Berkeley: University of California Press, w przygotowaniu).



między innymi:

1. Pełnienie zadań pani domu podczas organizowanych u mnie przyjęć (40\$ za godzinę).
2. Zapewnianie mi kojącego, zmysłowego masażu (140\$ za godzinę).
3. Uczestniczenie ze mną w niektórych wydarzeniach towarzyskich (40\$ za godzinę).
4. Towarzystwo mi w podróżach (300\$ dziennie + pokrycie kosztów).
5. Zarządzanie niektórymi sprawami domowymi (usługi komunalne, regulowanie rachunków, itd.) (30\$ za godzinę).

Kandydatki, w wieku od 22 do 32 lat, powinny być w dobrej formie, atrakcyjne, elokwentne, zmysłowe, troskliwe, bystre i zdolne dochować tajemnicy. Spodziewam się nie więcej niż 3-4 wydarzeń towarzyskich miesięcznie oraz do 10 godzin masażu, prac domowych i rozmaitych zleceń tygodniowo. Kandydatki muszą być niezamężne, nie pozostawać w trwałym związku lub mieć bardzo wyrozumiałego partnera!

Jestem bystrym, inteligentnym trzydziestolatkiem, a powody, dla których zamieszczam to ogłoszenie, chętnie omówię w odpowiedzi na podania nadsyłane pocztą e-mailową. W miarę możliwości proszę załączyć swoje zdjęcie lub opis upodobań, zainteresowań i uzdolnień do wykonywania tej pracy.

Oferta NIE dotyczy osób zatrudnionych w agencjach towarzyskich! Zakres obowiązków NIE obejmuje współżycia seksualnego!

Dziękuję.

Mój adres e-mailowy...

W ogłoszeniu tym zauważamy swoistą granicę kulturową, poza którą myśl o zapłacie za usługę wytrąca wiele osób z równowagi². Ale które działania wydają nam się zbyt prywatne, aby można było za nie płacić lub wykonywać je na zlecenie? Jakie elementy kontekstu społecznego i kultury powodują, że mamy w tych sprawach takie, a nie inne odczucia?

Oczywiście, transakcja, którą jedni uznają w jakimś kontekście za całkowicie dopuszczalną, w innym kontekście często budzi w drugich niepokój. Poglądy na temat tego, co jest miłe i wartościowe, również zmieniają się z upływem czasu. Zastanawiam się, czy kultura amerykańska nie podlega dzisiaj takiej właśnie przemianie. Pół wieku temu mogliśmy wyobrazić sobie zamożnego człowieka, który kupuje elegancki dom, samochód i przyjemne wakacje dla siebie i swojej rodziny. Teraz mamy wyobrazić sobie zamożnego człowieka, który

² O znaczeniu pieniędzy i kupna pisze m.in. Viviana Zelizer. W *Payments and Social Ties* (1994) dowodzi ona przekonująco, że wymianie pieniędzy i – generalnie – sferze rynkowej można przypisać dowolną liczbę znaczeń. Nasze zadanie – argumentuje Zelizer – polega na analizie, a nie na osądzaniu ich z góry. Właśnie tego próbuję tu dokonać.



kupuje przyjemną rodzinę, a przynajmniej usługi kojarzone z fantazjami na temat doświadczenia rodziny.

Zamierzam przeanalizować tutaj niektóre reakcje na przytoczony wyżej anons, korzystając ze skarbnicy twórczości Neila Smelsera, zwłaszcza z jego prac dotyczących związku pomiędzy rodziną a gospodarką oraz psychologicznej funkcji mitu. Koncepcje te bowiem, rozważane łącznie, pomagają nam rozwinąć jeszcze jedno spośród kluczowych spostrzeżeń Smelsera, mianowicie to, że „człowiek ekonomiczny” jest istotą niezwykle kulturową i złożoną emocjonalnie.

**„Człowiek ekonomiczny”
jest istotą niezwykle
kulturową i złożoną
emocjonalnie.**

Posłużyłam się anonsem z Internetu jako kulturowym testem Rorschacha. Jakie odczucia – zapytałam studentów starszych lat Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley – budzi w was to ogłoszenie? Reakcja była w dużej mierze negatywna – od zatroskanego sprzeciwu („nie można kupić sobie żony”), przez potępienie („nie należy kupować sobie żony”), po domysły na temat emocjonalnych i moralnych niedostatków, jakie powodowały ogłoszeniodawcę. Internetowa oferta nie zaskoczyła studentów, wywołała jedynie ich niepokój.

A zatem: pod jakim względem ów anons zaniepokoił studentów i dlaczego? Dzieje rodzin obfitują przecież w przykłady rozwiązań, które do pewnego stopnia przypominają układ handlowy proponowany w tym ogłoszeniu. Otóż twierdzę, że studenci, podobnie jak wiele innych osób we współczesnym społeczeństwie amerykańskim, stają wobec konfliktu pomiędzy dwiema siłami społecznymi.

Z jednej strony napotykają nowe obszary utowarowienia. Rynek nieprzerwanie tworzy nisze w „branży matczynej”, a rodzina zleca mu coraz więcej własnych funkcji, przechodząc – począwszy od warstwy najwyższej – od rodziny rzemieślniczej do rodziny postprodukcyjnej. Zmiana ta sprawia, że domowe zajęcia, zwłaszcza te wykonywane przez kobiety, ulegają monetyzacji i w jakiejś mierze zatracają osobisty charakter.

Z drugiej strony rodzina – a szczególnie żona/matka – stała się w rezultacie potężnym, skondensowanym symbolem takich cennionych przymiotów jak empatia, wzajemne uznanie i miłość, czyli



przymiotów typowo osobistych. Napięcie między tymi dwiema tendencjami doprowadziło do kryzysu oczarowania. Czy powinniśmy trwać w oczarowaniu rolą żony/matki w rodzinie? A może to, co otrzymujemy w wymianie handlowej, także zyskuje swoisty czar? Obie „wiary” – wiara w rodzinę i wiara w rynek – pociągają za sobą odmienne skutki emocjonalne. Obie też opierają się na błędnym przekonaniu, że rodzina i rynek są odrębnymi sferami kulturowymi.

Reakcje na anons: kulturowe uwrażliwienie na nowe obszary utowarowienia

Kopie ogłoszenia nieśmiałego milionera rozdałam siedemdziesięciorgu studentom Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley, którzy wiosną 2001 roku uczestniczyli w prowadzonych przeze mnie zajęciach na temat socjologii rodziny, i poprosiłam ich o pisemne komentarze. W późniejszej rozmowie zapytałam kilkoro respondentów, czemu zareagowali w taki, a nie inny sposób. Wielu ankietowanych pochodziło ze środowiska azjatyckich imigrantów i wierzyło w wartość silnych związków rodzinnych, ale niektórzy myśleli też o pracoholicznej karierze w Dolinie Krzemowej, gdzie zatrudnianie osób z zewnątrz przy zaspokajaniu domowych potrzeb staje się modnym, choć kontrowersyjnym, stylem życia. Można zatem uznać, że poglądy tych studentów, chociaż niezbyt typowe dla przekonañ ogółu wykształconej młodzieży amerykańskiej, wskazują na konflikt między trendami ekonomicznymi, które skłaniają do zlecenia funkcji rodzinnych osobom z zewnątrz, a kulturową fetyszyzacją funkcji wykonywanych w rodzinie.

Większość studentów zareagowała współczuciem („[ogłoszeniodawca] boi się poszukać sobie dziewczyny”, „jest chorobliwie nieśmiały”) połączonym z krytycyzmem lub pogardą („jest samolubny”, „cienias”, „matoł”, „za bardzo przejmuje się otoczeniem”). Inni wyrażali lęk („przerażające”), gniew („co za świnia”), podejrzliwość („niewyraźny typ”) i niedowierzanie („to jakieś nierzeczywiste”).

Chyba najbardziej elokwentnie wypowiedziała się pewna student-



ka, córka rozwiedzionych rodziców, wciąż wierząca w miłość. Stwierdziła ona mianowicie:

To bardzo smutny komentarz na temat dzisiejszych relacji międzyludzkich. Nawet życia rodzinnego szuka się teraz bezpośrednio w wymianie towarowej. Zapomnijmy o uciążliwych uczuciach. Wystarczą podstawowe usługi i korzyści, które można uzyskać za pieniądze. I po co się starać, skoro przynosi to jedynie ból, kłótnie i rozwody? A potem relatywizujemy i urynkawiamy akt seksualny, ale nie jako prostytutkę. Najwyraźniej wartość [zmysłowego masażu] jest tu dla kupującego dużo wyższa [140\$ za godzinę], więc nie chodzi o rozmazanie pleców. Ale nawet piękne splatanie się kochających, oddanych sobie, połączonych duchowo partnerów w akcie miłosnym zostaje sprowadzone do zmechanizowanej, beznamietnej pracy na zlecenie. Jak więc można się dziwić, że w tak niewdzięcznych czasach tli się dokoła tyle gniewu?

Ktoś inny skomentował: „Depersonalizacja związków osiąga tu nowy poziom”. Równocześnie większość respondentów przyjęła ów anons do wiadomości. Uznała go za prawdopodobny. Nie była nim zaskoczona. Jak ocenił pewien student, coś takiego mogło się zdarzyć „przynajmniej w tych okolicach”, czyli nad zatoką San Francisco i w Dolinie Krzemowej. Inny napisał, że po obejrzeniu w Internecie strony: www.2krofawife.com (z ogłoszeniami o poszukiwaniu kandydatek na żonę, w lipcu 2001 już niedostępnej), nie jest „szczególnie wstrząśnięty”. Mniejszość wyrażała akceptację: „Jeśli ktoś ma za dużo pieniędzy, proszę bardzo...” lub przewidywała, że – ze względu na wysokie wynagrodzenie – inne osoby odpowiedzą na ofertę, niekoniecznie ją akceptując. Kilkoro studentów mówiło wprost o środowisku kulturowym, w którym częściowe pokrywanie się sfery rodziny i sfery rynku nie wywołuje zdziwienia. Ktoś wyznał: „Moja reakcja to: »jasne, normalna rzecz«. Jestem zaskoczony, bo wiem, że przed laty (...) zareagowałbym oburzeniem. Ale teraz straciłem wrażliwość i godzę się z tym, że relacje międzyludzkie nie zawsze występują w ładnych, schludnych przegródkach, z jakimi niegdyś je kojarzyłem”.

Tylko czworo spośród siedemdziesięciorga respondentów uznało internetowy anons za mistyfikację³.

³ Jeden z respondentów napisał, że oferta została sformułowana tak, aby „brzmiała” jak normalna transakcja. Zastanawiał się jednak nad sposobem, w jaki milioner wyjaśni swoim biznesowym partnerom rolę wynajętej osoby w jego życiu. Inny podejrzliwy stu-



Pod jakim względem anons budził zaniepokojenie?

Internetowy anons wyraźnie ugodził większość tych młodych, wykształconych Kalifornijczyków w czule miejsce. Na czym to polegało? Po pierwsze, niepokojąca była myśl, że funkcję rodzinną można dzielić na kawałki, całość rozkładać na części (a cytowana wyżej studentka mówiła o „pięknym splataniu się kochających, oddanych sobie, połączonych duchowo partnerów w akcie miłosnym”). Po drugie, studentów poruszyło zróżnicowanie stawek za tak rozparcelowaną rolę żony/matki: towarzyszenie w podróży miało być warte 300\$ dziennie, zarządzanie sprawami domowymi – 30\$ za godzinę. Negatywną reakcję wywołała zarówno podzielność ról, jak i jej komercjalizacja. A niechęć była chyba tym intensywniejsza, że poszczególne zadania skojarzono następnie z bardziej ogólnymi cechami osobistymi, które pozornie z zadaniami nie miały nic wspólnego. Ktoś skomentował:

Wydaje się, że [ogłoszeniodawca] szuka osoby do wykonywania zadań. (...) Wyraźnie jednak definiuje k o b i e t ę, jaką chce zatrudnić – określenia „zmysłowy” używa więcej niż raz. Kandydatka powinna być atrakcyjna, młoda, w dobrej formie, zmysłowa, bystra (zalety cenione w małżeństwie). Gdyby po prostu zależało mi na tych zadaniach, czemu nie mógłby ich wykonywać stary, gruby mężczyzna?

Inny student podkreślił, że milioner szuka kogoś, kto wysłuchiwałby zwierzeń, byłby skłonny do podróży, a zatem organizowałby swój czas zgodnie z życzeniami pracodawcy, co – bardziej nawet niż wymagany wygląd i wiek – sugeruje wieloaspektowy, „spłeciony” związek.

Studenci niepokoiли się zapewne także tym, co łączy się nieraz z monetyzacją – kulturową zasadą dawania typową dla transakcji

dent ocenił: „To szalenie poszukujący kobiety, którą mógłby wykorzystywać seksualnie. Bo czy nie z tego powodu zastrzega, że nie chodzi mu o seks, i zarazem wymaga, aby kandydatka była piękna i nie pozostawała w trwałym związku?”. Ktoś stwierdził: „Nie wiadomo, co się za tym kryje”. Wielu studentów nieufnie traktowało m o t y w y ogłoszeniodawcy, lecz bardzo nieliczni wątpili w prawdziwość samego ogłoszenia. Osobiście uważam, że anons jest autentyczny. A nawet gdyby był mistyfikacją, jest tak bliski rzeczywistości, że w zasadzie wszyscy studenci uznali go za prawdziwy – i faktycznie mógł taki być.



rynkowych: krótkoterminową wymianą typu „coś za coś”. Wymiana handlowa często umożliwia ominięcie innych zasad dawania: dekadowej i pokoleniowej wymiany „coś za coś” lub altruizmu. Któryś ze studentów stwierdził: „Ten człowiek chce żony, ale nie chce być mężem”. Chce otrzymywać, ale nie dawać – chyba że w gotówce. Określając wynagrodzenie jako całość oferty ze swojej strony, uwalnia się od moralnych zobowiązań do prób obdarowywania pod względem uczuciowym. „Najwyraźniej sądzi – powiedział jeden respondentów – że pieniądze załatwiają jego część transakcji”. Studenci nie gratulowali milionerowi hojności finansowej, choć rozumieli, że proponowane przez niego sumy są wysokie. Pewna studentka ujęła to tak: „Idzie na łatwiznę. Nie chce mieć do czynienia z emocjonalnymi i fizycznymi wymaganiami, jakie mogłaby stawiać mu partnerka. Po prostu szuka korzyści, które nie łączyłyby się z wysiłkiem”. Ktoś napisał: „Rozgląda się za aseksualną, niczego nie wymagającą żoną. Wprawdzie zasadniczo się temu nie sprzeciwiam, smutne jednak, że wolałby u n i k n ą ć p o t r z e b y o b d a r o w y w a n i a. Jest to jakieś samotne i fałszywe” (wyróżnienie moje). Kilka osób podkreślało, że ta finansowa oferta przyniesie straty zamiast zysków. Ktoś ocenił: „[Ogłoszeniodawca] traci szansę dawania. Sam działa na swoją niekorzyść”.

Studenci byli też zaniepokojeni pokrewną kwestią: brakiem emocjonalnego zaangażowania. Skoncentrowali się tu bezpośrednio na uczuciowych zdolnościach i potrzebach ogłoszeniodawcy. Ktoś stwierdził krytycznie, że milioner z Internetu jest pod względem emocjonalnym pusty, obojętny: „Koniecznie chce utrzymać całkowitą kontrolę”. Jedna ze studentek orzekła: „Na pewno czuje się niekochany i niezdolny do darzenia miłością”. W opinii studentów milioner p o w i n i e n o d c z u w a ć coś wobec kobiety, która wykonuje wyznaczone przez niego obowiązki. W ogłoszeniu napisał, że „jest w potrzebie”. Ale na czym ta „potrzeba” polegała? „Zabawne, że nazywa to »potrzebą«” – skomentował pewien student. W późniejszej rozmowie wyjaśnił: „Wspomina o luksusach, których tak naprawdę nie potrzebuje, nie prosi natomiast o to, co rzeczywiście jest mu potrzebne – w sferze uczuciowej – ani nie stwarza sprzyjającego kontekstu”. Ktoś inny powiedział: „Fascynujące, do czego zdolni są



mężczyźni, byle tylko uniknąć więzi emocjonalnych”.

Brakowało tu nie tylko emocji, lecz także gotowości do namysłu i pracy nad własnymi uczuciami, aby poprawić jakość związku. Jak wyraził się któryś ze studentów: „[Ogłoszeniodawca] chce znaleźć kogoś, kto zaspokajałby jego potrzeby, ale bez całego zwracania głowy”. Inny napisał: „Obrzydliwe jest to, że [ogłoszeniodawca kupuje] ciężką harówkę międzyludzkiej relacji”. Można powiedzieć, że studenci dostrzegali tutaj brak skłonności do przestrzegania zasad więzi rodzinnych i do prób takiego pokierowania uczuciami, które uwzględniałoby owe zasady. Ogłoszeniodawca się z tego wykupywał.

Dla niektórych wreszcie problemem było nie tyle rozparcelowanie roli żony/matki i utowarowienie każdego z jej składników, ile to, że – częściowo ze względu na powyższe – potencjalnie czarowne doświadczenie bliskiej więzi uległo o d c z a r o w a n i u. Aby dwoje ludzi postrzegало swój związek jako czarowny, muszą czuć potrzebę przepojenia otaczającego ich świata swoistą magią, która, paradoksalnie, ma nad nimi władzę – magią przychodzącą teraz z zewnątrz. Czarowna więź sprawia, że nie tylko sama relacja, lecz cały świat wydaje się magiczny. A dzieje się to jakby bez świadomego udziału człowieka. Człowiek uzewnętrznia swoje źródło kontroli. Owo poczucie oczarowania przypomina Freudowski koncept „jedności oceanicznej” (*oceanic oneness*), kojarzony przez niektórych z religią, a przez wszystkich – jak argumentuje Durkheim – ze sferą *sacrum*.

Ten wymiar doświadczenia zostaje tu przez ogłoszeniodawcę zamknięty – a przecież nie kształtuje najgorszej strony bliskiej relacji, lecz jej stronę najlepszą. Jak stwierdził jeden ze studentów: „Wygląda to tak, jakby [ogłoszeniodawca] chciał płacić kobiecie za robienie tych fajnych rzeczy, które dwoje ludzi robi razem”. Ogłoszeniodawca odbiera radości towarzyszący jej czar.

A może należałoby powiedzieć: zyskuje pozorną kontrolę nad jakimkolwiek zobowiązaniem do doznawania radości. Zwalnia się od przestrzegania zasad więzi rodzinnych. Nie chce nawet m u s i e ć doznawać radości. Chce swobodnie wchodzić w relacje – bezosobowe i osobowe – i kształtować je na własnych warunkach. Zgodnie z tezami Georga Simmela, pieniądze go w y z w a l a j ą. Ale posługuje się pieniędzmi także po to, aby – jak wskazywali ankietowani przeze



mnie studenci – ograniczyć szanse tworzenia relacji.

Opinie moich respondentów podsumowałabym następująco: opcje, które milioner ma do wyboru, utraciły wartość ze względu na: a) rozdzielenie współzycia seksualnego, zażyłości i czułości; b) łączenie sum pieniężnych z poszczególnymi elementami tego, co uznawane jest za całość; c) obojętną postawę wobec działań i zasad, które kształtują uczucia, ważnych dla bliskich relacji; oraz d) (domniemane) lekceważenie czaru towarzyszącego temu wszystkiemu, co kojarzy się z dojrzałą miłością seksualno-emocjonalną. Moi respondenci ocenili ogłoszeniodawcę niemal tak, jak mógłby ocenić go Simmel: jako człowieka tkwiącego w potrzasku rzekomego wyzwolenia. Internetowy milioner tworzył dla siebie kontekst, w którym byłby zmuszony zastosować mechanizm obrony *ego*: depersonalizację⁴.

Dlaczego anons budził zaniepokojenie?

Wszystko to wyjaśnia, pod jakim względem anons ten budził zaniepokojenie, ale nie dla czego. Z jakich powodów – można zapytać – studenci uderzyli na alarm? Odpowiedź wcale nie jest oczywista. Historia obfituje przecież w układy rodzinne odzwierciedlające każdy z aspektów tego anonsu, które dla moich respondentów były trudne do zaakceptowania. Na przykład, w tradycyjnych Chinach i wielu regionach Afryki i świata muzułmańskiego poligamia przeczy ścisłemu związkowi między miłością a wyłącznością współzycia seksualnego. W Europie tradycja utrzymywania mieszczkańskiego małżeństwa i kochanki – niekiedy wynagradzanej podarunkami lub pieniędzmi na bieżące wydatki, ale nie pensją – także podważa wiarę w to, że małżeństwo, zażyłość, czułość, współzycie seksualne i prokreacja będą razem tworzyły całość. Bardziej ukrywany model łączy konwencjonalne małżeństwo i dzieci z bliską relacją homoseksualną, ponownie rozdzielając całość na części.

⁴ W *Depth Psychology and the Social Order* (1998) Smelser rozróżnia cztery kategorie obrony *ego*, każdą z właściwym jej afektem i przedmiotem. Zmagając się z groźbą utowarowienia i płynących zeń sprzeczności kulturowych, niewątpliwie odwołujemy się do wszystkich tych kategorii. Ale jeden typ obrony *ego* wybija się zdecydowanie: depersonalizacja.



Historia dostarcza też licznych przykładów na podziały w sferze rodzicielstwa. W wyższych warstwach społecznych nikt nie dziwi się

Oferta internetowego milionera trafia w punkt krytyczny między poszerzającym się obszarem utowarowienia a wykorzystywanym jako symbol, lecz strukturalnie osłabionym rdzeniem współczesnej rodziny.

rozparcelowywaniu „roli matki” między odrębne, płatne posady: piastunki, kucharki, szofera, terapeutę, korepetytora, wychowawcy na letnim obozie i tak dalej. Na południu Stanów Zjednoczonych przed wybuchem wojny secesyjnej niewolnice zajmowały się dziećmi właścicieli jako mamki i niekiedy służyły panu domu jako nałożnice. W żadnym z tych miejsc i czasów nie przestrzegano zasad i działań, kształtujących więź emocjonalną, wspierających

etyczny ideał romantycznej miłości i tworzone przez nią oczarowanie. Wziąwszy to wszystko pod uwagę, należy zapytać: dlaczego anons uderzył w czułe miejsce współczesnej kultury?

Odpowiedź jest, jak myślę, następująca: oferta internetowego milionera trafia w punkt krytyczny między poszerzającym się obszarem utowarowienia a wykorzystywanym intensywnie jako symbol, lecz strukturalnie osłabionym rdzeniem współczesnej rodziny amerykańskiej.

Nowe obszary utowarowienia

Postępujące utowarowienie otwiera nowe obszary zarówno dla rynku, jak i dla rodziny. Z jednej strony są to obszary dla przedsiębiorstw zwiększających liczbę nisz rynkowych dla towarów i usług, które niegdyś stanowiły element nieodpłatnego „życia rodzinnego”. Z drugiej strony są to obszary dla rodziny, które czują potrzebę lub chęć korzystania z tej oferty.

Po stronie rynkowej rosnąca podaż usług ma zaspokajać rosnący popyt na zajęcia „rodzinne”. W niedawnym artykule zamieszczonym w „Business Week” Rochelle Sharpe zauważa: „Przedsiębiorcy starają się odpowiedzieć na wezwanie czasów, tworząc branże, które jeszcze parę lat temu byłyby nie do pomyślenia”, w tym



konsultantów do spraw karmienia piersią, specjalistów od bezpiecznego środowiska małego dziecka, pogotowie babysitterskie, firmy, które pomagają opiekunkom w płaceniu podatków lub instalują ukryte kamery rejestrujące zachowanie babysitterek. Można wynająć osoby do regulowania rachunków, planowania przyjęć urodzinowych i przewożenia dzieci, a także asystentów, osobistych kucharzy oraz, naturalnie, administratorów nadzorujących cały ten personel⁵.

W pewnym ogłoszeniu internetowym lista proponowanych usług obejmuje: „opiekę nad zwierzętami domowymi, rejestrację pojazdów, wakacyjne remonty, dobór prezentów, planowanie przyjęć, porady dotyczące życia nocnego, prowadzenie prywatnej/służbowej korespondencji i występowanie w sprawach obciążenia kart kredytowych”. O rodzaju oferowanych usług świadczą same nazwy firm: Mary Poppins, Wives for Hire [„Żony do wypożyczenia”] (Hollywood), Husbands for Rent [„Mężowie do wynajęcia”] (Maine). Agencja Jill of All Trades [„Majsterka do wszystkiego”] specjalizuje się w likwidowaniu domowego bałaganu: sortuje dobytek klientów i wyrzuca to, co niepotrzebne. Jeden z jej pracowników stwierdził: „Ludzie nie mają czasu, aby przeglądać swoje rzeczy, a ja umiem rozpoznać, co jest wartościowe”. W innym internetowym anonsie poszukuje się kandydata na następujące stanowisko:

Doradca administracyjny z doświadczeniem zawodowym i zacięciem Marthy Stewart potrzebny do zarządzania domem. (...) Wymagane zainteresowanie sprawami domowymi, konieczna gotowość do podróży. Musi lubić dzieci! Wyjątkowa posada przeznaczona dla osoby o miłym usposobieniu i zdolnościach menedżerskich.

Nie dość, że cechy poszukiwane u wynajętego pracownika przekraczają granicę między rynkiem a domem; w konsekwencji można także przekroczyć granicę o bardziej osobistym charakterze. Cytowana tu już Rochelle Sharpe pisze: „Lynn Corsiglia, dyrektor wydziału zasobów ludzkich z Kalifornii, pamięta rozczarowanie w oczach swojej córki, która dowiedziała się, że do zorganizowania

⁵ Prezes agencji Parents in a Pinch [„Rodzice w trudnym położeniu”] z Massachusetts zauważyła, że dziadkowie często zamawiają usługi jej firmy w prezencie dla zapracowanej córki lub syna, zamiast pomagać im osobiście. Przepuszczalnie wiele z tych starszych osób także pracuje i jest zbyt zajętych, aby znaleźć czas dla wnuków.



jej urodzinowego przyjęcia wynajęto specjalistę. »Zrozumiałam wtedy, że posunęłam się za daleko« – wspomina”. Lynn Corsiglia poczuła, że – można powiedzieć – dotarła do wyznaczonej przez córkę granicy kulturowej poszerzającego się utowarowienia.

Ten rozrost usług rynkowych dotyczy przede wszystkim szczebla kierowniczego i pracowników o wysokich kwalifikacjach – zarówno osób niezamężnych i nieżonatych, jak i „rodzin profesjonalistów bez żon”, według określenia Saskii Sassen. Dla wielu ludzi, którzy pracują do wieczora, rozwiązaniem nie jest dzielenie się rodzinnymi obowiązkami czy ich lekceważenie, lecz zlecenie ich komuś z zewnątrz⁶. Przy pogłębiającej się przepaści pomiędzy górnymi i dolnymi 20 procentami skali dochodów bogaci mogą częściej pozwolić sobie na nabywanie takich usług, a ubożsi i należący do klasy średniej chętnie podejmują się ich wykonywania. W miarę wzrostu zarobków osoby zamożne – zwłaszcza te na wymagających stanowiskach – korzystają z towarów i usług dostępnych na nowych obszarach, a wiele osób niezamożnych pragnie ich naśladować.

Poszerzające się utowarowienie oddziałuje od szeregu stuleci na życie rodzinne na Zachodzie. Należy wątpić, czy królowa Wiktoria sama przycinała sobie paznokcie i karmiła dzieci piersią. We wczesnym okresie nowożytnej Europy powszechną praktyką w wyższych warstwach społeczności miejskiej było oddawanie niemowląt pod opiekę wiejskich mamek. Postępujące utowarowienie ma zatem swoją historię i przyszłość, a obie wynikają z lokalnych poglądów na to, czym jest właściwy porządek w życiu.

Mimo wszystko charakter utowarowienia zmienił się w kulturze amerykańskiej i europejskiej ostatnich dziesięcioleci. Można mówić z grubsza o dawnych i nowych przejawach. W porównaniu z dzisiejszymi zwyczajami utowarowienie życia rodzinnego w XVIII i XIX wieku łączyło się z większym kulturowym zatarciem granicy pomiędzy usługą a wykonawcą. Osiemnastowieczny arystokrata z południa Stanów Zjednoczonych, kupując niewolnika, kupował osobę, nie

⁶ Saskia Sassen dowodzi, że globalizacja tworzy obecnie nowe układy społeczno-klasowe. W bogatych krajach klasa wykwalifikowanych pracowników w większym stopniu zatrudnia imigrantki, których wzrastająca liczba na rynku sama jest wytworem ekonomicznych przemieszczeń wywoływanych przez globalizację.



usługę – ostateczny przedmiot utowarowienia⁷, a różnica między statusem niewolnika i kontraktowego sługi była tylko różnicą stopnia. Anons internetowego milionera natomiast wydaje się nowoczesny, bo wyraźnie dotyczy zakupu usług, sklasyfikowanych i wycenionych. Można odnieść wrażenie, że to, co było pojedynczą funkcją, ulega tutaj podziałowi na rozmaite aspekty. Strukturalne rozróżnienie między sferą rodzinną a ekonomiczną – proces, który Smelser śledzi w historii Wielkiej Brytanii – staje się kulturową koncepcją w kontekście rynkowym, pozwalając na niemal jazzową improwizację. Podobnie jak w jazzie, w internetowym anonsie mamy do czynienia z dzieleniem i powtórным łączeniem elementów, sugerującym kolejne wersje rozmaitych kombinacji⁸.

Zwłaszcza w swoim nowszym wcieleniu rynkowe substytuty zadań rodzinnych nieraz okazują się lepsze od oryginałów. Podobnie jak chleb z francuskiej piekarni często bywa smaczniejszy od chleba pieczonego przez matkę, a wynajęte firmy sprzątają dom staranniej niż domownicy, terapeuci mogą trafniej rozpoznawać uczucia, zaś wynajęci opiekunowie cechować się większym zrównoważeniem niż rodzice. Można powiedzieć, że kapitalizm rywalizuje nie sam ze sobą – jedno przedsiębiorstwo przeciw drugiemu – lecz z rodziną, a szczególnie z rolą żony i matki.

Zostaje tu uruchomiony pewien cykliczny proces. Rodzina, minimalizując się, zgłasza rynkowi swoje potrzeby i przez to minimalizuje się jeszcze bardziej. Prawdopodobnie ta dotyczy także dwóch funkcji, które – według Talcotta Parsonsa – pozostaną rodzinie, kiedy strukturalne różnicowanie ostatecznie się dopełni: socjalizacji dzieci i stabilizowania osobowości dorosłych.

⁷ Nie można twierdzić, że „dawne” urynkowanie już zaniknęło. Kevin Bales w *Disposable People* (1999) opisuje, jak globalizacja prowadzi do nowego rodzaju niewolnictwa, pod każdym względem tak niepokojącego jak kiedyś. Jednak współczesne niewolnictwo różni się od niewolnictwa w przeszłości tym, że jest odbierane na Zachodzie jako zjawisko głęboko niemoralne.

⁸ Sugerowany w ogłoszeniu podział roli żony/matki jest „strukturalny” w tym sensie, że osoba pełniąca określoną rolę (płatna gospodyni przyjeźdźca/masażystka spoza rodziny) wykonuje funkcję, której oczekiwano od żony w rodzinie. Jednak podział ten jest także psychologiczny i kulturowy, ponieważ z rolą tą łączą się mocne przekonania, a te z kolei są ściśle związane ze wspólnotowym aspektem zmiennych Parsonsa – z afektywnością, rozproszeniem, przypisywaniem i partykularyzmem.



Naturalnie, występuje też tendencja odwrotna. Kult Marthy Stewart odpowiada pragnieniu powstrzymania utraty funkcji rodzinnych na rzecz rynku – podobnie jak działalność typu „Zrób to sam”, która oczywiście tworzy własną niszę rynkową dla sprzętu i wiedzy niezbędnych do „zrobienia tego samemu”.

Dominuje jednak dążenie do oddawania funkcji rodzinnych rynkowi, a trend ten pogłębiają rozmaite czynniki. Najważniejszym z nich jest podejmowanie przez kobiety płatnej pracy. W 1950 roku pracowała zawodowo niespełna jedna piąta ogółu matek z dziećmi poniżej szóstego roku życia, a pięćdziesiąt lat później – dwie trzecie takich matek. Ich zarobki są niezbędne dla domowego budżetu. Starsze krewne, które dawniej pozostawały zwykle w domu, aby opiekować się wnukami, bratanekami i siostrzeńcami, teraz prawdopodobnie również są w pracy.

Praca zawodowa ponadto zajmuje coraz więcej godzin. Według raportu przygotowanego przez Międzynarodową Organizację Pracy Amerykanie pracują obecnie o dwa tygodnie w roku dłużej niż ich koledzy w słynącej z pracowitości Japonii. A wielu tych Amerykanów próbuje też prowadzić życie rodzinne. W okresie od 1989 do 1996 roku, na przykład, małżeństwa z klasy średniej zwiększyły swoją roczną liczbę godzin pracy poza domem z 3550 do 3685, czyli o ponad trzy czterdziestogodzinne tygodnie w roku⁹.

W minionym półwieczu w Stanach Zjednoczonych wzrosła także liczba rozwodów, sięgając 50 procent, a dzieci w jednej piątej rodzin są wychowywane przez samotne matki, z których większość otrzymuje drobne wsparcie finansowe od byłych mężów – większość pracuje też zawodowo na pełen etat. W rezultacie rozwody – podobnie jak rosnący odsetek kobiet zatrudnionych poza domem – ograniczają liczbę zdolnych do pomocy domownikom, tworząc potrzebę lub pragnienie dodatkowych form opieki rodzinnej.

Państwo nie uczyniło niczego, aby zmniejszyć to domowe brzemie. Przeciwnie: w 1996 roku reforma federalnej opieki społecznej

⁹ Z raportu opublikowanego przez „New York Times”, 1 września 2001 (*Americans' International Lead in Hours Worked Grew in the 90's Report Shows* Stevena Greenhouse'a), wynika, że w latach 90. Amerykanie dodali pełny tydzień do swojego rocznego czasu pracy.



zredukowała pomoc dla osób z dziećmi na utrzymaniu, przenosząc odpowiedzialność na poszczególne stany, które z kolei zredukowały pomoc ze swojej strony (nawet tę w formie bonów żywnościowych). Wiele stanów wprowadziło również cięcia w wydatkach na publiczną rekreację, tereny zielone i biblioteki, które miały ułatwić rodzinom opiekę nad dziećmi.

Oprócz uszczuplenia prywatnych i państwowych środków przeznaczonych na opiekę obserwujemy wzrastającą niepewność kulturowych poglądów na temat właściwych źródeł opieki. Tradycyjna rola żony/matki ustąpiła miejsca przeróżnym rozwiązaniom: żonom, które nie są matkami, matkom, które nie są żonami, drugim żonom i macochom oraz matkom lesbijskim. A chociaż tych zmian w źródłach opieki nie należy utożsamiać z jej umniejszeniem, sama zmieniająca się kultura wywołuje w tej kwestii niepewność. Czy za piętnaście lat tato nadal będzie ze mną mieszkał i troszczył się o mnie, czy raczej zaopiekuje się nową rodziną, którą założy z następną żoną? Czy partnerka mamy stanie się w przyszłości elementem mojego życia, jeśli rodzice mamy jej nie zaakceptują, czy raczej nawiążę bliższy kontakt z babcią, której obecnie nie widuję? Do przyczyn niepokoju możemy więc zaliczyć – obok faktycznej redukcji środków na opiekę w rodzinie – transformację kulturowego środowiska opieki.

I tak w miarę postępów rynku, w miarę przechodzenia rodziny z dziedziny produkcji do dziedziny konsumpcji, w miarę pogłębiania się deficytu opieki oraz zmian w jej kulturowym środowisku, coraz częściej spoglądamy z niepokojem na – jak się wydaje – najważniejszy symbol nieprzemijającej opieki, jaki nam pozostał: na matkę.

Spotęgowana symbolika matki

Im bardziej obszar utowarowienia, poszerzając się, narusza terytorium wokół emocjonalnej roli żony i matki, tym większe znaczenie symboliczne przypisujemy pozostającym nam jeszcze źródłom opieki. I tym częściej żona/matka funkcjonuje jako symboliczna kotwica kulturowa, która utrzymuje w miejscu okręt miotany potężnymi falami. Symbolika „rodziny” kondensuje się i utrwała w żonie/matce, a te-



raz coraz bardziej w matce. W książce *A World of Their Own Making* (1996) historyk John Gillis powiada, że kulturowe sensy kojarzone z bezpieczeństwem, wsparciem i empatią – niegdyś dotyczące całej społeczności – w toku industrializacji skoncentrowały się stopniowo na rodzinie¹⁰. Obecnie – można dodać – w obrębie rodziny te symboliczne sensy są coraz częściej łączone z żoną/matką.

Wzmocniony symbolizm matki jest po części odpowiedzią na destabilizację kulturowych i ekonomicznych podstaw rodziny. Kapitalizm – system niezwykle dynamiczny – destabilizuje tak rodzinę, jak gospodarkę¹¹. Im mniej stabilna wydaje się sytuacja poza domem, tym bardziej pragniemy wierzyć w stabilność rodziny, a jeśli to zawiedzie – w stabilność postaci matki/żony.

Ponadto kapitalizm na Zachodzie wiąże się zwykle z ideologią świeckiego indywidualizmu. Świecki indywidualizm jako światopogląd prowadzi do przyjmowania osobistej odpowiedzialności za doznawane w życiu finansowe wzloty i upadki. Nakłania do „personalizacji” wydarzeń społecznych. Uzasadnia wymierzanie sobie kar jako uzupełnienie kar wymierzanych przez system gospodarczy. W rezultacie oddziaływanie destabilizującego kapitalizmu oraz indywidualistycznej, wpatrzonej w siebie ideologii tworzy potrzebę znalezienia jakiejś przystani, spokojnej oazy w bezdusznym świecie – jak twierdził Christopher Lasch – gdzie czulibyśmy się bezpieczni, pocieszeni, uzdrowieni. Im surowsze środowisko poza domem, tym bardziej tęsknimy za schronieniem w domu. Wielu Amerykanów szuka pociechy i bezpieczeństwa w kościele. Jednak geograficzna mobilność narodu amerykańskiego często osłabia więź z konkretnym kościołem,

¹⁰ Gillis zwraca uwagę na zupełnie odmienne założenia dotyczące granicy między sferą publiczną a prywatną oraz na to, jak głęboko wierzone w potrzebę ochrony sfery prywatnej przed sferą publiczną. Można też wyróżnić rozmaite „pasma” utowarowienia: towary wykrojone z życia rodzinnego, towary wykrojone z przyrody itd.

¹¹ Nie ma wątpliwości, że życie w Ameryce przed nadejściem kapitalizmu przemysłowego nie było stabilne, zatem kapitalizm, tworząc klasę średnią, pod pewnymi względami wyprowadził wielu ludzi z ubóstwa, a przez to ustabilizował życie rodziny. Równocześnie jednak dynamika kapitalizmu połączona z systemem państwowym, który – według norm europejskich – niezbyt stara się chronić pracowników przed wahaniami rynku i zmieniającymi się wymogami gospodarki i który proponuje niewielką pomoc w opiece nad rodziną, czyni społeczeństwo amerykańskie surowszym (choć zapewniającym większą swobodę) środowiskiem życia.



tak jak osłabia więź z lokalną społecznością¹². Co więcej, rozwód nie tylko wzmacnia potrzebę znalezienia oparcia we wspólnocie, lecz także – jak dowodzą badania nad sieciami połączeń prowadzone przez Barry’ego Wellmana – ogranicza zasięg tej osobistej wspólnoty.

Podobnie jak inne symbole, symbol matki jest „efektywny”. Ciężar symboliki nie spoczywa na rodzinnej farmie, lokalnej społeczności czy nawet bliższych i dalszych krewnych. Wszystkie sensory kojarzone z tymi wartościami kondensują się w jednej osobie: matce, a następnie w najbliższej rodzinie. Jak zauważa Smelser, Amerykanie tworzą „romantyczne fantazje” na temat wakacji z rodziną, domu rodzinnego i rodzinnego „szczęścia na wsi”, te zaś – tak jak znaczenie przypisywane symbolowi matki – rozwinęły się zapewne wraz z destabilizującymi siłami, na które są odpowiedzią.

Podsumowując: w internetowym anonsie – i w samym poszerzającym się obszarze utowarowienia – studenci mogli dostrzec atak wymierzony przeciwko postaci, która stała się symbolicznym „trwałym gruntem”, podczas gdy wszystko inne jest coraz częściej przedmiotem przetargu. Atak na ów symbol grozi kryzysem oczarowania. Bowiem aby wierzyć w postać żony/matki, trzeba poddać się czarowi, magii, a nawet pojmowaniu miłości jako samoistnego źródła sensu. Równocześnie oczarowanie to również ponosi straty pod wpływem potężnego rozwoju reklamy związanego z postępującym utowarowieniem. Czy – mogą teraz zastanawiać się studenci – czar otacza matkę czy raczej usługi, które wkraczają tam, gdzie matka się wycofuje? I czy reklama pozwala utowarowieniu pożyczać sobie lub wykraść czar tego, co wydaje się coraz bardziej nieodzowną ostoją pośród wzbierających fal rynku – jedyną, jaka nam pozostała?

¹² Jak zauważył Claude Fischer (w trakcie wystąpienia w Center for Working Families, UC Berkeley, w kwietniu 2001), mobilność geograficzna nie jest dla Amerykanów niczym nowym. Podczas gdy tempo przemieszczania się na dalekie odległości pozostaje od połowy XIX wieku na względnie równym poziomie, tempo przemieszczania się w obrębie lokalnym nawet zmalało.



Utowarowanie i mit amerykańskiego pioniera

Jak zauważa Smelser w analizie mitu Kalifornii, każdy mit obejmuje elementy zarówno rzeczywistości, jak i nierzeczywistości: lokuje się gdzieś pomiędzy marzeniem a ideologią¹³. Posługujemy się

Dla obszaru geograficznego kluczowe jest umiejscowienie człowieka na lądzie. Dla obszaru wymiany handlowej kluczowe jest umiejscowienie w świecie towarów i usług. Zamiast „wyruszyć dokądś”, człowiek „kupi coś”.

mitem amerykańskiego pioniera i, oczywiście, istnieli pionierzy, którzy zasiedlali zachodnie obszary Ameryki. Według historyka Philipa Grevena, właśnie obawa, że młody człowiek mieszkający na farmie w Nowej Anglii wyruszy na zachód w poszukiwaniu bardziej urodzajnych i rozległych terenów, skłaniała jego rodziców do większej wyrozumiałości, która miała zachęcać do pozostania na rodzinnej ziemi. Z tymi rzeczywistymi obszarami geograficznymi łączy się zapewne szerszy zespół idei, w tym

przekonanie, że zawsze można porzucić to, co niezadowolające, i znaleźć dla siebie coś lepszego. Nie trzeba trwać w poczuciu rozczarowania i ambiwalencji: można swobodnie szukać szczęścia na nowych obszarach emocjonalnych. Bohaterowie amerykańskiej wyobraźni, od Daniela Boone’a i Paula Bunyana do przemierzającego prerię kowboja opisywanego przez Erika Eriksona, zaczynają w jednym miejscu, a kończą w drugim. W *Huckleberry Finnie* Huck powiada: „Chyba muszę czym prędzej wiać pomiędzy Indian, bo ciotka Sally chce mnie adoptować i cywilizować, a tego nie mogę znieść”.

Mity rozwijają się i zmieniają, a zmieniając się, nieraz ogarniają kolejne dziedziny życia. Niewykluczone, że mieliśmy okazję obserwować, jak fantazje na temat wyzwolenia przenoszą się symbolicznie z obszaru geograficznego do obszaru wymiany handlowej. Dla obszaru geograficznego kluczowe jest umiejscowienie człowieka na lądzie. Dla obszaru wymiany handlowej kluczowe jest umiejscowie-

¹³ W tekście *Collective Myths and Fantasies: The Myth of the Good Life in California* (1998) Smelser zauważa, że mit jest „psychodynamicznym połączeniem fikcji i faktu, które uzupełnia nieuniknioną logikę ambiwalencji w micie (...), każdy pogodny mit ma swoje ponure aspekty”. Podobnie jest z mitem bezkresnego utowarowienia, który ma swoją jasną stronę (fantazje na temat doskonałego „żonopodobnego pracownika”) i stronę ciemną (obawa przed wyobcowaniem i egzystencjalną samotnością).



nie w świecie towarów i usług. Zamiast „wyruszyć dokądś”, człowiek „kupuje coś”. A kupowanie czegoś staje się sposobem wyruszenia dokądś.

W minionych latach fantazje dotyczące doskonałego zakupu częściej chyba koncentrowały się na jakimś fragmencie zewnętrznej rzeczywistości. Marzyliśmy o kupnie doskonałego domu w doskonałej lokalizacji, który oznaczał wyższy status społeczny. Dzisiaj jednak, kiedy przedmiotem sprzedaży staje się coraz więcej elementów prywatnego i domowego życia, postępujące utowarowienie przybiera bardziej subiektywną formę. Chętniej dokonujemy zakupu skuszeni wizją „doskonałego” ja w „doskonałym” związku osobistym. Na przykład, reklama agencji Titan Club opublikowana niedawno w „New Yorkerze” brzmi następująco:

Któż twierdzi, że nie można mieć wszystkiego? Ekskluzywny *Titan Club* jest pierwszym klubem kojarzącym pary przeznaczonym dla mężczyzn twojej rangi. Zdołałeś już władzę, prestiż, pozycję i powodzenie. Ale jeśli „w ostatecznym rozrachunku” stwierdzasz, że „kogoś” ci brakuje, pozwól, aby *Titan Club* pomógł ją odnaleźć. Kobiety z *Titan Club* są inteligentne, różnorodne, seksowne i piękne. Wobec 95% skuteczności jesteśmy przekonani, że zapewnimy ci dokładnie to, czego szukasz w związku¹⁴.

Fantazje na temat doskonałej relacji łączą się z fantazjami na temat doskonałej osobowości, z którą tworzymy ową relację. Oto reklama KinderCare Learning Centers, sieci placówek odpłatnie zajmujących się dziećmi: „Chcesz, aby twoje dziecko było aktywne, pozbawione uprzedzeń, bystre, kochane, zrównoważone emocjonalnie, zdolne do samokrytyki, utalentowane artystycznie i aby przesyślało dwie godziny w ciągu dnia. Coś jeszcze?”¹⁵. Placówki KinderCare – można pomyśleć – wyprodukują doskonałe dzieci, z którymi zapracowani rodzice będą mieli doskonały kontakt.

Tego typu reklama obiecuje wiele w odniesieniu do ambiwalencji. Obiecuje ją zlikwidować. Titan Club, obiecując „dokładnie to,

¹⁴ Oczywiście, usługi agencji kojarzących pary i korespondencyjnych biur matrymonialnych utowarowiają wyszukiwanie żon, ale nie same żony („New Yorker”, 18-25 czerwca 2001, s. 149).

¹⁵ Sieć KinderCare Learning Centers przyjmuje dzieci w wieku od sześciu tygodni do dwunastu lat.



czego szukasz w związku”, i KinderCare, obiecując wytworzyć u dziecka upragnioną przez rodziców osobowość, zapowiadają stan wolny od ambiwalencji. To właśnie jest pokusą kryjącą się w marketingu związanym z dużą częścią współczesnego utowarowienia. I tak oto dominujący mit nowych obszarów, utowarowienie i sfera subiektywności stopiły się w jedno: w poszerzającą się wymianę towarową, która stopniowo ogarnia świat naszych osobistych pragnień. A w tym celu pożyczają sobie lub wykrada – dopiero czas to rozstrzygnie – poczucie oczarowania zarezerwowane dotąd dla domu.

Jeszcze słowo na temat ambiwalencji. Jednym ze sposobów, w jakie „wyruszamy na zachód”, jest kupowanie towarów i usług obiecujących doświadczenie rodzinne. A kupując, gonimy także za wymarzoną wolnością od ambiwalencji. Ale sama ucieczka przed ambiwalencją jest równocześnie jej wyrażaniem. Bo rynkowe substytuty życia rodzinnego nie eliminują ambiwalencji, lecz ją wyrażają i sankcjonują. Powracając do internetowego anonsu, można powiedzieć, że nieśmiały milioner próbuje działać pod wpływem dwóch impulsów: szuka doskonałej kobiety, która w różnych sytuacjach będzie stała u jego boku (to jedna strona ambiwalencji), oraz usiłuje uniknąć głębszego związania się z tą kobietą (druga strona ambiwalencji). Niewykluczone, że przykrawa wyobrażenie o swoich „potrzebach”, aby dopasować się do wąskiego zakresu tego, co jest w stanie kupić.

Rykoszet utowarowienia

Frankfurcka szkoła socjologii i tacy współcześni badacze jak Juliet Schor i Robert Kuttner prowadzili krytykę konsumpcjonizmu, nie koncentrując się na rodzinie. Badacze tacy jak William Goode, Steven Mintz i Susan Kellogg koncentrowali się na rodzinie, nie poświęcając szczególnej uwagi konsumpcjonizmowi. Trzeba przyznać, że niewielu uczonych – poza Vivianą Zelizer, Christopherem Laschem oraz Janem Dizardem i Howardem Gadlinem – koncentrowało się na związku między tymi dwiema dziedzinami. Być może wynika to z przekonania, że rodzina i rynek, obecnie odseparowane



od siebie pod względem przestrzennym i funkcjonalnym, są wzajemnie niezależne także kulturowo. I być może dlatego zwykle oddziela się poglądy na rodzinę od poglądów na postępujące utowarowienie.

A przecież dziedziny te wcale nie są odrębne. Z kulturowego punktu widzenia nieustannie odbijają się od siebie rykoszetem. Jako koncepcja kulturowa, utowarowienie przeskakuje z rynku do domu i z powrotem. Kupujemy coś w sklepie. Przynosimy to do domu. To, co mamy w domu, porównujemy z dokonany zakupem. Pod wpływem tego porównania oceniamy ponownie to, co mamy w domu. Robimy coś w domu. Idziemy do sklepu. Porównujemy zamierzony zakup z tym, co robimy w domu. Przeprowadzamy ponowną ocenę, ale w przeciwnym kierunku. W ten sposób wydarzenia na „nowych obszarach” nieprzerwanie wpływają na sytuację w domu i odwrotnie.

Chętnie myślimy o domu jako spokojnej przystani w bezdusznym świecie, bezpiecznej oazie oddzielonej od groźnego i nieprzyjaznego środowiska, lub – co jest ideą pokrewną – postrzegamy rodzinę jako miejsce emocjonalnej ekspresywności odrębne od obojętnego, bezosobowego rynku. Jak pięknie wykazała Zelizer, z każdą z tych dziedzin łączymy zupełnie odmienne wyobrażenia. W domu kierujemy się miłością. Nie jesteśmy chłodni i beznamiętni jak ludzie na rynku. Na rynku natomiast – jak powiadamy – oceniamy ludzi z zawodowego punktu widzenia. Nie pozwalamy, aby osobiste uczucia zakłócały nasz osąd. Używamy tych wyobrażeń jako wzajemnego kontrastu, zaprzeczenia, negatywu – jak w obronie *ego* za pomocą rozszczeplenia.

A jednak podczas badań na pewnym przedsiębiorstwie z listy Fortune 500, opisanych w książce *The Time Bind*, napotkałam menadżerów, którzy przyznawali, że w życiu domowym wspomagają się strategiami przyjętymi w zarządzaniu. Nieraz też słyszałam, jak ludzie, charakteryzując samych siebie, posługują się terminologią zawodową. Pewien mężczyzna mówił (zartobliwie) o swoim „małżeństwie przez jakość”, inny (na poważnie) porównywał dobrą rodzinę do „zespołu o wysokiej wydajności”, jeszcze inny opowiadał, że polepszył swój związek, nauczywszy się rozpatrywać żonę jako swojego podstawowego „klienta”. Role i relacje typowe dla miejsca pracy stały się wzorem dla ról i relacji w domu. Na przykład mężatka z trojgiem dzieci wspominała takie wydarzenie:



Rodzice i wujostwo mojego męża zatrzymali się u nas na tydzień w domku letniskowym. Miejsca jest tam niedużo, a przez większą część tygodnia – z wyjątkiem soboty i niedzieli – padał deszcz. Teściowa zaproponowała pomoc przy gotowaniu, wspólnie zmywałyśmy naczynia. Ale wiadomo, że najwięcej pracy jest z obmyślaniem jadłospisu i zakupami. A najbliższy sklep znajdował się dość daleko. Ta wizyta zaczęła dokuczać mi tak bardzo, że ledwie mogłam ją znieść. Przecież nie prowadzę pensjonatu!

Właścicielka domu wybrała pewną rolę rynkową – zarządzanie pensjonatem – jako miarę, według której oceniała wymagania stawiane jej przez rodzinę. Porównywała to, co robi jako nieopłacana krewna, z sytuacją opłacanego pracownika. W obszarze rodzinnym uznała, że jest obarczona zbyt wieloma obowiązkami i ma prawo żyć urazę. W obszarze rynkowym – jak sądziła – otrzymałaby należyte wynagrodzenie. W skrytości ducha mierzyła koszt alternatywny niewykonywania pracy. Nawet podczas gotowania posiłków w domku letniskowym zachowywała w myślach świat rynku.

Inne zapracowane żony, z którymi rozmawiałam, oświadczały swoim mężom: „Nie jestem twoją pokojówką”. Pewna dobrze sytuowana kobieta w podeszłym wieku, opowiadając o „zbyt dużej” ilości czasu, jaki spędza ze swoimi wnukami, stwierdziła: „W końcu nie jestem ich babysitterką”.

Niewykluczone, że za dwadzieścia pięć lat uwagi wygłaszane w domu będą odnosiły się do nowych, hybrydowych ról – „Nie jestem twoją płatną masażystką/towarzyszką podróży” – tak jakby te funkcje były czymś zupełnie naturalnym i zwyczajnym. A może nawet: „Nie jestem twoją zastępczą żoną” – jakby taka rola dorównała pod względem moralnym roli „żony” lub „sekretarki”. Rynek zmienia stosowane przez nas wzorce.

Za pomocą tych zapożyczeń z jednego obszaru utowarowienia do drugiego społeczeństwo samo wyraża ambiwalencję w odniesieniu do rodziny. Powiedzielibyśmy, że utowarowienie daje poszczególnym ludziom możliwość pragnienia i zarazem niepragnienia niektórych elementów rodzinnego życia. Istnienie substytutów rynkowych staje się formą społecznego usankcjonowania tej ambiwalencji.

Wracając do naszego nieśmiałego milionera: nie wiemy, czym kierowały się osoby, które odpowiedziały na jego propozycję. Wie-



my, że zainteresowanie anonsem wyraziło pięć studentek spośród siedemdziesięciorga uczestników moich zajęć na uniwersytecie w Berkeley. Jedna z nich napisała: „Skoro [ankieta] jest anonimowa, [wyznam, że] chyba chciałabym odpowiedzieć na to ogłoszenie. Uważam, że [wykreślone i zastąpione słowami: »być może«] jest to dobra oferta”. Inna stwierdziła: „Właściwie miałabym ochotę zgłosić swoją kandydaturę, tyle że nie spełniam wymagań”, a jeszcze inna: „Jeśli to prawdziwa oferta, byłabym skłonna ją przyjąć”. Niektórzy studenci ocenili anons negatywnie, lecz przypuszczali, że kilka koleżanek odpowiedziałoby na niego bez wahania. „Najgorsze jest to – przeczytałam w jednym z komentarzy – że ktoś, kto potrzebował tych pieniędzy, zapewne skorzystał z propozycji”. Omawiając ambiwalencję, Smelser zauważa, że niekiedy miewamy ambiwalentny stosunek wobec naszych prywatnych fantazji i impulsów, a niekiedy – wobec otaczającej nas rzeczywistości. Nowe obszary utowarowienia są czymś rzeczywistym, a jeśli mamy wobec nich stosunek ambiwalentny, być może jest to dobry znak.

Tłum. Anna Skucińska

ARLIE RUSSELL-HOCHSCHILD, profesor socjologii na University of California w Berkeley. Wydała m.in.: *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling* (1983), *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work* (1997), *The Commercial Spirit of Intimate Life and Other Essays* (2003). W języku polskim ukazał się jej esej *Kapitalizm, sfery nacisku i racjonalizacja czasu prywatnego* (w: *Koniec tysiąclecia. O czasie i drogach nowoczesności. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Znak 1999).



Adam Workowski

Ucieczka z neurotycznego świata

Stoimy przed dylematem. Tradycyjne lekarstwa na zło świata obiecują zapewnić jednostce bezpieczeństwo i nie rozbijają neurotycznej klatki. Wejście w centrum lęku, w nicność i niepewność naszego wnętrza, obiecuje dużo więcej, bo przewyżczenie lęku, ale to środek radykalny, na który nie stać zwykłego człowieka. Jesteśmy zawieszani między złudnym bezpieczeństwem a radykalną odwagą.

Czasami nie chcę wychodzić z domu. Świat za oknem wydaje się obcy i nieprzyjazny, a we mnie samym rośnie lęk i agresja. Patrząc na znajomych, wiem, że nie jestem sam. Utraciliśmy poczucie psychicznej stabilności. Przywykliśmy, że ludzie wokół cierpią na nerwice i depresje. Nawet gdy z ulgą zauważamy, że jednak sobie radzimy i umieliśmy się przystosować do niesprzyjających warunków zewnętrznych, zaraz pojawia się niepokój. Czy dostosowanie do szalonego świata nie oznacza, że sami staliśmy się neurotykami?

Trudno opisać osobowość neurotyczną. Może być agresywna i władcza albo uległa. Neurotyk może unikać ludzi albo chorobliwie pragnąć ich bliskości. Tym, co jest obecne we wszystkich zachowaniach neurotycznych, jest lęk. Jednak trudno go opisać, bo ludzie nienawidzą swoich lęków – wypierają je ze świadomości i maskują na różne sposoby.



Metafora „człowieka z kryjówki”, jaką zastosował Józef Tischer w swoim słynnym eseju *Ludzie z kryjówek*, daje klucz do opisu neurotyka, bo koncentruje się nie tyle na zachowaniach i emocjach, ile na jego świecie wartości. Neurotyk lęka się świata i siebie samego. Pragnie bezpieczeństwa i buduje sobie kryjówkę chroniącą przed złem świata. Z perspektywy kryjówki miejsca dzielą się na swojskie i obce, a ludzie na sojuszników i wrogów. W takim świecie człowiek może przetrwać tylko wtedy, gdy zakryje maską twarz.

Opis kryjówki może się kojarzyć z ziemianką partyzanta, ale może też dotyczyć domów pełnych przyjaznych twarzy. Czy współczesny świat nie wymusza, żebym również ja był „człowiekiem z kryjówki”? W sercu tego świata jest wiele neurotycznego lęku. Dlatego tak wielkie znaczenie miały słowa Jana Pawła II „nie lękajcie się”, które uderzyły w jego czuły punkt. Ludzie stają się dziś coraz bardziej znerwicowani – odczuwają lęk i wrogość wobec świata, coraz bardziej obcego i groźnego. Wydaje mi się, że środki zaradzające temu złu są nieskuteczne. Postaram się odpowiedzieć, dlaczego.

Sposoby na rozbitcie kryjówki

Neurotyk czuje się słaby i bezbronny. Potrzebuje bezpiecznego schronienia, żeby przetrwać. Kryjówka byłaby niepotrzebna, gdyby zdobył siłę i poczucie bezpieczeństwa. Dlatego ludzie od wieków wzmacniają swoje istnienie za pomocą *b o g a c t w a*, *w ł a d z y* i *p r e s t i ż u*, sądząc, że jeśli „bycie” jednostki jest słabe, to sfera „mieć” może nadać mu wagę i znaczenie. Ponadto im grubsza jest warstwa „mieć”, tym bardziej uodparnia na ciosy otoczenia. „Posiadanie” w różnych postaciach wzmacnia istnienie osoby i pozwala jej opanować lęk i bezsilną agresję wobec świata. Musimy pamiętać, że pragnienie posiadania u człowieka z kryjówki jest neurotyczne, to znaczy obejmujące wszystkie sfery życia – nawet spełniona miłość staje się „mieniem”, słodkim łupem w wojnie z wrogiem światem.

Zwykle to, co mamy, przemienia się stopniowo w to, czym jesteśmy (inaczej mówiąc „mieć” przemienia się w „być”), i staje się dla nas ważne i cenne. Diabelska dialektyka posiadania sprawia, że bo-



Neurotyczne dążenie do władzy, bogactwa i miłości jest próbą gaszenia ogniska oliwą – zamiast wyzwać człowieka z lęku, coraz mocniej zaciska pętlę neurotycznej pułapki.

gactwo, władza i prestiż, które miały zapewnić bezpieczeństwo, same stają się źródłem trosk i lęków. Drżymy o samochód, dom, pracę i stanowisko. Musimy wygrać w konkurencji, żeby odzyskać poczucie bezpieczeństwa, lecz to wciąga nas na dobre w grę o władzę i prestiż. Człowiek liczy, że dzięki posiadaniu wyzwoli się z lęku przed światem, ale spirala bogactwa stawia coraz wyższe mury wokół kryjówki. Człowiek z kryjówki powinien czuć się coraz bardziej bezpieczny, ale raczej czuje coraz większą ciasnotę i zaczyna brakować mu swobody. Neurotyczne dążenie do władzy, bogactwa i miłości jest próbą gaszenia ogniska oliwą – zamiast wyzwać człowieka z lęku, coraz mocniej zaciska pętlę neurotycznej pułapki. Pod powierzchnią bezpieczeństwa i pewności króluje strach przed losem i śmiercią.

Powrót do siebie samego

Stoicy zaproponowali rozwiązanie przeciwstawne. Głosili, że należy do nas w pełni tylko wolny duch ludzki obdarzony władzą wyboru (*proairesis*). Tej wolności nie da się stracić ani zgubić. Należą do nas również rozmaite dobra, które są zależne od Losu: powodzenie, zdrowie, życie, prestiż. To, co możemy utracić, nie należy do naszej istoty. Lęk pojawia się wtedy, gdy zaczynamy zbyt troszczyć się o rzeczy obojętne dla naszej istoty. Stoicy powiedzieliby, że „człowiek z kryjówki” popełnia prosty błąd poznawczy – sądzi, że chroni siebie samego przed światem, a w istocie drży o sprawy i rzeczy, które nie są nim, bo zależą od Losu, przypadku i innych ludzi, a nie od niego samego. Do legendy przeszła obojętność stoików wobec cierpienia, śmierci i niespodziewanych odmian losu.

Czy jednak recepty stoików są w stanie rozbić kryjówkę neurotyka? Co prawda przez stulecia wzorowano się na stoickiej ataraksji (obojętności), ale dziś wydaje się ona raczej anachroniczna i nie pasuje do naszego rozgorączkowanego świata.



Autentyczność – zrzucenie maski

Józef Tischner uważa, że lęki neurotyka są owocem iluzji co do świata i siebie samego. Odważne zrzucenie masek i uznanie prawdy o sobie samym pozwala wreszcie żyć autentycznie i pozbyć się iluzji. Życie w prawdzie ma moc wyzwalającą. Znika lęk, bo człowiek zdaje sobie sprawę, że nie musi udawać, gdyż ma w sobie godność i wartość, które są niezniszczalne (Tischner powtarzał „duszy zabić nie mogą”).

Czy wystarczy ściągnąć maskę, żeby rozbić neurotyczną kryjówkę? „Człowiek z kryjówki” lęka się pokazać własną twarz, bo to uczyni go bezbronnym wobec innych. A jeśli nawet się odważy, to pojawi się kolejna trudność. Tischner wierzy, że człowiek autentyczny ma w sobie godność, nawet gdy jego czyny i myśli świadczą przeciw niemu. Ale już Pascal pisał, że nie chcemy zostać sami ze sobą, bo nie możemy znieść własnej nędzy. Człowiek z kryjówki lęka się zagadek swojego wnętrza. Czuje w sobie ciemne strony duszy: pokłady lęku, pożądań i agresji. Woli zatem pozostać w kryjówce i twarz zasłonić maską.

Terapeutyczny dystans

Psychoterapeuci również nawiązują do myśli stoików. Wydaje się to absurdalne, bo trudno o większy kontrast. Przecież terapeuci stawiają raczej na uczucia i potępiają zbytni racjonalizm, tymczasem stoicy oddają cześć rozumowi i emocje poddają jego władaniu. Jednak zarówno stoicy, jak i psychoterapeuci nakazują uzyskać dystans wobec uczuć i oglądać je jak „ryby w akwarium”¹. Dzięki temu dystansowi możemy zneutralizować lęk i ująć go jako element obcy i zewnętrzny w stosunku do „ja”.

Jednak recepta psychoterapeutów wydaje się fałszywa. „Człowiek z kryjówki” nie powinien uprzedmiotawiać lęku. Chłodne badanie na dystans zmienia nieokreślony i groźny lęk na konkretne i mniej konkretne strachy. Sam lęk znika z pola widzenia. To dowodzi, że lęk jest tak silnie związany z wnętrzem osoby, że nie można go uzewnętrznic i przez to zneutralizować.

¹ To sugestywne sformułowanie przejąłem od Wojciecha Eichelbergera.



Zarówno Tischner, jak i zwolennicy psychoterapii próbowali odnaleźć w „człowieku z kryjówki” niepodatne na lęk i zło jądro osobowości. Próby te nie są skuteczne, bo nawet jeśli przyjmujemy, że jednostka nie musi się obawiać zewnętrznego świata, pozostaje podatna na lęk i niepewność płynące z jej własnego wnętrza.

„Zła się nie ulęknię, bo Ty jesteś ze mną”

Wiara w Boga zawsze była najpotężniejszym lekarstwem na zło i bojaźń. Żydzi modlili się słowami psalmu „Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulęknię, bo Ty jesteś ze mną” (Ps 23, 4). Święty Jan mówił z mocą, że „doskonała miłość usuwa lęk” (1 J 4, 18). Dusza człowieka wierzącego jest pełna radości i pokoju, a nie smutku i lęków.

Czemu jednak współczesna wiara jest tak zalękniona? Przyglądając się ludziom w kościołach i na spotkaniach wspólnotowych, zauważam, jak wiele jest w nich lęku i nieufności wobec życia i świata. A może myślę chrześcijańską delikatność i pokorną niepewność siebie z agresywnym lękiem „człowieka z kryjówki”?

Dominujący w wielu kazaniach obraz Boga – potężnego Opiekuna jest czuły i piękny, ale nie pozwala osiągnąć samodzielności.

Jednak to porównanie nie jest absurdalne, bo również „człowiek z kryjówki” może wierzyć w Boga i pragnąć miłości ludzi. Jednak w jego neurotycznym świecie wszystkie uczucia stają się neurotyczne: Bóg staje się potężnym sojusznikiem w walce, a osiągnięta miłość i bliskość jest czymś w rodzaju łupu wojennego – umacnia bezpieczeństwo jednostki.

Czy Dobra Nowina może wyrwać człowieka z neurotycznej kryjówki? Może myślę się, ale mam wrażenie, że dominujący w wielu kazaniach obraz Boga – potężnego Opiekuna, który przytula i broni w trudnych chwilach – jest czuły i piękny, ale nie pozwala osiągnąć samodzielności. Wydaje się, że gdy liczymy na potężnego Ojca, który weźmie nas za rękę i poprowadzi przez ciemną dolinę – nie rozbijamy nerwicowej kryjówki. Pismo Święte wydaje się potwierdzać te wątpliwości. Nie waha się mówić o lęku Chrystusa w noc przed męką i łączyć napięć i lęków św. Pawła z jego chrześcijańską radością.



Nieskuteczne środki

Tradycyjne lekarstwa na lęk i niepewność stają się obecnie coraz mniej skuteczne. Nie chodzi tylko o to, że ludzie tracą wiarę w Boga i w istnienie niezniszczalnego pierwiastka w człowieku. Ale również przestają ufać w dobroczynne znaczenie władzy, prestiżu i posiadania. Na twarzach ludzi małych i wielkich coraz częściej widać niepewność i nieokreślony lęk przed przyszłością.

W wyjaśnieniu tej zagadki pomaga znów metafora „człowieka z kryjówki”. Wszystkie tradycyjne lekarstwa duchowe mają za zadanie zapewnić jednostce (najczęściej iluzoryczne) bezpieczeństwo. Nawet miłość, godność i autentyczność w świecie neurotycznym – zamiast wyrwać jednostkę z jej kryjówki – stają się raczej środkami do wzmocnienia iluzji bezpieczeństwa.

Święty Tomasz zwracał uwagę, że przeciwieństwem lęku (ucieczki przed przyszłym złem) nie jest b e z p i e c z e ń s t w o (brak lęku), ale o d w a g a (czyli stawienie czoła złu). Jedyne odwaga naprawdę przewycięża lęk, przy okazji zapewniając jednostce poczucie bezpieczeństwa. Zauważmy, że tradycyjne metody walki z neurotycznym światem preferowały nie odwagę, ale bezpieczeństwo, czyli usuwanie lęku. Wyparcie lęku ze świadomości tymczasem nie oznacza, że lęk zniknie w ogóle.

Lekarstwo radykalne, czyli zanurzenie w lęk

Klasyczne próby wyjścia z neurotycznej pułapki były nieskuteczne, pomijały bowiem źródła lęku i słabości, kryjące się we wnętrzu jednostki. Zapory posiadania, poczucie wiary w niezniszczalność duszy i w opiekę Boga nie wystarczają, gdy jednostka widzi swoją znikomość i brak znaczenia, za którymi kryje się groźba pustki i nicości. Właśnie tę nicość we wnętrzu człowieka opisywało dawniej kilku czujnych myślicieli.

Kierkegaard dostrzegł źródło lęku w samej strukturze człowieka – na styku ducha i ciała, wieczności i czasu. Wedle słów Kierkegaarda spojrzenie na własne wnętrze wywołuje coś w rodzaju zawrotu głowy. Ta trafna metafora pozwala wyjaśnić mechanizm po-



jawiania się nieokreślonych lęków i stanowi wyjaśnienie przysłowia „że strach ma wielkie oczy”. Przepastna głębia ludzkiego wnętrza jest źródłem lęku, który zwielokrotnia siłę, z jaką czujemy strach przed realnymi zagrożeniami płynącymi ze świata. Wejrzenie do ludzkiego wnętrza pokazuje skończoność i nędzę człowieka. Lecz nie tylko to – właśnie w lęku przed śmiercią i brakiem sensu rodzi się wolność i indywidualność człowieka. Kierkegaard sądzi nawet, że prawdziwe męstwo rodzi się tylko tam, gdzie przedstawiamy sobie najstraszniejsze możliwości. Ten, kto wytrzyma lęki zrodzone z wyobraźni, nie przestraszy się żadnego realnego niebezpieczeństwa.

Heidegger uważa, że nie można się pozbyć lęku za pomocą uprzedmiotowienia i dystansu (co proponują psychoterapeuci), bo jest on zbyt głęboko związany z byciem jednostki. Uważa natomiast, że człowieka może wyzwolić z jego kryjówek autentyczność (droga Tischnera). Pamiętajmy jednak, że autentyczność odsłania się w nastroju trwogi, w którym jednostka zderza się z możliwością własnej śmierci. Zatem autentyczność nie niszczy lęku, lecz odwrotnie – radykalna trwoga odsłania możliwość autentycznego istnienia. Paradoksalnie, żeby zniszczyć lęk i niewolę, trzeba zanurzyć się w nastrój trwogi i w obliczu możliwości własnej śmierci zdecydować się na autentyczny, własny sposób istnienia. Heidegger uważa, że bezpieczeństwo i odwaga autentyczności pozostają w opozycji. Dlatego istniejąc autentycznie, nie można zachować bezpieczeństwa i spokoju przytulnej kryjówki.

Biblijne zanurzenie w lęk

Współcześni teologowie przypominają, że w Biblii znajdziemy nie tylko ufność i miłość, które usuwają lęk, lecz również fascynujące opisy wiary, której towarzyszy „bojaźń i drzenie”. Abraham – Ojciec wiary – idzie na górę Moria, żeby złożyć Bogu ofiarę ze swojego syna. Ma stać się zabójcą, a zatem przekroczyć święte prawa moralne i pozbawić się nadziei na potomstwo. Wiara Abrahama zostaje poddana radykalnej próbie, przeżywanej w lęku i samotności.



W Nowym Testamencie Chrystus zwycięża lęk i śmierć, ale przeżywa też zagadkową i straszną noc w Getsemani, gdzie wkracza w samo serce lęku. Chrystusa ogarnia trwoga tak wielka, że krwawy pot kapie na ziemię. Właśnie w Getsemani rozpoczyna się rzeczywistość Krzyża, która przemieniła i przewyciężyła ludzki lęk. Chrześcijanin naśladuje Chrystusa i bierze swój krzyż na ramiona. Ufając, że Chrystus zwycięża lęk i śmierć, musi sam przejść przez ścianę lęku.

W Biblii odnajdowano zatem dwie odmienne wizje zwycięstwa nad lękiem. W pierwszej człowiek, trzymając za rękę Boga, bez lęku maszeruje ciemną doliną. Ufna wiara zapewnia mu bezpieczne schronienie. W drugiej człowiek przechodzi przez ciemną dolinę pełen lęku i drżenia, lecz ufa, że idzie po śladach Chrystusa, który wcześniej przebył tę krzyżową drogę i pokonał zło i śmierć.

Filozofowie i teologowie współcześni skłaniają się raczej, żeby przyjąć radykalny sposób wyzwolenia „człowieka z kryjówki”. Postulują wejście w sam środek lęków oraz słabości człowieka, aby dzięki odwadze albo wierze rozbić neurotycznej pułapki lęku i wrogości wobec świata. Rzykowne wkroczenie we wnętrze człowieka daje możliwość zwalczania lęku przez egzystencjalne męstwo, a nie przez szukanie bezpiecznego schronienia przed złem.

Lęk i nadzieja

Stoimy przed dylematem. Tradycyjne lekarstwa na zło świata obiecują zapewnić jednostce bezpieczeństwo i nie rozbijają neurotycznej klatki. Wejście w centrum lęku, w nicość i niepewność naszego wnętrza, obiecuje dużo więcej – bo przewyciężenie lęku, ale to środek radykalny, na który nie stać zwykłego człowieka. Jesteśmy zawieszeni między złudnym bezpieczeństwem a radykalną odwagą.

Czy nie powinniśmy zatem poprzestać na tym, co możliwe i dostępne? Może trzeba walczyć o bezpieczeństwo, a w chwilach kryzysów zażywać lekarstwa antydepresyjne? Czy nie jest bardziej racjonalne unikać przeżywania lęku niż cierpieć potworne męki lęków zrodzonych w wyobraźni? A może w ogóle przepaście ludzkiego serca są wymysłem filozofów i teologów? Witold Gombrowicz szydził z wi-



zji człowieka, który spogląda w otchłań, popijając poranną kawę albo dokonując zakupów w supermarkecie. Może nadmierne lęki są iluzją naszej psychiki, którą pozwoli zniszczyć jakiś przysły prozac?

Cóż zatem ma robić zwykły, przeciętny „człowiek z kryjówki”, który pragnie rozbicia pułapki?

Chyba nie ma jednego rozwiązania. Wydaje się, że podstawowym przykazaniem powinna być *c z u j n o ś ć*. Trzeba uważnie patrzeć. Nawet w świecie neurotyka rządzonym przez ostre czarno-białe podziały na wrogów i sojuszników pojawiają się zdarzenia, które kpią z podziałów. Świat neurotyka wydaje się obejmować wszystko, ale w istocie przypomina zbyt krótką i dziurawą kołdrę narzuconą na rzeczywistość, w której pojawiają się drobne przebły-ski, okruchy innego świata. Oczywiście istnieje w kryjówkach mechanizm redukcji tych zdarzeń do języka „człowieka z kryjówki”. Maszyna jest nieubłagana, ale nie wyklucza to szansy zatrzymania mechanizmu. Siłą napędową maszyny jest lęk i jego staramy się zneutralizować. Lęk pochodzący z przepaści ludzkiego serca zwielokrotnia siłę realnych strachów, nadając im posmak czegoś demonicznego. Podobnie moc cudów zdarzających się w naszej codzienności zostanie radykalnie wzmocniona, jeśli uwierzymy, że we wnętrzu człowieka nie tkwi jedynie nędza i nicość, ale również wielkość autentycznego i wolnego bytu. Wielu z nas wierzy też, że Chrystus przeszedł wszystkie zakątki ludzkiego serca i przezwyciężył nicość i lęk. Ta trudna wiara w Boga i człowieka daje szansę wymknięcia się neurotycznym pułapkom.

Gdy odważymy się zaufać i odnaleźć choćby ziarenko nadziei w spotkaniu z drugim człowiekiem, a nawet choćby w zawołaniu czy uśmiechu, to małe ziarenko zakorzenione w sercu już nie da się z niego wyrwać. Wiele od tego zależy. Bo – jak pisał św. Tomasz – *n a d z i e j a d a j e o d w a g ę d o p r e z w y c i ę z e n i a l ę k u*. To takie łatwe... Wystarczy przejść kilka kroków po wodzie, jak chodził niegdyś św. Piotr, dopóki nie przestraszył się głębi.

ADAM WORKOWSKI, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Metafizyki PAT, wykładowca Collegium Civitas w Warszawie, członek redakcji „Logosu i Ethosu”.



inspiracje

Czytelnikom zainteresowanym tematyką bieżącego numeru polecamy przede wszystkim lekturę klasycznej już książki **Karen Horney** *Neurotyczna osobowość naszych czasów* (wiele wydań), a także innych pozycji tej samej autorki dotyczących teorii nerwic (np. *Nasze wewnętrzne konflikty*, Poznań 1994; *Nerwica a rozwój człowieka*, Poznań 2001). Wśród prac polskich znawców problemu istotne miejsce zajmują teksty **Antoniego Kępińskiego** (tu szczególnie: *Psychopatologia nerwic*, Kraków 2002). Radzimy sięgnąć także po publikacje **Jerzego Aleksandrowicza** (m.in. *Nerwice: psychologia i psychoterapia*, Warszawa 1988; *Zaburzenia nerwicowe*, Warszawa 1998).

Okiem socjologa spogląda na kondycję współczesnego człowieka **Zygmunt Bauman**, analizując klimat kulturowy, w jakim przyszło nam dziś żyć (*Razem osobno*, Kraków 2003; *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2004). Badania nad niebezpiecznym przenikaniem się sfer życia rodzinnego i zawodowego, a także nad destabilizacją dawnego modelu rodziny prowadzi od lat **Arlie Russell-Hochschild** (najgłośniejsza jej książka to *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*, New York 1997). O niepokojącym przyspieszeniu nowoczesnego świata i wpływie tego zjawiska na naszą codzienność pisze natomiast norweski antropolog **Thomas Hylland Eriksen** w książce *Tyrania chwili* (Warszawa 2003).

Duchowy i moralny portret człowieka naszej ery przynosi zaś lektura tekstów **ks. Józefa Tischnera** i **ks. Tomasza Halíka**. Szczególnie zachęcamy do sięgnięcia po esej ks. Tischnera *Ludzie z kryjówek* włączony do książki *Myślenie według wartości* (wiele wydań), a także po najnowszą książkę ks. Halíka *Co nie jest chwiejne, jest nietrwałe* (Kraków 2004).

Lekturę uzupełnią numery „Znaku”: *Nasze złe emocje* (11/2003 [528]) i *Samotność w rodzinie?* (2/2005 [597]).



Henryk Siewierski

Wielokulturowość i kultura narodowa w procesie globalizacji

Tylko od nas zależy, czy wielokulturowe dziedzictwo i obcowanie z różnorodnością świata, między innymi poprzez doświadczenie emigracji – a więc zdobycie wiedzy o wartości, jaką jest własna i cudza tożsamość kulturalna – uchronią nas przed rozmyciem się w pstrokatym, postmodernistycznym świecie konsumentów.

1.

Wobec założenia, iż wejście Polski do Unii Europejskiej spowoduje, „że w znacznie większym stopniu staniemy się społeczeństwem wielokulturowym”, a kultura narodowa – w wyniku tego procesu i procesu globalizacji w ogóle – tracić będzie znaczenie jako „główne kryterium porządku symbolicznego”, nasuwają się dwa pytania. Pierwsze – o zasadność takiego założenia. Drugie – o stopień pożądania idących w tym kierunku przemian, o ile rzeczywiście taki miałby być ten kierunek. Już sam zamiar podjęcia próby odpowiedzi na powyższe pytania wywołuje zamęt cisnących się teorii narodu i kultury, nie mówiąc już o nasilającej się w myśli współczesnej dyskusji wokół kwestii wielokulturowości, tożsamości i globalizacji. Rodzi też



jednak pokusę, a może raczej potrzebę, zmierzenia się wprost z tym wyzwaniem, zbudowania ciągu myślowego na własny rachunek, z uwzględnieniem wszakże tego, że nie byłoby słów własnych bez cudzych i że nawet gdy myślimy na własny rachunek, to nigdy sami nie uiszczamy go w całości.

Teżę, a może raczej jakieś intuicyjne przeczucie stanowiące podstawę mojej próby odpowiedzi na postawione wyżej pytania, można by sformułować w sposób następujący: istnieją przesłanki, by sądzić, że proces integracji Polski w ramach Unii Europejskiej, a także proces globalizacji, stanowią bardziej szansę niż zagrożenie dla naszej kultury narodowej w związku z takimi jej wyznacznikami jak dziedzictwo emigracji, doświadczenie totalitaryzmu i wielokulturowy rodowód. Wyznaczniki te, w tym nasileniu, w jakim określają polską kulturę i tożsamość narodową, stanowią nową jakość w stosunku do paradygmatu obecnej zachodnioeuropejskiej kultury i mogą sprzyjać nie tylko zachowaniu tożsamości, ale także jej wzbogaceniu. Nie chodzi tu więc o jeszcze jedną próbę głoszenia wartości, jakie „wniesiemy do Europy”, ale o próbę zastanowienia się nad tym, jakie wartości określające naszą tożsamość mogą się w tym „wejściu” uwydatnić, a także stać się kapitałem naszego uczestnictwa w kulturze uniwersalnej.

Nie chodzi tu o jeszcze jedną próbę głoszenia wartości, jakie „wniesiemy do Europy”, ale o próbę zastanowienia się nad tym, jakie wartości określające naszą tożsamość mogą się w tym „wejściu” uwydatnić.

2.

Wejście Polski do Unii Europejskiej powoduje ruchy tektoniczne odczuwane również daleko od terytorium Polski i Europy: ruchy tektoniczne świadomości w jej geokulturowych pokładach. Świadczyć by to mogło, jak bardzo płynne jest pojęcie terytorium świadomości narodowej, jeśli poszerzyć je o obszary idącej w pokolenia ekspansji, jaką jest emigracja.

Niech ilustracją tego będzie zapis dokonany w związku z tłumaczeniem na język polski pewnych dokumentów w Brazylii. Nadajmy mu tytuł: „Wejście do Europy”:



Carlos Zary z Unai w Minas Gerais
oficer wojska brazylijskiego
chce wejść do Europy
właśnie tłumacząc na polski papiery jego ojców i dziadków
z których wynika, że ma prawo
do polskiego paszportu
jego dziadek Iwan Zaryj i babka Antonia Zaryj
przybyli do Rio na pokładzie parowca „Geleria” z Amsterdamu
18 października 1924 roku
on miał 30 ona 24 lata
on zawód stolarz narodowość polska
ona gospodyni domowa narodowość polska
z dokumentu wydanego przez Komisariat Policji w Santo Angelo
stan Rio Grande do Sul
wynika że przywieźli ze sobą dwuletnią córeczkę Annę
i że miesiąc po zejściu na ląd urodził im się syn Julio
który ćwierć wieku później zrodzi Carlosa
akt zgonu Julio nie mówi gdzie został pochowany
o tym żaden akt zgonu nie mówi
Julio Zaryj płci męskiej narodowości brazylijskiej żonaty
zawód robotnik najemny zamieszkały w Montecarlo
zmarł tamże 23 lutego 1958 roku w wyniku rany w lewym płucu
podpis nieczytelny urzędnika biura notarialnego w Montecarlo
Misiones Argentyna
Iwan Zaryj jego ojciec nie zmarł i już nigdy nie umrze
musiał zmienić imię i nazwisko na João Jary
takie było prawo
João Jary zmarł
5 września 1971 roku w Santo Angelo
urodzony w Polsce zawód stolarz, kolor biały
podobnie też nie ma i nie będzie świadectwa zgonu
Antonii Zaryj żony Iwana
musiała zmienić nazwisko na Jary
Antonia Jary zmarła
22 września 1989 roku
na fazendzie Santa Cruz w Buritis, Minas Gerais,
miejsce urodzenia Podhajce – Polska – Europa
kolor biały zawód emerytka
uwagi: zmarła nie posiadała praw wyborczych i nie zostawiła żadnych dóbr
do inwentaryzacji
ze zdjęcia w Dowodzie Tożsamości Cudzoziemca
Republiki Stanów Zjednoczonych Brazylii
wystawionym 25 października 1943 roku
pieczęć Komisariatu Policji w Santo Angelo
patrzy na mnie spojrzeniem
którego nie muszę tłumaczyć



Carlos Zary, podobnie jak wielu mu podobnych potomków polskich emigrantów, mógł już dawno starać się o polski paszport dla siebie i rodziny. Łatwo skwitować te starania podjęte właśnie dziś, przez niego i wielu mu podobnych, jako powodowane głównie względami utylitarnymi: paszport Unii Europejskiej to bowiem synonim nowych szans życiowych, zwłaszcza dla młodych, zwłaszcza z krajów, których dostęp do europejskiego rynku nauki i pracy jest tak dziś utrudniony. Istnieje jednak również możliwość innego spojrzenia na zjawisko, którego przykład został tu przytoczony. Oto bowiem można w nim widzieć powracającą falę naszych wielkich emigracji, tutaj Wielkiej Emigracji Chłopskiej. Falę powracającą w drugim, trzecim, czwartym, a może i piątym pokoleniu, powracającą, bo dopiero teraz nadszedł na to czas. Ich przodkowie emigrowali, żeby przeżyć i żeby Polska była Polską... w Europie. Emigracja ta nie była upustem krwi, rozproszeniem sił, marnotrawstwem narodowej substancji. Była czymś wręcz przeciwnym: wielką inwestycją obliczoną na przetrwanie, pomnożenie, a także na powrót, choćby właśnie taki, symboliczny, jak Carlosa Zarego.

Powracająca fala emigracji spełnia dwie ważne symboliczne funkcje, niezależnie od innych, związanych z ekonomicznym czy kulturowym konkretem. Jedna wskazuje na wagę i żywotność wielokulturowego dziedzictwa Rzeczypospolitej, druga uzmysławia, jak gęsta jest sieć organicznych więzi łączących nas z innymi narodami w dzisiejszym świecie. Więzy te oznaczają przewyciężenie syndromu obcego i zobowiązują do otwartości i gotowości na przyjęcie drugiego do wspólnego, polskiego domu. Dziedzictwo emigracji to zarówno kapitał zakorzenienia w świecie, jak i zobowiązanie wobec powracających i nowych, nieustających fal wędrówek ludów.

Z Carlosem Zarym wejdzie do Unii Polska bogatsza. Bogatsza o pamięć odysei chłopów polskich w Brazylii, o dzieje przemian ich tożsamości w wielokulturowym tyglu, znane już dzięki literaturze faktu i badaniom m.in. Marcina Kuli, Ruiego Wachowicza czy Władysława Miodunki, ale jeszcze niedostatecznie obecne w zbiorowej świadomości. A niby dlaczego też z tego polsko-brazylijskiego pokrewieństwa nie wyciągnąć innych jeszcze nauk? Dlaczego nie szukać na przykład intelektualnych sprzymierzeńców również tam, gdzie



globalizacja w sposób szczególny wyzwala lęk przed widmem zależności i utraty własnego „ja”. Jeśli przyjąć, że odkrycia geograficzne XV-XVI wieku stanowiły preludium do procesu łączenia ze sobą systemów gospodarczych i kultur, to na Brazylię można spojrzeć jako na szczególny produkt globalizacji. Kształtowaniu się własnej tożsamości narodowej towarzyszyły tutaj nieuniknione w sytuacji kolonialnego dziedzictwa resentymenty, najpierw antyeuropejski, później, aż do dziś, antyamerykański. Zarazem jednak w praktyce najczęściej zwyciężała hybrydyzacja i nigdy nie brakowało głosów występujących przeciw samookreślaniu się Brazylii jako anty-Europie czy anty-Anglo-Ameryki. Demaskując mechanizmy euro- czy jankofobii, głosy te wskazywały też, jak bardzo negatywne stereotypy pokutujące w Europie i Stanach Zjednoczonych budują latynoamerykańską rzeczywistość i utrudniają dialog. Wybitny brazylijski socjolog Gilberto Freyre, świadom tych antynomii, wskazywał na konieczność rozwijania polityki kulturalnej, która służyłaby wzajemnemu poznaniu wartości kultury i cywilizacji Latynosów i Anglo-Amerykanów, „jeśli to bowiem nie nastąpi – dodawał – Brazylijczycy i inni Latynosi doprowadzą do powstania zwartego bloku przeciw standaryzacji typu jankeskiego, w stopniu, który upodobni ich do C h i ń c z y k ó w”¹.

Ciekawe również byłoby spojrzenie na te kierunki w brazylijskiej myśli społecznej, które rozwijając kiedyś teorię zależności według marksistowskich zasad, w obliczu procesów globalizacji, bronią dziś szans przewyższania ekonomicznego i politycznego determinizmu. Należy do nich socjolog, do niedawna prezydent Brazylii, Fernando Henrique Cardoso, których w swoich ostatnich pracach wskazuje na konieczność poważnej refleksji nad tym, jak globalizacja modyfikuje rolę państwa i jakie działania są konieczne, by mogła ona zaspokoić potrzeby i nadzieje cierpiącej nędzę znacznej większości mieszkańców globu.

Kiedy pisałem książki o teorii zależności – pisałem w 1997 r. – zakładano powszechnie, iż międzynarodowy proces kapitalizmu uzależnia negatywnie proces rozwoju. Nie uniemożliwia go, ale czyni niesprawiedliwym i nierównomier-

¹ Gilberto Freyre, *Novo mundo nos trópicos*, Lisboa 1972, s. 296.



nym. Dla wielu w tamtych czasach autarkiczne modele ekonomii przedstawiały możliwą formę obrony przed integracją międzynarodową, uznawaną wówczas za ryzykowną i niebezpieczną. Dziś to się zmieniło! Musimy przyznać, że udział w globalnej gospodarce może być pozytywny, że system międzynarodowy nie jest koniecznie wrogi. Jednakże, aby te możliwości mogły być wykorzystane, konieczna jest ostrożność².

Taka postawa „ostrożnej otwartości” znajduje swój odpowiednik również w sferze kultury, gdzie świadomi szans i niebezpieczeństw jej młodości i polimorficzności, twórcy i krytycy szukają własnej drogi, wiedząc, iż oryginalność i siła tej kultury leży w jej związkach dialogicznych między dawnymi i nowymi laty, a także między tym, co stanowi jej wewnętrzne i zewnętrzne źródła.

3.

Trudno znaleźć kulturę narodową, która byłaby wytworem jednego narodu, w związku z czym samo pojęcie kultury narodowej ma w sobie coś z oksymoronu, podczas gdy pojęcie wielokulturowości nosi znamiona tautologii.

Spółczesność polskie na ogół nie popada w kompleksy na skutek tak licznych komponentów swego rodowodu wpływających z niepolskich źródeł. Doskonale je asymiluje, a nawet, zdarza się – intronizuje. My, Słowianie, lubimy zapożyczenia. Josif Brodski powiedział kiedyś, że tym bogatszy jest jako poeta, im bardziej zadłużony u innych. W kulturze zadłużenie jest oznaką bogactwa – nie tylko dłużników; wzbogaca, dowartościowuje także wierzycieli. Dziedzictwo Rzeczypospolitej wielu narodów, tak jak i Rzeczypospolitej otwartej i wychodzącej ku innym, znacznie przewyższa wagę spadku po obrońcach koncepcji kultury narodowej jako obłąkanej twierdzy.

Okres komunizmu był czasem włączenia Polski do unii bardziej wielokulturowej niż dzisiejsza Unia Europejska. Był też jednak czasem dotkliwego doświadczenia nacisku sił redukujących wielość i na-

W kulturze zadłużenie jest oznaką bogactwa – nie tylko dłużników; wzbogaca, dowartościowuje także wierzycieli.

² Fernando Henrique Cardoso, *Globalização e outros temas contemporâneos*, Brasília, Presidência da República, 1997, s. 17.



rzucających arbitralny model unifikacyjny. Podważając wzory kultury zachodnioeuropejskiej, komunistyczna praktyka dążyła bowiem systematycznie do unicestwienia nie tylko autentycznych więzi międzyludzkich, ale także międzykulturowych.

Zagrożona kultura ratowała się, nawiązując do wypracowanych strategii oporu z okresu zaborów, w dużym stopniu analogicznego do PRL-owskiej rzeczywistości, przy czym już samo eksploatowanie tej analogii było formą oporu. Można wskazać na dwie główne, dopełniające się zasady samoobrony polskiej kultury w czasach śmiertelnego jej zagrożenia, zawsze wiążącego się z jakąś unifikacją. Pierwsza była zasadą ruchu dośrodkowego służącego koncentracji, a nierzadko również egzaltacji narodowego dziedzictwa, eksponującego to, co nas wyróżnia. Dlatego chlebem były nam dzieła Mickiewicza, Słowackiego, Chopina, Sienkiewicza, Chęłmońskiego, Leśmiana, Wyspiańskiego czy wiersze Baczyńskiego śpiewane przez Ewę Demarczyk. Druga zasada, ruchu odśrodkowego, kierowała naszą uwagę ku temu, co łączy nas z innymi, nawiązywała dialog ponad granicami, rozpraszała po świecie, żywiła przekładami z literatury obcej i myślami Norwida. Obie zasady decydowały o krzywej naszego zbiorowego kardiorogramu, nadały dynamikę polskiemu kształtowi kultury w dziełach Gombrowicza, Miłosza, Szymborskiej, Herberta, Różewicza, Grotowskiego, Lema, Pendereckiego, Kieślowskiego, Nowosielskiego, Tischnera, Barańczaka, Zagajewskiego i tylu, tylu innych.

Czas komunizmu, choć nie sprzyjał konserwacji i rozwojowi wartości narodowych w kulturze ani też jej dialogowi z innymi, przyczynił się do ukształtowania takiego rozumienia kultury, które w szczególny sposób wyczułone jest na konieczność równowagi między jej narodowym i ponadnarodowym wymiarem, a nawet jeśli nie równowagi, to przynajmniej obecności szerokiej gamy postaw wobec tego, co „własne”, i tego, co „cudze”. Próby uchwycenia zbiorowego portretu Polaków w tamtej dobie wskazują na tę różnorodność i antynomiczność postaw. Sięgnijmy do jednej z nich – tekstu Jana Błońskiego, pt. *Kto ty jesteś?*, zamieszczonego w katalogu wystawy „Polaków portret własny” w Muzeum Narodowym w Krakowie w 1979 roku (Kraków 1979).



Błoński próbuje uchwycić znamienne cechy zbiorowego portretu Polaków odbite w zwierciadle współczesnej mu literatury. „Polak umie pisać tylko o Polaku” (s. 103) – brzmi jedno spostrzeżenie. Ale zaraz potem czytamy:

W literaturze Polak nie przestał przymierzać się do cudzoziemca, nawet jeśli go nie potrafi zrozumieć czy opisać. Przymierzać oznacza: mieć w pamięci, mieć za świadka. (...) Słowem, cudzoziemiec pełni – często nieświadomie – funkcję współadresata narracji, współodbiornicy dzieła... A także, już całkiem jawnie, rolę świadka dla poczynań postaci (s. 104-105).

Pokazując, jak źle o sobie mówił Polak w trzydziestoleciu, a i po wojnie, jak przyczerniony, wyszydzany i zdewaluowany został „narodowy konterfekt”, Błoński zwraca też uwagę na inny obraz ojczyzny, jaki rysuje zwrócona w przeszłość literatura, zaznaczając, w jakiej mierze terenem autorefleksji ambitnej właśnie literatury jest „przeszłość lub zmyślenie”.

Najróżniejsze środowiska, prowincje, okolice, ujednocicone wojną, przewrotem i uprzemysłowieniem, pełnią oczywiście rolę świadków przeszłości. Tym samym zaś umożliwiają autoidentyfikację. Przypominają o niezmiernej rozmiarowości kraju, o lekceważonym niegdyś bogactwie dopływów, które składały się na kulturalną jedność. Świadczą – mimo wszystkich sporów, kłótni i tragedii! – o szacunku dla odrębności, o tolerancji dla grupy (lub nawet jednostki) innej, zbłąkanej czy samotnej. Mówią o wartościach, które współczesność spycha albo lekceważy, chociaż za nimi po cichu tęskni. O cnotach sąsiedzkich, znaczeniu jednostkowej moralności, poczuciu bezpieczeństwa, płynącego z nieruchomej tradycji. (...) Daje tak znać o sobie nostalgia zakorzenienia, nieobca zapewne pisarzom i czytelnikom... (...) Ale to zakorzenienie miewa również, chociaż nie zawsze, wymiar pionowy, łączy postacie z tym, co je ogarnia i przerasta, z kosmosem, Bogiem lub nieokreśloną tajemnicą... (s. 116).

Inny ważny rys do portretu Polaków okresu komunizmu odbitego w lustrze literatury to, zdaniem Błońskiego, „współistnienie potrzeby jednomyślności ze skłonnością do anarchii”. Cecha ta, podobnie jak poprzednie znamienne dla całej polskiej przeszłości kulturalnej, dowodzi niedwuznacznie ciągłości tej tradycji, jej żywotności, niezłomności i adaptacji w nowych, niesprzyjających warunkach. Ciekawe, że po wielkiej przemianie roku 1989 nastąpi jak gdyby rozprężenie tej antynomii i dominować będzie postawa bliska anarchistycznej, w nowej prozie rzeczywistość oglądana jest bowiem „nie-



mal wyłącznie z perspektywy uciekinierów z uporządkowanego świata (...), ludzi nie w pełni zakorzenionych, stale w p o d r ó z y”³.

4.

Stawianie na tej samej płaszczyźnie – płaszczyźnie groźby dla odrębności i wręcz przetrwania narodowej kultury – integracji europejskiej i procesu globalizacji, zaciera ideę jednoczącej się Europy, której siła mierzona jest stopniem odrębności jej poszczególnych narodowych kultur. Jak bowiem pisał Gombrowicz, „nie będziemy narodem prawdziwie europejskim, póki nie wyodrębnimy się z Europy, gdyż europejskość nie polega na zlaniu się z Europą, lecz na tym, by być jej częścią składową – specyficzną i nie dającą się niczym zastąpić” (*Dziennik*, t. 1, s. 158). Sami możemy być zagrożeniem dla własnej odrębności, jeśli nie wykorzystamy szansy, jaką jest, z jednej strony, ułatwiony kontakt z innymi, z drugiej zaś – specyfika własnego dziedzictwa i doświadczenia. Szansa ta powinna zaowocować dziełami kultury, w których to, co specyficzne, odrębne, narodowe, zostanie „podniesione” – jak mówił Norwid o muzyce Chopina – do ludzkości. Powinna też zaowocować działaniami, w których interes własny nie będzie absolutnym imperatywem, ale podzieli się władzą z nakazem moralnym w niegościnnym dla moralności, ale coraz bardziej potrzebującym jej świecie.

Specyficzne polskie, a także środkowo- i wschodnioeuropejskie, doświadczenia, o jakich była tu mowa, mogą (choć wcale nie muszą) stanowić skuteczne antidotum na zagrożenia wiążące się z procesami globalizacji. O zagrożeniach tych mówi Aleksander Fiut w książce *Być (albo nie być) środkowoeuropejczykiem* (Kraków 1999), wyliczając kulturową unifikację i utratę tożsamości związane z ekspansją amerykańskiego modelu *melting-pot*, a także wzory kultury głoszone przez „zachodnioeuropejskich spadkobierców ideologii Trzeciego Świata oraz proroków postmodernizmu” (s. 29).

Tylko od nas zależy, czy wielokulturowe dziedzictwo i obcowanie z różnorodnością świata, między innymi poprzez doświadczenie

³ Jerzy Jarzębski, *Apetyt na przemianę. Notatki o prozie współczesnej*, Kraków 1997, s. 164.



emigracji – a więc zdobycie wiedzy o wartości, jaką jest własna i cudza tożsamość kulturalna – uchronią nas przed rozmyciem się w pstrokatym, postmodernistycznym świecie konsumentów.

Tylko od nas zależy, czy pamięć perwersji totalitarnych strategii będzie na tyle żywa, by stawić czoło ideologii takiej tożsamości wielokulturowej, w której rzekomy szacunek dla kulturowej odrębności idzie w parze z lękiem przed obcymi wpływami i obłudną tolerancją równającą się przyzwoleniu na cierpienia drugiego.

Tylko od nas wreszcie zależy, czy w takiej mierze będziemy chrześcijanami, by system immunologiczny naszej wiary był mocniejszy niż bakcyl przechodzącego w szowinizm indywidualizmu, który osobę przekształca w „zwierzę interesu”.

5.

Chciałbym zakończyć te uwagi cytatem z książki Piotra Kłodkowskiego *Wojna światów. O iluzji wartości uniwersalnych* (Kraków 2002). W jej zakończeniu autor pisze:

A mnie się marzy, aby Polska stała się centrum dialogu między kulturami, między przedstawicielami tych cywilizacji, które postrzegają siebie jako odwiecznych wrogów. Aby stała się krajem, gdzie można bez skrajnych emocji analizować zagrożenia i nadzieje związane z procesem globalizujących się konfliktów. I aby wreszcie wydostała się ze swej przyciasnej narodowej otuliny, przez którą tak bardzo niewiele widać (s. 340).

Chyba jednak ta „przyciasna otulina” tu i ówdzie już dobrze pęka w szwach. Dowodem na to chociażby słowa samego Piotra Kłodkowskiego, a także duch tej konferencji zorganizowanej przez Instytut Studiów Regionalnych Uniwersytetu Jagiellońskiego, odbywającej się w krakowskiej i ukraińskiej zarazem Fundacji Świętego Włodzimierza.

Tekst wygłoszony podczas konferencji *Nation and Culture under Process of Globalization* w Krakowie, 12-13 grudnia 2003 roku.

HENRYK SIEWIERSKI, ur. 1953, historyk literatury, eseista, tłumacz, profesor literatury porównawczej w Universidade de Brasília (dyrektor Instytutu Filologii). W Polsce wydał m.in.: *Jak dostałem Brazylię w prezencie* (Kraków 1998).



Małgorzata Łukasiewicz

Borys Pasternak lubi palić w piecu

Borys Pasternak się nie skarży. Przeciwnie, zapewnia, że lubi palić w piecu, lubi zadbać o ogród, lubi się nakrzętać, jeżeli jest z tego jakiś pożytek, jeżeli się to przyczynia do polepszenia bytu rodziny, przyjaciół czy w ogóle kogoś. Nie ubolewa, że strawił dzień na zabieganiu o przyziemne sprawy bytu.

Pewnego styczniowego dnia 1935 roku Borys Pasternak wstał wcześniej, ale do pracy zabrał się dopiero o godzinie siódmej wieczorem. To jest – do tego, co uważał za swoją pracę, a wówczas rozpoczął już pisanie *Doktora Żywago*. Powieść rozrastała się, nabierała rozmachu, stawała się wielkim doświadczeniem: „ta praca przybliżyła mi możliwość pisania w przyszłości wierszy jakoś inaczej”.

Wstał wcześniej, ale do pracy zabrał się dopiero wieczorem, bo cały dzień zszedł mu na innych zajęciach.

Rankiem rozchorowała się Prask[owia] Pietrowna, temperatura 39 z kreskami. Paliłem w piecu, sprzątałem, załatwiałem sprawy, miałem lekcję z Żenią, tam zjadłem obiad, wróciłem do domu, dla Pr[askowii] P[ietrowny] chodziłem po lekarstwo, a dla siebie po wodę do Komakademii (drugi dzień nie ma wody). W delikatesach spotkałem Ritę, która po całym mieście szuka cytryn.

Żenia to syn Pasternaka z jego pierwszego małżeństwa, Praskowia Pietrowna to służąca w moskiewskim domu Pasternaków.



W swojej pracy doszedł do punktu, kiedy przydałyby się dodatkowe lektury. „Zabrałem się do czytania, połknąć by to wszystko w ciągu dwóch-trzech dni i znowu wrócić do pisania, ale nic z tego (...) same okoliczności nie pozwalają mi na przesiadywanie nad książkami, co pewnie byłoby szkodliwe. Lubię przecież palić w piecach, kiedy jest to niezbędne i nie ma kto tego zrobić”.

O tym wszystkim donosi Pasternak żonie, Zinaidzie, która przebywa z synami (ze swego pierwszego małżeństwa) w domu wypoczynkowym Litfondu w Abramcewie.

Wydane niedawno po polsku *Listy do Ziny* pochodzą z lat 1930–1957. Dają wgląd w wydarzenia historyczne, w życie codzienne, w twórczość, w myśli, w miłość wielkiego pisarza. A przynajmniej uchylają furtkę.

Polski czytelnik, rozpieszczony przez znakomitych wydawców, przez Hannę Kirchner, która wokół dzienników Nałkowskiej rozpostarła całą soczyście i szczegółowo nakreśloną scenierię życia diarystki, przez Tadeusza Drewnowskiego, który nie przepuścił bez solidnego przypisu chyba ani jednej z przewijających się przez dzienniki Dąbrowskiej postaci – polski czytelnik, zwłaszcza jeżeli z braku orientacji w rosyjskim życiu politycznym, towarzyskim i literackim nie potrafi sam sobie dopełnić obrazu, może się poczuć tą edycją rozczarowany. Ale w końcu powie sobie rozsądnie, że lepiej mieć listy Pasternaka z niedostatecznym komentarzem, niż nie mieć ich wcale.

Listy zawsze dają obraz wybiórczy i niekompletny. Znaczą momenty rozłąki. Pewnym uzupełnieniem mogą być wspomnienia Ziny, stanowiące drugą część książki, a spisane w latach 1962–63. Dodatkowo nad korespondencją wisi obawa, że listy przeczyta ktoś niepowołany a groźny. W listach Pasternaka do Ziny nie znajdziemy w każdym razie wzmianki o sławetnej rozmowie telefonicznej ze Stalinem ani historii z publikacją *Doktora Żywago* i z nagrodą Nobla. Ale i tak znajdziemy w nich dość.

W sierpniu 1941 roku Pasternak pisze:

Drażnią mnie idiotyczne szablony ciągle jeszcze panujące w literaturze, w kwestiach związanych z drukowaniem, cenzurą itd. Nie można po tym, jak



ludzie poczuli zapach prochu i śmierci, popatrzyli niebezpieczeństwu w twarz, przeszli nad skrajem przepaści itp., itd., karmić ich znowu tym samym głupim, ponurym i obowiązkowym brakiem treści, który nie tylko jest na rękę władzy, lecz odpowiada też samym pisarzom, ludziom w większości pozbawionym talentu i mało twórczym, z nędznym apetytem, którzy nawet nie podejrzewają, jak smakuje nieśmiertelność, i zadowalają się kanapkami, zisami emkami i tartinkami z dwoma orderami. I to ma być biografia! I po to ludzie rodzili się, rośli, żyli. Pamiętasz, w jakim nastroju byłem przed wojną, jak chciałem robić wszystko naraz i wyrażać całego siebie, do samej głębi. Teraz ten nastrój jest dziesięciokrotnie silniejszy.

We wrześniu 1941 roku, po wysiedleniu z Moskwy rodzin pochodzenia niemieckiego:

Ileż wokół nieszczęść i zła, jakie góry spustoszenia wśród ludzi, ile rachunków do wyrównania, jeden większy od drugiego, chowa za pazuchą ludzka pamięćliwość, ile dziesięcioleci będzie potrzeba w przyszłości, by je z obu stron uregulować.

A jeszcze coraz silniejsza beznadziejność nieznośnego braku swobody ducha. Robisz coś prawdziwego, wkładasz w to swoją myśl, indywidualność, odpowiedzialność i duszę. Na rękopisie robią znaczki, pstrząż znakami zapytania, wybałuszają oczy. W najlepszym wypadku, jeśli z setką zastrzeżeń przyjmą niewielką część tego, co zostało zrobione, zapłacą po 5 r. za wers. (...) Przez całą tę deszczową noc myślałem o tym. Jak żyć, do czego dążyć, z czego rezygnować? Nie da się powiedzieć, jak pragnę zwycięstwa Rosji i nie mam innych pragnień. Ale czy mogę pragnąć zwycięstwa tępoty i długowieczności banalności i nieprawdy?

„Pełno jest w jego listach, nawet przy czysto teoretycznych rozważaniach, tych konkretów, które lepiej niż długie rozprawy malują sytuację, w jakiej przypadło żyć ludziom” – pisał Seweryn Pollak o korespondencji Pasternaka z przyjaciółmi. (A przy okazji: co właściwie stało się z przygotowanym przez Pollaka polskim wydaniem tej korespondencji? W postaci korekt widziano ją pod koniec lat 80. w „Czytelniku”). W listach do żony owych konkretów jest jeszcze więcej, z całą ich nieodpartą wymową. Jest codzienność, piece, lekcje angielskiego z synkiem, wysyłanie paczek żywnościowych, dbanie o ogródek, który dostarcza kapusty, zmagania z biurokracją, z cenzurą, z brakiem pieniędzy, z trudnościami, jakie nastęrcza każda najbanalniejsza życiowa sprawa. Te trudności potęgują się w latach wojny, ale i w czasie pokoju zajmują dość miejsca.

Tego samego styczniowego dnia Pasternak zaszedł jeszcze do Litfondu, żeby przedłużyć pobyt żony z dziećmi na zimowisku:



Ale Bielajew jest chory (..), a on by mi ułatwił całą tę procedurę. Pojutrze będę dzwonić do Roźdiestwińskiego i wszystko załatwię. Mówią, że na sobotę i niedzielę czasem jeździ do Abramcewa (...). Jeśli to prawda, to gdy go zobaczysz, mogłabyś poprosić o przeniesienie do dużego domu.

Co chwila napotykamy podobne ustępy. Nic nie jest proste, wszystko wymaga uruchomienia kolosalnych zasobów energii, pomysłowości i cierpliwości.

Ale Borys Pasternak się nie skarży. Przeciwnie, zapewnia, że lubi palić w piecu, lubi zadbać o ogród, lubi się nakrzętać, jeżeli jest z tego jakiś pożytek, jeżeli się to przyczynia do polepszenia bytu rodziny, przyjaciół czy w ogóle kogoś. Nie ubolewa, że strawił dzień na zabieganiu o przyziemne sprawy bytu.

O mnie się nie martw: z cichą, bezgłośnie, przez nikogo nie przerywaną i spokojną prędkością ze wszystkim daję sobie radę i sprawia mi to rozkosz.

(...)

Najwidoczniej to głęboko zakorzeniona słabość mego życia: lubię palić w piecu, tzn. w chłody, kiedy jest drewno, lubię być panem sytuacji, lubię ciepło, które zapewniły moje własne ręce.

Moglibyśmy nie dowierzać tym listownym zapewnieniom, moglibyśmy przypuszczać, że to tylko takie gadanie na pociechę. Ale to niesłuszne podejrzenia. Według Pasternaka troska o stronę materialną nie jest zwykłą koniecznością i nie wynika wyłącznie z poczucia obowiązku i odpowiedzialności. Troska o stronę materialną jest czymś dobrym sama w sobie. Cząstka, którą wybrała Marta, też jest dobra, ponieważ między materialną a duchową stroną życia zachodzi ciągłość. I Pasternak na różne sposoby ciągle nam o tym przypomina.

Przenikanie się obu sfer zaznaczają niezwykle Pasternakowskie metafory i porównania, w prozie powieściowej i korespondencyjnej może jeszcze bardziej niezwykle niż w liryce. W liście do Ziny z maja 1931 roku Pasternak pisze:

przez cały czas, kiedy myślę o nareszcie bliskim życiu z tobą, napęlnia się ono godzinami, sytuacjami, sprawami, dokonaniem, wyraziście-wiernymi w swojej prozaiczności, jak kufer czy pikowana kołdra. (...) I kocham życie z tobą, jak barwne śniadanie przy beżmiernie ogromnym śniadaniu świata, jak potrawę ze światła...



Sama twórczość poetycka ma swój czysto fizyczny wymiar: Żywago w Warykinie odtwarza z pamięci swoje wiersze „zamaszystym pismem, chcąc, aby wygląd zapisanego tekstu odzwierciedlał żywe poruszenia ręki i miał własne oblicze i wymowę”.

Mikołaj Nikołajewicz, wuj i bożyszczę dzieciennych lat Jurija, mówi wprost: „Dotychczas uważa się, że w Ewangelii najważniejsze są sentencje moralne i zasady zawarte w przykazaniach, a dla mnie najważniejsze jest to, że Chrystus mówi przypowieściami wziętymi wprost z życia, oświetlając prawdę blaskiem codzienności”. Lara, która w doskonały sposób ucieleśnia jedność obu porządków, jest napiętniejsza, kiedy wykonuje „prozaiczne, codzienne prace”. Patrząc na nią, Jurij rozmyśla: „W czytelnym porównywałem jej sposób czytania z zapalem i pasją prawdziwej roboty, z pracą fizyczną. I na odwrót, wodę nosi, jakby czytała, lekko, bez wysiłku. I ta płynność jest we wszystkim, co robi”.

Jurij Andriejewicz też lubi palić w piecu i świetnie mu to wychodzi, nawet gdy ma do dyspozycji kiepski opał. W *Doktorze Żywago* opisuje się i pochwała rozmaite powszednie prace, wysiłek fizyczny, przejawy troski o przedmioty, o świat materialny. Te opisy nigdy nie są tylko realistyczną migawką; zawsze mają siłę i powagę dokumentu potwierdzającego zadomowienie człowieka w świecie. Ale uwaga, te powszednie czynności i zmagania ostro i wyraźnie przeciwstawiają się zamiarom przebudowy świata. Codzienne zabiegi porządkujące – tak, wielka przemiana – nie. W powieści strona Marty z biegiem wydarzeń jakby kurczy się czy może raczej wyrodnieje. Wypiera ją zgroza okrucieństw, krwawy koszmar wojny domowej i rewolucji. A rewolucja ma też to do siebie, że zamiast życia podsuwa projekt, abstrakcję, frazes. „W dniach triumfu materializmu materia stała się jedynie pojęciem, żywność zaś i drwa zastąpił problem żywnościowy i opałowy”.

Blask codzienności wraca jeszcze w krótkiej, kapitalnej scenie, gdy Żywago i Lara wyjeżdżają do Warykina i próbują gorączkowo znowu się zagospodarować, żyć zwyczajnie, chociaż przez chwilę. Wiemy, i oni sami też wiedzą, że to tylko na chwilę, bo zaraz pod dom podejdą wilki, a naszych bohaterów znowu zagarnie straszliwy młyn historii. Ale na razie „krzżeli się, biegali tu i tam po poko-

jach”. „Jesteś zajęty? Co robisz? – Rozpalam i rozpalam. A co? – Potrzebna mi balia”. Mała Katia tymczasem buduje na podłodze domek dla lalki.

Powtarzające się w listach do Ziny długie sprawozdania z domowych czynności, litanie spraw do załatwienia, skomplikowane instrukcje i kombinacje, mogłyby być fragmentem jakiegoś opowiadania Zoszczenki, jakiejś groteski Sorokina, jakiejś wielkiej satyrycznej literatury czasów radzieckich, ale przede wszystkim mają w sobie ogrom wiary w życie.

Boris Pasternak, *Listy do Ziny*. Zinaida Pasternak, *Wspomnienia*, przeł. Marta Łukaszewicz, Warszawa 2004. Borys Pasternak, *Doktor Żywago*, przeł. Ewa Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 2001. Seweryn Pollak, *Borys Pasternak i jego listy*, „Więź” 4-5 /1982.

MAŁGORZATA ŁUKASIEWICZ, tłumaczka, eseistka, autorka monografii *Robert Walser* (1990).

znak



Ewa Błaszczyk
Krystyna Strączek
**Wejść tam
nie można**



11 maja 2005 roku miało pięć lat od tragicznego wypadku Oli. W ciągu kilku minut życie Ewy Błaszczyk zmieniło się diametralnie. Kariera zawodowa, film, teatr, piosenka zeszyły na dalszy plan wobec walki o każdy dzień życia córki. *Wejść tam nie można* jest niezwykłym świadectwem codziennego pokonywania lęku i cierpienia, zmagania się z barierami społecznymi, medycznymi i finansowymi. To także intymny reportaż obrazujący sytuację rodzin dotkniętych dramatem dziecięcego urazu mózgu, a zarazem autoportret znakomitej artystki.



Halina Bortnowska

* * *

W jakiej dolinie

Pomroka dziejów. Staroświeckie, a przecież piękne określenie, które warto ożywić, choć jak zawsze odbywa się to kosztem pewnej zmiany sensu.

Pomroka. Nie tylko przesłonięte mgłą, mityczne początki. Pomroka – niepoznane, niepoznawalne wątki. Mrok w sercach i sumieniach. Ale też nieprzewidywane, często nieprzewidywalne uboczne skutki poczynań. Otwieranie drzwi złu, choć pragnie się wpuścić dobro, które widać przez szparę.

Pomroka: szara, czarna, spleśniała podszewka w plamach krwi. Straszliwe, grzeszne marnotrawstwo, nietamowany wyniszczający krwotok, nie budzący alarmu ani gotowości pomocy, bo dokonuje się w pomroce, w strefie przemilczanego, z powodu cichych, niezauważanych wewnętrznych zranień.

Pomroka nie kiedyś, lecz teraz, w tym, co między ludźmi, w dominacjach jednego nad drugim, w ustępstwach i braku ustępstw, w rezygnacji i w uporze.

Pomroka w łamaniu się i wzbijaniu fal przebiegających noosferę, warstwę komunikujących się ze sobą świadomości, wirtualnych struktur i memów, trwalszych od jednostek czy grup, które je rodzą.



Pomroka w próbach dzielenia się pamięcią. Własne „nie wiem”, wspólne „nie wiemy”.

Czemu tak intensywnie myślę o pomroce właśnie dziś? Jest pierwszy dzień pontyfikatu Benedykta XVI. Takie dni – i pytania mediów – skłaniają do myślenia o historii, o Opatrzności, o *indefectibilitas* Kościoła – o jego niezniszczalności: jest nie do pokonania. Błędy i grzechy nie odwracają i nie zamykają funkcji zbawczej. Lud Boży jest w drodze – nie w pomroczone nieznane, lecz do Nowej Jerozolimy. Dotykając Kościoła, dotykam świętości Ciała Chrystusa.

Opieka Boża nad tym Ludem: jak nad nieporzuconym nigdy Narodem Wybranym. Nad tym Ciałem: jak nad Ciałem Syna, wydanym na łup grzeszników.

To pozwala teologicznie interpretować historię, w której zawiera się i Holokaust, i inkwizycja, i rządy Borgiów. Opieka Boża, Opatrzność nie jest tak bardzo podobna do ludzkiej zapobiegliwej pieczołowitości. To nie tak, że umiłowanym nic złego się nie zdarza. Przeciwnie – są ciemne doliny. Długie, niekończące się, pozostawiające ciemność w oczach. Jan Paweł II wyzwał od tej ciemności, ucząc Kościół pokutowania za historyczne winy. Czy to czynił w pełnej duchowej łączności ze swym teologicznym ekspertem, obecnym papieżem? Co będzie z dziedzictwem pokuty? Z dziedzictwem Soboru rozpoczynającego erę *accomodata renovatio*? Ufam, że błogosławionej pamięci poprzednicy wspomagają – lub usiłują wspomagać swoich następców, niezależnie od imienia. Niech więc działają, a zwłaszcza Jan XXIII i w swej „janowości” – Jan Paweł II.

20 kwietnia 2005

Pamięć i tożsamość

Usiłuję czytać *Pamięć i tożsamość*. Na tych kartkach – wysłuchałam pierwszej „rozmowy” – katolicyzm zdaje się wznosić jak wielki gmach bez wyraźnie oznaczonych wejść. Same głuche portale; scho-



dy wiodące ku nieprzeniknionym ścianom. W pamięci mającą dawno nieużywane słowa-klucze. Użyć? Wejść? Wejść i zamknąć za sobą ścianę – nie, ona sama odzyska nieprzeniknioność, będzie między mną–wewnątrz, a tym, co zostawię na kolejnych stopniach stromych schodów, na szczeblach drabin, które mogą zostać odstawione, przeniesione gdzie indziej.

Mam wrażenie, że z takiej chwiejnej drabiny zaglądam przez okno do środka. Pod słuchuję. Mówi Jan Paweł II – sprzed lat. Sprzed różnych lat, różnej ich liczby. Raz to kardynał Wojtyła wracający z Soboru z wizją „podstaw odnowy”, raz młody papież, potem prawie papież Testamentu, ten, co tak się modlił w sanktuarium siostry Faustyny w Łagiewnikach. A czasem w ogóle nie rozpoznaję Jego głosu. Jest tak, jakby budzące echo *ipsissima verba* gubiły się w tym, co tu tak spisane, bo tak się w kimś ze słuchających przełamało. Bezbronność tekstu? Bezbronność p o w i e d z i a n e g o w kulturze nagrań, notatek i autoryzacji, których powaga, zakres i sens nie zawsze są jasne.

Czy to we mnie echo kartezjanizmu, czy któregoś z Oświeceń, wydzwigane aż na ten szczebel drabiny, deformujące nasłuch?

Standardy

Cieszysz się (z tego wyboru)? Nie, niespecjalnie. Owszem, cieszę się z odnowionej kompletności mojego Kościoła. Z uwagą i powagą przyglądam się kolejnemu krokowi historii. Ten wybór chyba nie jest dramatyczny. Raczej przedłuży ostatnie lata poprzedniego pontyfikatu. Znika to, co było osobistym wkładem Jana Pawła II – choć i to przecież nie całkowicie! On sam starał się może nie tyle reformować instytucje kościelne, co ustanawiać standardy, nowe oczywistości, których nikt po nim nie zdoła wyminąć, choć może je albo rozwijać, albo tylko do czasu markować kontynuację. Co się okaże trwałym standardem? Podzielę się kilkoma nadziejami.

M ł o d z i e ż: traktowana poważnie, bez paternalizmu, z zachowaniem istotnych cech stylu wykształconego w duszpasterstwie akademickim. Wielkie spotkania z tłumami, ale też zachowany kontakt z doświadczeniem wewnętrznym młodych, z ich poszukiwaniami. To



bardzo trudne. W kontakcie z młodzieżą koniecznie trzeba szczerze być sobą, niczego i nikogo nie udawać. Do partnerstwa z młodzieżą muszą więc prowadzić nowe, własne drogi.

Ż y d z i: nie ma odwrotu od uznania ich za „Starszych Braci w Wierze”. Szczerze liczę na podtrzymanie tej linii, na jej dalsze teologiczne podbudowanie, rozwój, umocnienie.

C h o r z y, s t a r z y, u m i e r a j ą c y: im poświęcona cała ostatnia, najdobitniejsza lekcja pontyfikatu Jana Pawła II. Już nie mogą być niedostrzegani, dyskretnie pomijani. *List o Zbawczym Cierpieniu* nie będzie łatwy do odczytywania na nowo innym głosem. Może trzeba ten głos odnaleźć wśród samych chorych – i tylko strzec czystości tonu?

P o d r ó ż e: dla mnie wciąż bardzo intrygujący aspekt pontyfikatu. Czy i jak wędrujący Papież scalał Kościół i czy utwierdzał centralizację rzymską, czy też zmieniał ją w coś innego, niemającego jeszcze nazwy? Pewne jest, że podróże papieskie będą oczekiwane.

Napisałam, że dzielę się nadziejami. Nie są to wszystkie, jakie żywię czy żywiłabym, mając więcej odwagi. To są te, które mają oparcie w dostrzeżonych praktycznych standardach charakterystycznych dla Jana Pawła II. Chciałabym może dopisać jeszcze jeden precedens, o którego los bardzo się obawiam: to było wyznawanie żalu, akty pokuty za to, w czym Kościół dawniej i teraz nie dorósł do powierzonej mu Ewangelii. By te akty uczynić pamiętanymi, ponawianymi, sprowadzającymi przemianę – ile jeszcze trzeba jubileuszy?

I wreszcie: testament Jana Pawła II mówi o dziedzictwie Soboru Watykańskiego II. Mówi o tym darze i zadaniu z wielką siłą. Ale nie mamy w praktyce wyraźnych standardów soborowych właśnie. Oczywiście nie chodzi o cytowanie coraz mniej dziś czytelnych dokumentów tego zgromadzenia. Istotne jest to, co podnosił przyszedłszy Jan Paweł II jako kardynał wracający z Soboru: postawy katolików, księży i świeckich, ich zaangażowanie w ciągłą odnowę Kościoła – „aby świat mógł wierzyć”. Czy nie są znów potrzebne i możliwe wydarzenia odnawiające Kościół, także typu wielkich synodów rzymskich i lokalnych? Pielgrzymki miały w synodach swego rodzaju przeciwwagę, istotne uzupełnienie, ale synody jak gdyby wygasły, na szczeblu lokalnym uległy banalizacji.



Czy nie widnieje na jakimś horyzoncie kolejny sobór? Co z myślą o wyraźniejszej, bardziej rozbudowanej kolegalności w Kościele? Kiedy ostatni raz spotkałam to słowo?

Wiosna

W powietrzu wciąż brak wiosennej słodyczy. Jasne promienie słońca przebijają się przez warstwy zimnego suchego powietrza, dotykają źdźbeł, pąków i pęczniejącej kory. To, co decyduje się zakwitnąć, kwitnie długo. Znajomy mlecz codziennie rozpościera ten sam żółty, pędzlisty kwiatostan. Forsycje nadal obsypane drżącymi kwiatami w różnych odcieniach żółtości. Tak. A pod trzepakiem biała jasnota wcale jeszcze nie kwitnie, tylko zieleni się coraz bujniej. Wiosna raczej bez przekonania, jak pokurczone liście chorych kasztanowców, zdezorientowanych zmianą terminu matury. Tylko ptaki są pewne swego.

Sen

PKiN w Warszawie. Plac wokół: ale nie taki, jak teraz; we śnie jeszcze nie jest nadgryziony od zachodu i północy. Jest też wolny od chaotycznej zabudowy. Byłby pusty, gdyby nie zwarty tłum ludzi stojących dookoła jak masywny żywy pierścień. Stoją blisko siebie, wszyscy zwrócenii twarzami ku zewnętrznemu obwodowi swej formacji. Milczą. Nasłuchują z zastygłymi twarzami. Ponad szeregami obrońców – tak, to są obrońcy, zdeterminowani, że nie odejdą i że pierścień się nie otworzy – w zmartwiałym powietrzu unosi się ochrypły szep. Ktoś przemawia w ten sposób, ale nie rozróżniam słów, tylko ton – hipnotyzujący, łagodny, pełen smutku i zdziwienia.

– Konwicki? Synteza *Malej Apokalipsy*?



Ćwiczenia słownikowe

Coraz częściej dowiaduję się z prasy, że ktoś kogoś „skorumpował” – na przykład pewien lobbysta posła P. Do formy głoszącej, że ktoś „jest skorumpowany”, jestem już przyzwyczajona przez większość dziennikarzy i polityków. To znaczy: dziennikarze i politycy przyzwyczaili mnie, że tak się mówi. Przyzwyczajenie sprawia, że się raczej nie zastanawiam nad pochodzeniem i sensem tych wyrażań. W bezsenne godziny odkryłam, że coś w tym tkwi, coś się z tym kojarzy, coś jakby wynika.

Corruptio optimi pessima. Sławny wazon z wonnymi liliami, które gnijąc, śmierdzą. Zepsucie najlepszego najgorsze.

Zepsucie – rozkład, utrata integralności, czystości, formy (w zasadniczym sensie filozoficznym, czyli tego, co sprawia, że coś jest tym czymś)... Tyle pamięć, wpisane w nią intuicje. Wskazują one, że człowiek „zepsuty” to osoba niezdolna do partnerstwa w miłości, może koneser, ale też bezwzględny łowca seksu, potrzebujący perwersji, bo smak ma wymyślny, lecz nieczuły. Zepsucie może się szerzyć i panować; ulegają mu wtedy ludzie idący za dominującym trendem. Ktoś może też kogoś „zepsuć” (babiaryz niewinną dziewczynę) – lub po prostu „psuć”, zwalniając od wymagań i ulegając zachciankom.

Sięgam do Internetu i do słowników. Tam pole znaczeń zdecydowanie przesunięte. „*Corruption*” to wprawdzie „niemoralność”, ale przede wszystkim w postaci przekupstwa, któremu może towarzyszyć szantaż. Konsekwencje przekupstwa to różne oszukańcze praktyki, wśród nich „*cooking the books*” czyli – bardziej współcześnie – „kreatywna księgowość”.

Przekupstwo to zarazem oferta i przyjmowanie jej, czyli sprzedażność. Może warto byłoby na nowo rozruszać te staropolskie słowa? Dlaczego poseł czy sędzia mają być dziś „skorumpowani”, co brzmi chyba z francuska, a nie „sprzedajni” czy „przekupni”, jak ich koledzy sprzed wieków? Sens polskich przymiotników jest zresztą bardziej adekwatny: „skorumpowany” to taki, który „korzyść materialną” przyjął; „sprzedajni”, „przekupny” to również taki, który dopiero na ofertę czeka.



W moim odczuciu „przekupstwo” jest „zepsuciem”, czyli rozkładem, stratą formy, podobnie jak rozpusta. Jedno i drugie niszczy sumienie i fałszuje smak. Z jednym i drugim wiąże się przენiewierstwo i zdrada.

Pies

Zupełnie tajemniczy byt, nieznanе wnętrze, niepojęta psychika, nie do odczytania. Oczy, jak nasze, ale nie nasze. Kosmaty kosmita, obcy. Ma czerwoną krew i czasem te same choroby, co my, ale świat obserwuje od nieznanеj nam podszewki. Przychodzi, wraca z tego swojego świata na wołanie, gwizdanie, cmokanie. Następuje komunια bezwarunkowej, czulej ufności. Ponadgatunkowej. Niedostępnej na przykład w stosunku do aniołów (równie tajemniczych). Pies przyjmuje pieszczotę i też usiłuje pieścić: po swojemu, po naszymu, na sposób jedyny, bardziej niepowtarzalny niż międzyludzki repertuar pozwala. Ten pies i tylko ten człowiek, niewymienni. Nasze milczące porozumienie, cudowna analogia rzeczy najwznieślejszych.

Barka

Spojrzenie Boga na człowieka. Spojrzenie, które się na tym właśnie człowieku zatrzymuje, spoczywa. Niewysłowiona, tajemnicza rzeczywistość tej sceny. Patrzący, Wypowiadający Imię jest rozpoznany: To Ty. A więc odpowiedź: Oto ja (jak Samuel pouczony przez Helego). Spojrzał, spogląda, nie odwraca wzroku, trzyma w źrenicy oka. Imię też nie przebrzmi. Co On wypowiada, to trwa. Jednym spojrzeniem objęty dzień pierwszy powołania i dzień wypełnienia się wszystkiego, dzień odejścia do Ojca.

Czuć na sobie nieprzerwane spojrzenie.

2 maja 2005



Koniec wojny

Trwa seria późnych wojennych rocznic, już sześćdziesiątych. Tak późnych, że jest nas, świadków tamtych wydarzeń, coraz mniej. Pamiętamy żywo, ale skoro wtedy byliśmy młodzieżą albo dziećmi – nasza własna, osobista, oryginalna pamięć dotyczy szczegółów, zamyka się w horyzoncie, który da się ogarnąć przez szparę w drzwiach, zza okiennicy, z podwórka, może z okna szkolnej klasy, może z furmanki toczącej się drogą wśród zaminowanych pól.

Talerz, miska, zdeptane buty, wszy, świerzb, gliniaste mydło, głód, strzały, krzyki, pożary, ucieczki, krycie się w rowie albo w piwnicy, pustej, bo ziemniaki zjedzone, a opału brak. Resztę wiemy ze słyszenia i z czytania, podobnie jak ci urodzeni już po wszystkim. Tylko, że w nas własna pamięć spaja się z poinformowaniem – lub jego brakiem – tak, że jedno od drugiego trudno odróżnić.

Lektura tego, co zapisali starsi – pamiętający więcej – i zaraz pytanie: ile warte jest ich świadectwo? Ile w nim doświadczonych faktów, ile wyuczonych interpretacji? Jak oni słuchali, jak my słuchamy swojej pamięci? Jak często i dlaczego ją uczymy: Sza, tego nie było, tak nie było, bo przecież być nie mogło?

Wspominam najdokładniej, jak potrafię.

Maj 1945. Front już był daleko, dawno minął przedwojenną granicę Rzeszy. Na nadwiślańskim Pomorzu rozlało się jego ogromne, chaotyczne zaplecze. Toruń był miastem radzieckich szpitali wojskowych koczujących w budynkach, które zajmowano jeden po drugim i porzucano, by rozłożyć się w następnych, jeszcze nie zdewastowanych. Tego dnia ze wszystkich powybijanych okien i z dachów lunęły w niebo salwy i pojedyncze strzały. Ogluszająca, nieskoordynowana wariacka kanonada z podkładem cięższych wybuchów i pykania zenitówek. Chyba był to poranek. Nie wiedzieliśmy, co to znaczy, aż rozległy się za oknami krzyki: „Koniec wojny”.

Mieliśmy go za przesądzony, odkąd jeszcze na południu Polski niedaleko Miechowa minął nas front sunący na zachód. Najpierw z majątku wycofali się „Kałmucy”, dowodzona przez Niemców jednostka złożona z dezertersów z Armii Radzieckiej. Potem z krzykiem



„ura, ura” wbiegli na górkę żołnierze w papachach: „Giermańcew niet?! – NIET!”.

Przychodzili do kuchni „pogrzzać się”. Stukali do drzwi, nawet otwartych. Jedli, co było im dać: kartofle. Potem sami otworzyli sobie kopce, pozwalali ludziom też brać. Wszystko marzło w gwałtownym zimnie, był śnieżny i mroźny styczeń. We wsi, czy raczej miasteczku w pobliżu, chłopci wywiesili nad pocztą obok czerwonych także biało-czerwoną flagę. Wisiała sobie, dziwnie nie pasująca do tymczasowego zafrontowego życia, w które władza polska – owa niejasna „lubelska”, a nie „londyńska” – dopiero miała zstąpić. Flagę – jak myślałam – wywiesili ci miejscowi, którzy już przed frontem i potem za frontem – nocami przychodzili rabować w majątku. Szukali skórzanych pasów transmisyjnych od dynama, wódki, kosztowności, futer. Naszych warszawskich rzeczy – pożal się Boże jakich – żalonych skarbów popowstaniowych wysiedleńców – nie zabierali.

Gdy przyszło przedwiośnie i po naprawionych prowizorycznie torach ruszyły pociągi, powędrowaliśmy na północ, do miasta, gdzie się urodziłam (w 1931 roku), choć później tam nie przebywałam. To był jakiś odgadnięty bez kontaktu punkt zborny rodziny. Tu zaczęliśmy się jakoś urządzać, nie czekając, co będzie – gdzie, jak wojna będzie dograna. Dla nas już zaczynało się powojenne życie – niepewne, ale do krańcowej niepewności byliśmy już przyzwyczajeni. I do korzystania z każdej szansy, jaka jawi się choćby na chwilę.

Dla najmłodszych, dla młodych rok 1945 był punktem startu ku przyszłości, o której zaczęliśmy znowu myśleć, wyobrażając sobie, że będzie w jakiejś relacji do marzeń. Początek to szkoła, nasza szkoła, gimnazjum i liceum, jak przed wojną. Nasza szkoła, przez nas i naszych nauczycieli tworzona bez czekania na oświatowe władze czy na obiecany przecież Rząd Jedności. Ten rząd też nastał, witany mszą polową przed kościołem garnizonowym (tym, gdzie mnie przed wojną ochrzczono). Nasz ukochany polonista i wychowawca, pan Jan Wardyn, należał do mikołajczykowskiego PSL. Z nim i z innymi przedwojennymi belframami zaczął się nasz lot, całej klasy złożonej z torunianek po doświadczeniu niemieckiej dyskryminacji, banicji języka i tożsamości polskiej, warszawianek po tajnych kompletach, po-



wstaniu i obozach, nieco później też wilnianek, które u siebie chodziły na komplety i do szkoły litewskiej (radzieckiej).

Nasza szkoła nie była miejscem zapomnienia o wojnie. Na egzaminie wstępnym do tej improwizowanej szkoły, do której przyjmowano wszystkich, pisałam tekst pt. *Wojna to nieszczęście*. To nieszczęście jeszcze trwało, nie tak znów daleko. Ale my już zaczęliśmy odrabianie bardzo odczuwanych wojennych zaległości. Szkoła była miejscem pracowitym, ale też chwilami radosnym. Urządzałyśmy się w naszych improwizowanych klasach, uprzążając gruz i poszpitalne fekalia, wieszając papierowe firaneczki i ustawiając kwiatki.

Było nam dobrze. Aż któregoś dnia po lekcjach nagle zobaczyłyśmy to wszystko inaczej. Dlaczego wtedy i na czym polegało to „inaczej” – do dziś nie wiem, ale wracam myślą do tego wydarzenia sprzed blisko sześćdziesięciu lat. Wezbrała w nas dzika złość i obrzydzenie. Z tą samą siłą, która pozwoliła nam przedtem sprzątać świństwa i dźwigać gruz, teraz niszczyłyśmy zaprowadzony przez siebie kruchy ład. Po kilku minutach klasa już nie była urządzona – wszystko przewracane, podarte, uszargane. Płakałyśmy z żalu nad zniszczonym wspólnym dobytkiem, z żalu nad sobą, z wyczerpania.

– „To wojna was znów dogoniła” – powiedział pan Waryn. – „Płaczcie i posiedźcie tu w milczeniu, a potem zróbcie porządek raz jeszcze, bo jutro są lekcje”.

W naszej szkole można było widzieć życie jako trudny, ale możliwy lot w przyszłość. A wkrótce – no, po dwóch, trzech latach – ten lot miał zostać urwany, jak to precyzyjnie określiła prof. Hanna Świda-Ziemia w tytule swojej książki o pokoleniu inteligenckiej młodzieży „powojennej” (matury do 1949). Lot rzeczywiście został urwany. Pytanie czy młodzież dotknięta tą katastrofą nie była jednak w o j e n n a raczej? Autorka sama twierdzi, że doświadczenia wojenne były dla tego pokolenia pierwszym czynnikiem kształtującym przed startem we własne dorosłe życie, do owego urwanego lotu. To wciąż w wyniku wojny i jej finalnej rozgrywki nastąpiło przekreślenie większości nadziei obudzonych w krótkim okresie, gdy konsekwencje Jałty i Poczdamu dla nas, dla mieszkańców Polski nie były jeszcze do końca znane i urzeczywistnione. Jeszcze raz odwołam się do konkretów naszej szkoły. Przez kolejne lata – do roku 1949 – władze oświatowe



rozbiły strukturę samorzutnie powstałą, naśladowując przedwojenny model. Maturę zdawałam w 12. roku nauki niby jednolitej jedenastoletniej szkoły na wzór radziecki. Zmieniono dyrekcję, usunięto księdza katechetę, odebrano własnoręcznie wyremontowany budynek. Nasz wychowawca, pan Wardyn, po ucieczce Mikołajczyka został aresztowany i już do szkoły nie wrócił. O szansie studiów wyższych zaczęła decydować partia, jej opinia polityczna o kandydacie, jego rodzinie i „pochodzeniu społecznym”. Definitywnie nie wrócili ci, co zginęli w Niemczech i w radzieckich obozach (o czym stopniowo można się było dowiedzieć, choć należało milczeć), a także ci, co zostali na emigracji.

Nasz los „powojenny” zaczęliśmy coraz częściej odbierać nie jako nowy, lecz jako przeinaczoną kontynuację wojennego.

Rocznica, o której dziś mamy myśleć, jest szczególna. **K o n i e c** wojny. Aby oznaczyć, wskazać jego kres, trzeba zjawisko dość precyzyjnie określić. Druga wojna światowa – czym była? To wskaże, czy i kiedy mógł nastąpić jej rzeczywisty koniec. Nie oficjalny, urzędowy, lecz dla nas.

Oczywiście, można uznać, że wojna to tylko zespół działań zbrojnych na różnych frontach, także na niebie nad miastami i w konspiracjach. Wojna w podziemiu jeszcze nie całkiem skończyła się na początku maja 1945. Także Daleki Wschód nie osiągnął jeszcze apogeum i końca zmagania. O Hiroszimie usłyszałam w szkole; w sierpniu 1945 jeszcze trwał (zaczęty w marcu) „pierwszy po wojnie” rok szkolny. Może druga wojna światowa skończyła się naprawdę dopiero 2 września, gdy moja szkoła zaczynała swój drugi rok po wojnie, a cesarz Hirohito poddał Japonię? Dziś Japonia nie leży tak daleko, jak wtedy, gdy była niby poza naszym światem!

To tylko jeden aspekt sprawy. Jak wspomniałam, jeszcze byli ci, co długo po maju dopiero wychodzili z różnych podziemi i lasów, gdy przekonano ich, że już po wojnie; wychodzili przeważnie na śmierć – powojenną czy jeszcze (wciąż) wojenną? Długo jeszcze trwały w Polsce, to znaczy zdarzały się powroty z niewoli, deportacji na Zachód i na Wschód. I te powroty też często kończyły się więzieniem i śmiercią. Dlatego dużo, dużo więcej było nie-powrotów niż



powrotów. A czy bez spotkań, choćby po latach, wojna mogła się naprawdę skończyć dla rozdzielonych rodzin? Nie otwierał się ostatni rozdział, nie było szczęśliwego zakończenia. Strasznie często nie było też grobu, tylko groza coraz bardziej pewnego zaginięcia na zawsze.

2005. Sześćdziesiąt lat – może nie od końca, ale od ni by końca się, przeinaczania się wojny, zamykania się zupełnie inaczej niż to się rysowało w marzeniach?

W marzeniach była Polska jednoznaczna – nie „przedwojenna”, ale jak przed wojną niepodległa, rządząca się sama. To nie wróciło. Układ Jałtański miał się wkrótce okazać jednoznacznym wytyczeniem nam miejsca w sferze wpływów radziecko-rosyjskiego mocarstwa: współwzycięzcy w walce z Niemcami i jednocześnie zwycięzcy nad nami w zmaganiu o niepodległy byt Polski. W Jałcie ostatecznie przegraliśmy Powstanie Warszawskie. Tak. Niemcy spalili nam Warszawę, ale to jałtańska ugoda sprawiła, że na próżno naraziliśmy się na to.

Jak się wojna kończyła dla nas? Kiedy? Ile razy? – Jałtą (w lutym 1945) i pieczęcią poczdamską (17 lipca – 2 sierpnia 1945)? Może właśnie te sześćdziesiąte rocznice należałoby wspólnie upamiętnić? Nie „świętować” – upamiętnić pod wieczną rozważę uczestników, jak upamiętnia się katastrofy, groźne wybuchy, pęknięcie tam, zderzenia, epidemie. Te daty trzeba najpierw ponownie lub po raz pierwszy wpisać w świadomość, by móc zacząć wymazywać skutki ówczesnych ustaleń, oczywiście nie wszystkie. Te, które muszą pozostać – jak przebieg granic polsko-niemieckiej, polsko-ukraińskiej, białoruskiej, litewskiej – znajdują nowe, odmienne oparcie w faktach, iż stanowią aktualny i trwałe porządek rozszerzonej Unii Europejskiej. Może więc dla Polski wojna skończyła się naprawdę 1 maja 2004? I dopiero co minęła rocznica nie sześćdziesiąta, lecz pierwsza?

Ale i to nie jest dla mnie pewne. W moim poczuciu koniec wojny odwleka się do chwili wyleczenia rannych i godnego pochowania wszystkich jej ofiar. Dla nas sprawa pochówku ofiar na wschodzie jest wciąż niezakończona. A przemysłowa śmierć w Auschwitzu i podobnych miejscach zagłady pozostawia niepogrzebanych na zawsze, bo nie jest pogrzebem zamiana w anonimowy popiół. Dotyczy to



Żydów przede wszystkim, ale i Cyganów i Polaków, na których ziemi Niemcy zbudowali swoje miejsca uśmiercania. Świat nie godzi się z niepogrzebaniem. Stawia pomniki, ale bez nadziei, że zamkną one rachunek. Koniec wojny wydaje się więc zawieszony na zawsze. Można tylko zapomnieć, że go nie było. Teraz jeszcze nie pozwalają na to późni świadkowie, tacy jak wielki Imre Kertész, który przywołuje u t r a c o n y l o s i daje do niego dostęp czytającym go dzisiaj młodym.

„Po każdej wojnie ktoś musi posprzątać”, pisze Wisława Szymborska w wierszu *Koniec i początek* nawiązującym do wojny bałkańskiej – echa tamtej, niezakończonych. Świat ciągle jest nieposprzątanym, po tamtych wojnach, pierwszej i drugiej. Ciągle trwają długie, długie cienie nienawiści. Jeśli nie sama nienawiść, to zostawiony przez nią mrok.

Wojna musiała zostawić po sobie wiedzę, że „wszystko jest możliwe” (Kertész). Wiedzę, co człowiek może wyrządzić drugiemu człowiekowi. Jesteśmy zranieni, ciągle to w sobie niesiemy, może jako bliźnę, a może jako coś groźnego, co na bliźnie wyrasta.

Co zrobić z tą wiedzą, ukazującą, co człowiek zdolny jest uczynić? Liczyć, że jej nie przekażemy dalej (czyli że Kertész pisał na próżno?). Że ją przekażemy jako ostrzeżenie, nakaz, aby w sobie nie dopuścić do rozwoju demona pogardy? Aby być czułym na każde odczłowieczanie drugiego człowieka?

Myśląc o niezakończonym kończeniu się drugiej wojny światowej, trzeba wreszcie zacząć odważniej konfrontować się z jej głęboką istotą. Myślę, że nie sprowadza się ona do konfliktu ideologii, ani – tym mniej – do samego pojawienia się ucieleśnionych potworów: Hitlera i Stalina. Wojna była kataklizmem gwałtownego rozładowania nagromadzonych napięć. Sumy wielu napięć, nie wszystkich nazwanych. Wojna miała uwolnić od życia z tymi napięciami, uznany mi za nieznośne. „Wojna rosła w ludziach”. To konkluzja doświadczeń wojennych Gołubiewa, który wpisał ją w swego *Bolesława Chrobrego*, w tom *Złe dni*. Jeśli tak, to wojna także kończy się w ludziach, gdy napięcia są rozładowane, gdy cień wroga przestaje za-

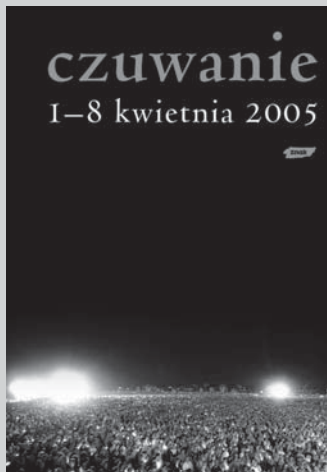
mykać wszystkie drogi. Więc znowu wracam myślą do 1 maja 2004: otwarte drogi, napięcia odtąd rozładowywane przez spory między swoimi, we właściwej, niegroźnej mikroskali.

Pytanie: czy i gdzie rosną teraz w ludziach nowe, inne wojny, gdy tamta ledwie, ledwie się wypaliła? Dalekie odgłosy werbli wciąż są słyszalne. Kto od dawna ostrzegał – bezskutecznie? Codziennie giną ludzie. Samobójcy zabijają nie tylko siebie – używają swego ciała jako broni. O jak strasznym napięciu to świadczy – trudno nie dostrzec, ale nie budzi to należytej grozy. Ludobójstwo – jak w Czeczenii – też jakby się uzwykliło. Bezradność skłania, by werbli nie słyszeć i wbrew faktom mniemać, że napięcia nas nie dotyczą.

9 maja 2005

HALINA BORTNOWSKA, publicystka, działaczka społeczna, animator grupy „Wirrydarz” przeciw antysemityzmowi i ksenofobii (<http://wirrydarz.org>), a także warsztatów dziennikarskich Stowarzyszenia Młodych Dziennikarzy POLIS, członek zespołu miesięcznika „Znak”.

znak



Czuwanie

1– 8 kwietnia 2005

red. Joanna Gromek-Illg

Książka jest świadectwem poruszających wydarzeń związanych ze śmiercią Jana Pawła II. Autorzy tekstów – poza Janem Pawłem II między innymi kard. Franciszek Macharski, ks. Adam Boniecki, Halina Bortnowska, Józefa Hannelowa, Jacek Woźniakowski, Krzysztof Michalski, Stanisław Lem, Andrzej Szczeklik, ks. Grzegorz Ryś, Tadeusz Sławek i Wojciech Bonowicz – próbują uchwycić sens i znaczenie nie tylko samego nuczania papieskiego, ale i spontanicznych zachowań ludzi obudzonych śmiercią Ojca Świętego do nowego życia.



Piotr Kłodkowski

Anty-guru

Łatwo jest zestawiać wielkie dobro z wielkim złem. Kontrast jest ogromny, wnioski zaś narzucają się same. Ale co czynić, kiedy proporcje są zachwiane? Kiedy z jednej strony wielka mądrość, potężne duchowo przedsięwzięcie, śmiała myśl, a z drugiej zło takie skarłate, czasami zabawne, a częściej żałosne, lecz przecież ciągle obecne w samym człowieku.

Indyjski aśram w Śantiwanam miał dla mnie zawsze bardzo specjalne znaczenie. Był chrześcijański, ale chrześcijański w sensie bardzo uniwersalnym. To znaczy bez barokowego kościoła w stylu hiszpańskim bądź portugalskim, lecz za to z posągami czteropostaciowego Chrystusa siedzącego w pozycji kwiatu lotosu.

Naszym mistrzem był ojciec Bede Griffiths. Nauczał w sposób początkowo nie zawsze dla wszystkich zrozumiały, sięgając a to do filozofii greckiej, a to do hinduistycznej *Bhagawadgity*, a to do buddyjskiej *Dhammapady*. Dopiero po kilku lub kilkunastu dniach docierało do nas, że nie chodziło tutaj o stworzenie nowej religii, mającej wchłonąć rozmaite elementy poszczególnych wierzeń, bo przecież Śantiwanam nie był duchowym supermarketem, gdzie wybiera się dla siebie co bardziej smakowite metafizycznie kąski. Ojciec Grif-



fiths był po prostu chrześcijańskim misjonarzem, który w Indiach przywdział pomarańczową szatę hinduistycznego pustelnika i mówił językiem miejscowej kultury o religii, którą – jak nam się wydawało – znamy dość dobrze. Chrześcijaństwo w jego nauczaniu miało jednak swój nowy wymiar, jakby trochę mniej swojski, mniej europejski, lecz za to dający dużo do myślenia.

Chciał, abyśmy używali wielu języków. Oprócz angielskiego pojawiały się hymny po tamilsku, w języku używanym na południu kraju, oraz w sanskrycie, świętym języku hinduizmu. W modlitewnikach chrześcijańskie hymny wydrukowano w alfabecie łacińskim, z zaznaczeniem właściwej wymowy i odpowiednim tłumaczeniem, tak aby każdy z uczestników mógł włączyć się do codziennego chóru. Ta wielość języków używanych w czasie mszy początkowo mogła dziwić, później zaciekawiać, ale w końcu stawała się czymś jak najbardziej naturalnym, więcej nawet: koniecznym, bo odsłaniała w ten sposób uniwersalny charakter chrześcijaństwa, gdzie nie było już Tamila, Anglika, Niemca, Polaka czy Australijczyka, ale wspólnota tych, którzy wyznawali jedną wiarę. We mszy uczestniczyli także hindusi czy, znacznie rzadziej, muzułmanie lub buddyści, którzy z oczywistych względów byli jedynie obserwatorami. Ale i oni, jak dowiadywałem się z późniejszych rozmów, odczuwali w tej językowej i zarazem kulturowej polifonii sens wspólnoty, tworzonej przez osoby z odległych od siebie cywilizacji. Chrześcijaństwo w takich chwilach traciło stary, niekoniecznie miły zapach religii dawnych europejskich kolonizatorów w Azji i, jak wtedy mniemaliśmy, wracało do swoich korzeni, które przecież tkwiły na Wschodzie.

Po skromnym posiłku wieczornym mieliśmy zawsze chwilę, aby w ciszy posiedzieć nad brzegiem rzeki Kaweri lub zamienić kilka słów na osobności z ojcem Griffithsem. Przed snem mogliśmy przeczytać wypożyczone z biblioteki lektury. Do wyboru były pozycje pisane w kilkudziesięciu językach. Jakimś trafem znajdowały się tam książki w języku polskim, i to nie tylko tłumaczenia prac naszego guru czy encykliki papieskie, ale również album z fotografiami i historią Krakowa.

Dość niespodziewanie mógł wieczorną porą zapukać do drzwi naszej chatki Chris, postać – jak wówczas myślałem – zupełnie nie



pasująca do Śantiwanam. Miał zwyczaj odwiedzać wybrane osoby późno, wyłącznie po to, aby niepokoić swoją natarczywością, prowokacyjnym słowem czy najróżniejszymi gadżetami w rodzaju miniaturowej trupiej główki. Chris musiał mieć zapewne własną misję do spełnienia na terenie aśramu. Rano brał udział w pracach w ogrodzie lub kuchni, prawie nigdy nie uczestniczył w popołudniowych seminariach, gdzie dyskutowaliśmy o problemach filozofii bądź etyki, za to często zjawiał się na mszy świętej. Nierzadko przerywał kazania ojca Griffithsa swoimi opiniami wyrażanymi w sposób wyjątkowo apodyktyczny. Mówił głośno, zdenerwowanym głosem, jakby chciał najpierw przekonać sam siebie, a dopiero później dać innym do zrozumienia, że się nie zgadza, że ma własną opinię, a przede wszystkim, że jego głos też się powinien liczyć. W całym swoim postępowaniu podczas mszy zachowywał jednakże pewien umiar. Nie zakłócał bowiem nigdy części liturgii i starał się w miarę poprawnie śpiewać po tamilsku czy w sanskrycie.

Prawie codziennie wdawał się w dysputy z niektórymi członkami wspólnoty, dysputy, które prowadził w sposób nie dający szansy na jakikolwiek rozsądny dialog. Jakaś desperacja i poczucie odrzucenia kazały mu krytykować religię jako taką, przy czym nigdy nie posunął się do jakiegokolwiek agresji fizycznej względem ludzi czy symboli religijnych w aśramie. Jak słyszałem od osób przebywających od dłuższego czasu w Śantiwanam, początkowo starano się pomóc Chrisowi, próbowano stworzyć dla niego miejsce we wspólnocie, tak by czuł się jej wartościowym członkiem. Ale Chris miał ciągle odmienne zdanie. Może chciał za wszelką cenę zniszczyć atmosferę, którą uważał za nazbyt idylliczną, albo myślał po prostu o tym, by prowokować innych, wygłaszając najbardziej błazeńskie sądy, a może traktował wszystko jako dobrą zabawę, gdzie przedmiotami jego częstych manipulacji stawali się ci, których uważał za najbardziej niewinnych. Z jego słów i zachowania wyczuwałem, że pragnął stać się jakimś anty-guru, osobistym zaprzeczeniem tego, co stanowiło o wielkości Śantiwanam. Oznaczało to ciągle negowanie tego, co głosił sam mistrz. Wtedy nie widziałem w tym jakiegoś wielkiego sensu. Wydawało mi się, że całe jego działanie było czystym złem czynionym dla zła samego. Z drugiej strony jego zło nie było bynajmniej



dramatyczne. Był może zły, ale nie aż tak bardzo. Był, jak ktoś to określił, bez wątpienia bardziej widowiskowo grzeszny aniżeli inni, tyle że ta jego grzeszność miała swoje granice. Na początku budziła gniew, później już tylko zażenowanie, a nawet współczucie, przynajmniej u niektórych mieszkańców aśramu. Prawda, że Chris swoim zachowaniem nie dawał o sobie zapomnieć, tyle że do jego obecności można było się przyzwyczaić, a po pewnym czasie stawał się niemal elementem miejscowego *decorum*; zgoda, że nieprzyjemnym, lecz mimo wszystko do zniesienia.

Ojciec Griffiths kilkakrotnie rozmawiał z nim na osobności, prosząc go o opuszczenie aśramu. Chris zawsze odmawiał, usprawiedliwiając się albo brakiem pieniędzy na jakąkolwiek podróż, albo nie podając w ogóle żadnej przyczyny. Wszyscy odczuwali, że jego obecność jakoś nas uwiera, przeszkadza w skupieniu, prowokuje do agresji, na szczęście ograniczonej tylko do gniewnych napomnień. Później wybrano milczenie. Tolerowano jego obecność, ale nie reagowano żadnym słowem. Oczywiście teoretycznie można było wezwać na pomoc policję indyjską, która mogłaby usunąć go siłą. Ale na terenie aśramu obowiązywał zakaz stosowania przemocy. Złamanie jej w tym konkretnym, uzasadnionym nawet wypadku, oznaczałoby zniszczenie jednej z fundamentalnych zasad podtrzymujących istnienie Śantiwanam. Poza tym sytuacja była dość niezręczna, chociaż nie wyrażano tego tak zupełnie wprost. Śantiwanam uważano za coś w rodzaju obszaru eksterytorialnego, niemal ambasadę Dobrej Nowiny w tej części świata. Tak więc policja nigdy nie interweniowała.

Wszystko wyglądało zatem dość dziwnie, a w niektórych momentach wręcz groteskowo. Z jednej strony był ceniony mistrz, jego szlachetna misja przetłumaczenia chrześcijaństwa na język kultury indyjskiej, atmosfera skupienia i coraz bardziej znany na świecie aśram – z drugiej nie bardzo wiadomo skąd przybyły człowiek, który został (świadomie albo i nie) jakimś anty-guru. I to anty-guru raczej małego formatu, bynajmniej nie intrygującym przewrotnie swoim złem. Nikogo sobie nie zjednał, nikogo nie przekonał, wyłącznie irytował i przeszkadzał.

Pewnego dnia Chris zniknął, to znaczy nie pojawił się więcej na mszy, nie było już jego osobistych rzeczy w zajmowanej wcześniej



przez niego chatce. Nikt z nas nie widział, jak opuszczał aśram. Kilka dni po tym nieco tajemniczym wyjeździe znajomy Tamil powiedział mi, że Chris jakoby popełnił samobójstwo w niedalekim miasteczku. Nie podał jednak żadnych szczegółów, nie mówił o jakichkolwiek świadkach. Po prostu poinformował mnie o fakcie, który – jego zdaniem – miał miejsce. Nie wiem, czy inni uwierzyli w śmierć anty-guru. Nie mówiliśmy głośno o tym wydarzeniu. Przypuszczam jednak, że była to tylko plotka.

Przed wyjazdem spotkałem się po raz ostatni z ojcem Griffithsem. Rozmawialiśmy o religii, mistyce, indyjskiej wersji chrześcijaństwa, a wreszcie o tłumaczonych na język polski jego książkach. Griffiths wręczył mi list do tłumaczy *Złotej nici*, który później zwiózłem do Krakowa. Wieczorem spotkałem się w bibliotece z kilkoma osobami zostającymi na dłużej w aśramie. Po raz ostatni wybrałem się z nimi na brzeg świętej dla hindusów rzeki Kaweri. Kupiłem też kilka książek mistrza, których jeszcze nie znałem, i złożyłem zwyczajową donację na utrzymanie wspólnoty. Wczesnym rankiem następnego dnia zabrałem swój plecak i pojechałem autobusem do Tiruchirapalli, a stamtąd pociągami do Delhi. Podróż trwała ponad 48 godzin, mogłem więc poświęcić dużo czasu na lekturę. Przed sobą miałem słowa chrześcijańskiego guru i mocno wrytą w pamięć ciepłą obecność jego osoby. Nie myślałem wówczas o Chrisie, tymczasowym anty-guru z Śantiwanam. Dużo później zacząłem się jednak zastanawiać. I co pewien czas zadawałem sobie pytania.

Bo może jest tak, że mały anty-guru jest testem nauki wielkiego guru? Łatwo jest przecież zestawiać wielkie dobro z wielkim złem. Kontrast jest ogromny, wnioski zaś narzucają się same. Ale co czynić, kiedy proporcje są zachwiane? Kiedy z jednej strony wielka mądrość, potężne duchowo przedsięwzięcie, śmiała myśl, a z drugiej zło takie skarłałe, czasami zabawne, a częściej żałosne, lecz przecież ciągle obecne w samym człowieku. I kiedy człowiekowi temu nie da się w żaden sposób pomóc, zwłaszcza w sytuacji, gdy chce skończyć sam ze sobą? Ktoś mógłby nawet zwątpić i zapytać, czy nauka wielkiego guru jest naprawdę cokolwiek warta, jeżeli nie ratuje człowieka, co z tego, że epatującego złem, ale przecież tak naprawdę potrzebującego pomocy? Czy nie jest bowiem tak, że to

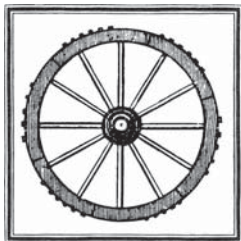


budzące politowanie zło jest po prostu zewnętrznym znakiem bezsilności i wołaniem o pomoc?

Oczywiście, może też być zupełnie inaczej. Można przecież powiedzieć, że nauka wielkiego guru chroni przed wpływem anty-guru, który w obecności mistrza dosłownie karleje i staje się prawie nierealny. Bo realne jest to, co mówi prawdziwy guru, zaś zaprzeczenie jego nauki wydaje się mało inspirujące, wręcz niegodne uwagi. Problem jednakże w tym, że klęska anty-guru wcale nie musi oznaczać zwycięstwa wielkiego guru. Może być – co tu ukrywać – porażką tych wszystkich, którzy byli obecni i którzy woleli się skupić na własnych eksperymentach duchowych, a nie na stawieniu czoła temu, co było tym małym złem obecnym w drugim człowieku.

Aśram według tradycji hinduistycznej jest miejscem, w którym uczeń nie tylko poznaje naukę mistrza, ale sam uczy się myśleć. Zaczyna też zadawać pytania, na które nie od razu znajdzie odpowiedź. Do tego potrzeba i czasu, i doświadczenia, i niemałej wiedzy. Z pewnością na wiele pytań nigdy nie odpowie, lecz przynajmniej będzie usilnie dążył i starał się. Najważniejsze może jest to, że zacznie dostrzegać porażki w tym, co inni uznaliby za zwycięstwo. I wyciągać wnioski z owych porażek. Kto wie, czy nie było to niezwykle ważną częścią przesłania mistrza z Śantiwanam. Przesłania danego nam – paradoksalnie – w osobie owego anty-guru.

PIOTR KŁODKOWSKI, ur. 1964, dr orientalistyki. Wydał m.in: *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych* (2002). Adiunkt w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie, wykładowca Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie.



John Gray,
Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach,
tłum. Cezary Cieśliński,
Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 2003

Katarzyna Wiśniewska

W ogrodzie antropologicznym

*Życie ludzkie w swej najgorszej formie nie jest tragiczne,
lecz bezsensowne. Dusza zostaje złamana, ale życie wciąż trwa.
Kiedy zawodzi nas wola, zrzucamy maskę tragedii.
Pozostaje tylko cierpienie.*

John Gray

Indukcja, dedukcja, antycypacja. Wedle Francisca Bacona, tylko te drogi zbliżały człowieka do wrót szczęśliwej krainy. Obywatele społeczeństwa przyszłości, skupieni w maxi-instytut badawczy, w zgodzie i poczuciu Misji kreśliliby algorytmy w myśl zasady: wysiłek każdego dla dobra wspólnego. „Przyrody trzeba słuchać po to, żeby ją zwyciężyć”, brzmiała jedna z tez *Novum Organum*. Jak wiemy, służba idei drogo kosztowała samego Bacona. Śmiertelnie się przeziębił po eksperymencie mrożenia kury.

Gdyby poprosić Johna Graya o parę słów na temat ofiarnej śmierci twórcy Nowej Atlandydy, zapewne rzekłby coś o drwiącym śmiechu



Natury. Gray nie wierzy w projekt Oświecenia. Jego najnowsza książka *Słomiane psy...* pokazuje, że stara się nie wierzyć w nic. W starożytnych chińskich obrzędach słomiane psy składano w ofierze bogom; kiedy uroczystości się kończyły, deptano je i wyrzucano. „Niebo i ziemia są bezwzględne i traktują niezliczone stworzenia jak słomiane psy”, głosi sentencja Laozi. Tak z człowiekiem miałaby postąpić Ziemia, jeśli zanadto zaburzy jej spokój.

Tezy Johna Graya, uznanego brytyjskiego filozofa, zawarte w ni-niejszym tomie drażnią i prowokują. Nie jest to żadną miarą systematyczny wykład z teorii polityki, lecz zbiór aforyzmów, radykalnych myśli o kondycji współczesnego człowieka. Warto czytać je jako przedłużenie – czy raczej ukoronowanie – poprzednich, klasycznych w formie traktatów. Zapowiedź dzieła znajdziemy w jednym z esejów składających się na książkę *Po liberalizmie*. Projekt Oświecenia, najpotężniejszy koncept epoki nowożytnej upadł, twierdzi Gray, my zaś, spadkobiercy złudzeń XVII- i XVIII-wiecznych myślicieli, kołaczemy się wśród jego „smętnych ruin”. Hasła autonomii rozumu ludzkiego zniweczyły refleksję i udaremniły próby czerpania przez kulturę Zachodu z przednowożytnych wzorców moralności. Pokutuje stworzona w Oświeceniu idea uniwersalistycznego humanizmu, przeświadczenie o tym, iż istoty ludzkie są niezastąpione, a świat bez nich – pozbawiony wartości. Humanizm to niebezpieczna iluzja, twierdzi Gray. Wizja świata kreowana przez jego wyznawców opiera się na rządach uporczywości i kalkulacji na kształt Baconowskich tabel obecności. Jednak ani indukcja, ani dedukcja nie zapewnią człowiekowi pozycji władcy, o którą tak usilnie walczy. Z tej perspektywy utopijne są także praktyki liberalne, o ile próbuje się je zbudować, odwołując się do racjonalnych zasad czy przesłanek o uniwersalnej naturze ludzkiej. W myśl Johna Graya powinniśmy „zaprzestać owego poszukiwania metafizycznych, transcendentalnych czy racjonalnych podstaw, które doprowadziły nas do nihilizmu”. Trzeba, byśmy zamiast tworzyć holistyczne systemy moralne, zaczęli myśleć etycznie w ramach naszej i tylko naszej przestrzeni kulturowej. Konsens w sprawie wartości moralnych nie jest potrzebny, jako że zdaniem filozofa ich jednakość dla wszystkich hierarchia po prostu nie istnieje. Przyczyną upadku idei oświeceniowej Autor upatruje w założeniu, jakie legło u jej podstaw – w powszechnej zgodzie co do treści moralnych. Nietzscheańska krytyka Oświecenia, której Gray jest zwolennikiem, opiera się na założeniu, że wszelkie oceny mają charakter perspektywiczny, nie istnieje etyczna „ziemia niczyja”, moralny punkt zero, z jakiego można by ferować sądy.



Oświecenie, podpierając się autorytetem nauki, było, zdaniem filozofa, systemem na wskroś metafizycznym, roszczącym sobie prawo do kontroli i planowania ludzkich poczynąń. Tymczasem w swoim projekcie wspólnoty liberalnej John Gray namawia do poszukiwania *modus vivendi*, tworzenia instytucji, w ramach których interesy i wartości są negocjowane, a konflikty między nimi – rozwiązywane.

Oto człowiek

Oświeceniową wiarę w postęp, przekonanie o tym, iż to człowiek panuje nad maszyną, trzeba dziś odłożyć do lamusa. Technologia nie jest wedle Graya sferą podlegającą człowiekowi, lecz suwerennym bytem, który po prostu przypadł w udziale światu, umożliwiając zaistnienie tyranii i zbrodni. Czy złowieszcze słowa filozofa są jedynie trącącym heglizmem utyskiwaniem naukowca? Argumentacja, jakiej używa, nie pozwala na tak beztróskie skwitowanie jego wywodu. Inżynieria genetyczna, broń jądrowa – współczesne narzędzia władzy – w każdej chwili mogą przeistoczyć się w narzędzia zguby.

Z postępem w dziedzinie techniki nie idzie w parze postęp moralny. A wiara weń jest to kolejny relikw humanizmu. Powątpiewanie Graya w ludzką umiejętność życia według wartości nie wynika jedynie z trzeźwego i krytycznego przyglądania się ludzkim poczynaniom. Nigdy nie zapanujemy nad światem. Nie wykorzystamy w sposób godny dobrodziejstw, jakie niesie ze sobą rozwój nauki. I to nie dlatego, że nasza kondycja zarówno duchowa, jak i fizyczna jest ułomna, skłonna do upadku. Przyczyn upatruje Gray zgoła gdzie indziej. Człowiek – to nie brzmi dumnie. Człowiek jest z a l e d w i e człowiekiem. W niczym od zwierząt się nie różni. Istota przygodna. Wytwór ślepego nurtu ewolucji. Te określenia kłują w oczy każdego, kto nie zwykł czytywać do poduszki traktatów pióra biologów ewolucjonistów, z *Samolubnym genem* Dawkinsa na czele – zapewne ulubionej lektury Johna Graya. W oczach filozofa człowiek nie jest niczym więcej jak tylko zwierzęciem, ponieważ podobnie jak ono, nie kieruje się żadnym pozainstynktownym systemem wartości. To byt na wskroś niemoralny.

W 1967 roku Adorno wieścił upadek przekonania o pozytywności istnienia. Po doświadczeniu Oświęcimia scholastyczne kategorie przestają znaczyć. Istota i istnienie rozstały się bez możliwości ponownego połączenia. „Zdolność do metafizyki została sparaliżowana”, powie Adorno w *Dialektyce negatywnej*, kwitując dotychczasową tradycję fi-



lozoficzną krótko: świętoszkowata gadanina. Nie może dłużej być mowy o niepodważalnej wartości każdej jednostki. Nie sposób głosić tez o świętości życia, kiedy okazuje się, że w jednej chwili można je obrócić w dym z obozowego komina.

Historia i filozofia zmierną wedle Adorna ku indyferencji – z tym zgodziłby się i John Gray, dodając dla uściślenia, iż zmierną do o d k r y c i a swojej indyferencji. Nauki humanistyczne od wieków bowiem usiłują uwznioślić człowieka, zanalizować jego postępowanie w świetle transcendentnych zasad i nadać mu sens. Zdaniem Graya zadanie jakie postawiła sobie humanistyka, mija się z celem, a podstawowy błąd to złudzenie o koherencji natury ludzkiej.

Przykład, na którym filozof opiera swoją argumentację, jest dobrze znany. To scena z *Lorda Jima* Conrada, moment ucieczki z tonącego okrętu „Patna”. Z analiz ze szkolnej ławy pamiętamy jeszcze typową charakterystykę zachowania Jima: Stchórzył, w y b r a ł ucieczkę. W jakiej mierze jesteśmy autorami własnych działań? – zapytuje Gray. Przypadek Jima jest dla niego dowodem, iż tak naprawdę w bardzo nikłym stopniu decydujemy o sobie. Będąc istotami przygodnymi, nie możemy jednak wybierać sobie zestawu szlachetnych cech, które sprawią, iż w sytuacji ciężkiej próby okazemy moralną krzepę. Gray podpira się badaniami neurologa, Benjamina Libelta, który opracował teorię „pół-sekundowego opóźnienia”. Jego badania wykazały, że impuls elektryczny inicjujący działanie pojawia się pół sekundy przed podjęciem świadomej decyzji. W ten sposób neurolog chce podważyć odwieczny aksjomat etyki, iż najpierw zastanawiamy się, jak postąpić, a dopiero potem coś robimy. Faktycznie miałyby być na odwrót. Źródłem działań człowieka są nieświadome impulsy. Mózg skłania nas do określonego działania, a następnie, już po jego wykonaniu, przeżywamy związane z tym emocje. Namiastki wolnej woli, jakie neurologia proponuje etyce, to pojęcie weta, możliwość zablokowania zainicjowanego przez mózg działania. Napisze Gray: „Zanim zaczniemy działać, nie możemy przewidzieć, jak się zachowamy. Później, z perspektywy czasu, możemy uznać naszą decyzję za kolejny krok na ścieżce, którą podążaliśmy już wcześniej. Własne myśli wydają nam się czasem naszym dziełem, a czasami – zdarzeniami, które nam się przytrafiły. Źródłem poczucia wolności jest oscylowanie pomiędzy tymi dwoma punktami widzenia. Wolna wola to sztuczka perspektywy”.

Według Jaspersa tym, co budzi uspięone człowieczeństwo, bo przywraca wzrok, jest cierpienie. Inaczej widzi to autor *Słomianych psów...*



Jedynym pożytkiem płynącym z cierpienia jest bolesna świadomość – świadomość małości. Gorzka prawda o tym, iż coś takiego jak „specyficznie ludzki charakter” jest fikcją, abstrakcyjnym tworem wymyślonym przez humanistów na ich własne akademickie potrzeby.

Badania prowadzone nad ludzką psychiką przez biologów i neurologów są niejednokrotnie deprecjonowane przez etyków czy teologów, tych – bądź co bądź – specjalistów od ludzkiej duszy. W szufladce opatrzonej tabliczką „scjentyści ergo: materialści” umieścić nieprawomyślnego naukowca jest łatwo, ale czy nie nazbyt pochopnie? Czy nie lepiej teorie mechanistycznej koncepcji człowieka potraktować jako przestrożę i swoiste *katharsis*, ahumanistyczne oczyszczenie analogiczne do ozdrowieńczego ateizmu, o którym pisała Simone Weil? Bo cierpienie nie zawsze otwiera oczy. Czasem wzrok odbiera. Odczłowiecza. W *Opowiadaniach kołymskich* fraz o bohaterstwie i honorze na próżno by szukać. Szalamow, na którego Gray także się powołuje w swojej książce, w obliczu sytuacji granicznej obserwuje raczej stopniowy zanik ludzkich uczuć. „By zrodziła się prawdziwa silna przyjaźń, warunki bytu nie mogą dojść do granicy, za którą już nic, co ludzkie nie istnieje, jest tylko złość, podejrzliwość i kłamstwo”. Także sam Gray stwierdza bezlitośnie, że moralność odgrywa stokróć mniejszą rolę w naszym życiu, niż moglibyśmy sobie tego życzyć. Tradycja filozofii moralnej to „sztuka obłudy”. Prawda o ludzkości ujawnia się zgoła gdzie indziej niż w gładkich traktatach etycznych.

Tylko do połowy można czytać tę książkę spokojnie, z dystansem przyglądać się tokowi rozumowania autora, momentami kręcąc głową nad drapieżnością stylu. Można nawet wzniecać w sobie święte oburzenie na widok obraźliwych określeń gatunku *Homo sapiens*. Jednak Gray postanowił na kilku stronach przedstawić raport o stanie ludzkości, na który złożyły się zbrodnie minionych wieków. Większość zapewne znamy. O niektórych słyszymy przy okazji rocznic, obchodów ku czci. O innych być może ktoś usłyszy po raz pierwszy. Człowiek-zwierzę zostaje zdemaskowany przez swoje dzieje. Polowania na Tasmańczyków. Okrutny samosąd, jakiego dokonano w 1899 roku miał miejsce w Georgii nad ciężarną Mary Turner, żoną czarnoskórego skazańca. Są w historii ludzkości tak bestialsko wyszukane zbrodnie, że pragnęlibyśmy, aby okazało się nagle, że ich autorem nie był człowiek, nasz bliźni, lecz jakaś niezidentyfikowana siła zła. Jest jednak coś, co wedle Graya od zwierząt nas odróżnia. To zbitka sprzeczności, które nie wiadomo skąd raz po raz dają o sobie znać. Pragniemy bezpieczeństwa, by po chwili odczuwać znudzenie i poszukiwać sensacji. Dążymy do pokoju, chociaż



odnajdujemy w sobie pokłady agresji. Chętnie się zdolnością myślenia, lecz boimy się niepewności, która wraz z nim się pojawia. Skąd w nas to całkiem niezwiężące rozdarcie? Gray konsekwentnie nie szuka odpowiedzi.

Wittgensteinowska idea języka, w którym odzwierciedla się rzeczywistość, i mówienia jako aktu nadawania sensu światu jest dla autora kolejną iluzją humanizmu. John Gray gardzi językiem jako źródłem tożsamości. „Dzięki językowi wynaleźliśmy fikcyjną jaźń, którą rzutujemy w przeszłość i przyszłość, a nawet poza grób. Jaźń, która w naszych wyobrażeniach pokonuje śmierć, jest fantomem nawet za życia”. Język to jedynie narzędzie władzy. Pozwala trwać w przeświadczeniu o odrębności gatunku dzięki umiejętności budowania narracji, nazywania rzeczy minionych i przyszłych. Przewrotnie brzmią te słowa w ustach filozofa polityki. Zdolność mowy jest wszak priorytetowym składnikiem suwerenności człowieka. Dopóki mówię, dopóty jestem niezależny, przysługuje mi miano *dzoön politikon*. Mówienie decyduje o obecności w sferze publicznej. Jak twierdziła Hannah Arendt, „tam gdzie przemoc rządzi w sposób absolutny – tam nie tylko prawa, lecz i wszyscy muszą zamilknąć”. To milczenie niszczy przestrzeń międzyludzką, która ukazuje się wtedy, kiedy można o niej mówić. Jednak paradoksalnie milczenie wiele ma wspólnego z charakterystycznym dla naszych czasów sposobem mówienia, które jest już tylko pustym potokiem dźwięków, tą wypłukaną ze znaczenia Heideggerowską *Gerede*. W masowej komunikacji, która wypiera dialog, gadanina przekazów multimedialnych styka się z inercją milczących mas.

Czy odrzucenie dyskursu pozytywistycznego i deprecjonowanie etycznego sensu języka wpisuje Graya w poczet postmodernistów? On sam temu ostro zaprzecza, uznając postmodernistyczne zanegowanie prawdy za „najgorszy rodzaj arogancji”. To, co z całą pewnością nie odpowiada Grayowi, to postmodernistyczne przeświadczenie o wyższości ludzkich przekonań nad obiektywnym stanem rzeczy, wiara w potęgę świadomości. „Człowiek nie jest miarą wszechrzeczy”, powiedziałby John Gray, trawestując Protagorasa. A postmoderniści to w jego opinii zwykli epigoni sofisty z Abdery. Trudno jednak nie zauważyć, że niektórymi stwierdzeniami filozof o postmodernizm się ociera. Podważając wiarę w ostateczną prawdę, nie czyni tego w imię człowieka, bo i jego wartość przecież postponuje. Zbliży się więc niebezpiecznie blisko do relatywizmu, do ponowoczesnej koncepcji żonglowania światopoglądami, które traktuje jak „efemeryczne formy sztuki”.



Wolności kula u nogi

Nie wyobrażamy sobie, abyśmy mogli być szczęśliwi, nie będąc wprzód wolnymi. Wolność, na mocy której definiujemy pojęcie szczęścia, tożsama jest ze swobodą wyboru. Wybór stał się naszym bożkiem, wyrokuje Gray. Wydaje się oczywiste, że życie zasługujące na miano dobrego nie może być produktem cudzych decyzji; musi wynikać z naszego samodzielnego poszukiwania i suwerennego opowiedzenia się po stronie tych, a nie innych wartości. Kult wyboru wyolbrzymili postmoderniści, czyniąc z niego esencję człowieczeństwa. Gray, sprzeciwiając się hegemonii wolności, przywołuje filozofów greckich, dla których, do czasów Sokratesa, ludźmi czyniło nas właśnie rozumienie ograniczeń, jakim podlegamy, rozpoznanie tych możliwości, które – bez naszego w tym udziału – zostały nam dane. Dobre życie wiązało się z akceptacją przygodności i braku autonomii. Współczesny człowiek, pisze John Gray, wpadł w pułapkę, stając się niewolnikiem wyboru: „nie da się postępować inaczej i można w tym dostrzec oznakę naszego zniewolenia. Wybór stał się fetyszem; charakterystyczna cecha fetyszu polega jednak na tym, że nikt go nie wybierał”.

Twierdzenie, że wybór jest korzeniem etyki, to mit nowożytnego filozofii. Stworzyła ona sztuczną, zdaniem filozofa, przepaść między tym, co jest, a tym, co być powinno, budując na tym podziale teleologiczny system etyczny. Nowe myślenie o moralności, które proponuje Gray, to mieszanka intuicjonizmu i taoizmu. Dobre życie miałoby być czymś, co przychodzi spontanicznie. Nie oznacza to jednak ulegania impulsom, porywom serca. To znowu skaza etyki Zachodu odzywa się w nas, gdy łączymy spontaniczność z subiektywnością, a tę z kolei z brakiem odniesienia do przedustawnej hierarchii wartości. Działanie spontaniczne polega w myśl taoizmu na kierowaniu się beznamiętnym obrazem rzeczywistości. Obrazem obiektywnym, bo pozbawionym względu na własny cel. Życie dobre ma być zgodne z wymogiem danej chwili; podszyte egoizmem pytanie o celowość nie pojawia się wcale.

Ciekawą figurę prezentuje Gray, wywodząc – jakby na przekór agresywnej linii *Słomianych psów...* – cechy *par excellence* ludzkie nie z autonomii i spójności człowieka, lecz z jego przygodności: „Gdyby naszym życiem rządził wybór, nigdy nie moglibyśmy przejawiać spontanicznej hojności. Gdyby nasze jaźnie były tak trwałe, jak sądzimy, to nie moglibyśmy radzić sobie w świecie pełnym nieciągłości. Gdybyśmy rzeczywiście byli zamkniętymi w sobie monadami, nie odczuwalibyśmy ulotnej



sympatii dla innych istot żywych, która jest ostatecznym źródłem etyki”. Etyka Zachodu zagubiła bezinteresowność, uważa Gray. Żyjemy w jarzmie moralności, lecz tak naprawdę moralności w nas nie ma.

John Gray odrzuca też chrześcijaństwo. Za nic ma etykę wywiedzioną z Kamiennych Tablic i Ewangelii. Wiara jest dla niego jedynie próbą ucieczki od tego, co najbardziej człowiekowi ciąży, od wolności i świadomości. Próba to daremna, gdyż faktycznie żadnym z tych przymiotów nie dysponujemy. Gray podrwiwa sobie z potrzeby życia religijnego, która w niczym się nie różni od celebrowania światopoglądu naukowego. Ma odpowiadać na tkwiące w nas pragnienie „cudu, tajemnicy i autorytetu”. Zarówno po nauce, jak po religii spodziewamy się, iż nasycą nas magicznymi i optymistycznymi wizjami, ulecą choroby naszego ciała i psychiki. W rzeczywistości religia i nauka nie oferują bowiem prawdy, lecz komfort, który to, zdaniem Graya, jest nam potrzebny do życia jak powietrze, konieczny, by nie wypaść z ram humanistycznej iluzji.

Jaka jest alternatywa dla wędrowni po wyżynach iluzorycznych krajin? Krwawa walka ze „zbawicielami ludzkości” nie będzie tu na miejscu. Człowiek wcale nie potrzebuje, by wyzwalać go z jego złudzeń. Traktuje religię zbyt niefrasobliwie i „przygląda się swoim zbawicielom dla rozrywki, a nie dla zbawienia”. Alternatywą jest rzeczywistość, powie Gray. Odważne spojrzenie w lustro, w którym ujrzemy prawdę o nas, o „kruchoj, obłąkanej, niezabawionej ludzkości”. Aby człowiek mógł dostrzec w lustrze siebie, takim, jakim naprawdę jest, musi odwrócić wzrok od nieba i stać się istotą we właściwym sensie przyziemną. Postulat Graya przywodzi na myśl słowa Nietzschego, nawołującego ustami Zaratustry do wierności ziemi, do zaprzestania karmienia się niebiańskimi mrzonkami: „Zaklinam was, bracia, pozostańcie wierni ziemi i nie wiercie tym, co wam o nadziemskich mówią nadziejach! Truciele to są, wiedni czy nieświadomi!”. Zdaniem Graya szukanie usystematyzowanego sensu dziejów już to w nauce, już to w religii jest przesądem, podobnie jak wyznawanie wiary w historię całej ludzkości. Takowa nie istnieje – jest tylko życie poszczególnych ludzi. Jednak Gray skontestuje myśl Nietzschego, ponieważ, jak twierdzi, ten nie uwolnił się nigdy od nadziei. Stwarzając postać nadczłowieka, do końca wierzył, że „coś da się zrobić z ludzkim zwierzęciem”. Zaratustra usiłuje ratować człowieka przed wpadnięciem w przepaść. Obwołuje się więc nowym zbawicielem. Po cóż? W świecie nie ma wszak niczego, co domagałoby się zbawienia. Wibrujemy w sztucznej rzeczywistości, w przestrzeni całkowicie konwencjonalnej, wziętej w cudzysłów. Ucieczka od samych siebie



powiodła się. Gray przyrównuje styl życia ponowoczesnego człowieka do symulacji uzyskanej dzięki fantomatycznemu generatorowi, którego wizję przedstawiał Lem. Fantomat to końcowy produkt technologii. Podłączywszy się do niego, przeżyć można wszystko, przekroczyć progi niedostępne nam w prawdziwym świecie. Można uprawiać wspinaczkę wysokogórską, odbyć spacer w przestrzeni kosmicznej. Lub uprzyjemnić sobie bytowanie w bardziej wyrafinowany psychologicznie sposób: kochać z wzajemnością. Zwiastuny fantomatu pojawiły się już dawno, w postaci lunaparków czy kin, składając, jak ujmie to Gray, „hold naszej potrzebie udawania”. Fantomatyka, mieszanka nauki i religijnej magii, pozwala na iluzoryczne przekroczenie naszych ograniczeń i nieodwołalności biegu rzeczy: „w fantomacie nasze obecne, jedyne życie staje się tylko jednym z wielu możliwych istnień, elementem nieskończonego ciągu, w którym możemy rodzić się, umierać i rodzić na nowo bez końca”.

Pociąg do zabawy jest składową innego dominującego w człowieku zamięłowania. Nie chciała dopuścić go do świadomości filozofia racjonalistyczna, wmawiając człowiekowi, że największe spełnienie znajduje w odkrywaniu wiedzy, dla społeczeństwa. Tymczasem, powtarza Gray za Bertrandem Russellem, ludzką psychiką steruje pęd ku destrukcji. Zwierciadło, w które spojrzeć nie chcemy, odbija człowiecze wyobcowanie na ziemi. W pocie czoła tworzymy nową erę geologiczną, Eremozoik, Erę Samotności, która nastanie, gdy wypłenimy wszelkie formy życia wokół nas, kiedy w zaborczy cudzysłów zdołamy uchwycić cały świat. W opustoszałym świecie odrodzą się nowe formy religii pocieszenia. Miast w zwierciadło ludzkość na powrót skieruje wzrok ku niebiosom. To błąd, ponieważ – prowokująco sugeruje Gray – miejscem, w którym powinniśmy szukać siebie prędzej jest ogród zoologiczny niż mistyczna pustelnia, gdzie czasami lubimy wpaść, żeby odetchnąć, „naładować akumulatory” przed dalszą hiperefektywną egzystencją.

Powrót

Nudę nazywał Brodski oknem na nieskończoność czasu. To z niej, pisał, „rodzi się strach przed samotnymi, nużącymi wieczorami, fascynacja, z jaką obserwujemy pyłek kurzu wirujący w promieniach słońca”.

Nie pragniemy nieskończoności. Uciekamy przed chwilą beczynności, nazywając ją natychmiast nudą, uciekamy, bo daje nam złowrogi przedsmak t r w a n i a. Gray stawia tezę, że konflikt między *vita activa*



a *vita contemplativa* został dawno rozstrzygnięty. Postęp to idea zagnieżdżona w czasie, czyli – w działaniu. Władamy czasem, dzieląc dobę na starannie zagospodarowane jednostki wpisane w symetryczne tabele plannerów. Tkwimy w czasie i kontrolujemy go, lecz nie przestajemy żyć przed nim obawy. Dlatego aktywizm to także próba przechytrzenia czasu, zagarnięcia obszaru, którego czas nam nie odbierze. Życie aktywne ma ocalić nas przed własną błahością i ulotnością. „Dominującą postawą wobec życia stał się powierzchowny świecki idealizm”, czytamy. Działając, usiłujemy za wszelką cenę odcisnąć swoje piętno, którego czas nie unicestwi. I szczerze wierzymy, że nam się to udaje.

Wypada nam wreszcie porzucić krainę aktywizmu, sugeruje John Gray. Powrót do *vita contemplativa* nie ma polegać na wymuszonym wyciszeniu, przymykaniu oczu na fakty. Uchwycić się chwili. Kontemplować tragiczną przygodność bytowania i: „po prostu widzieć”. Oto droga dla człowieka – zwierzęcia? niezwierzęcia?

KATARZYNA WIŚNIEWSKA, ur. 1979, absolwentka filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Publikowała w „Azymucie”, „Znaku”, „Tygodniku Powszechnym” oraz we „W drodze”. Mieszka w Warszawie.



Joanna Zach-Rońda
**Między
wykładem
a wyznaniem:
opowieść
o Miłoszu**

Ewa Bieńkowska,
W ogrodzie ziemskim.
Książka o Miłoszu,
Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2004

W ogrodzie ziemskim to opowieść o życiu i twórczości Czesława Miłosza.

Tytuł kieruje naszą uwagę ku *Nieobjętej Ziemi*, ku nieprzebranemu bogactwu wrażeń zmysłowych, poszukiwaniu „formy bardziej pojemnej” i ostatecznego sensu powołania poety. Autorka zapowiada, że będzie to również opowieść o czasie: czasie ziemskiej wędrówki, minionym stuleciu i jego udrękach, trwałości i przemijaniu. Słowem: podróż



do źródeł, naznaczona osobistym, wieloletnim obcowaniem z dziełem Mistrza. Z jego późnej twórczości, z *Nieobjętej...* i *Kronik*, wywodzi się najprostsza i najpojemniejsza „definicja” poezji – jako sprawozdania z pobytu na Ziemi i zadośćuczynienia za samo istnienie. Pod znakiem takiego rozumienia, między wykładem a wyznaniem, powstała książka o Miłoszu, która sama jest sprawozdaniem z lat lektury i pokonywania kolejnych stopni wtajemniczenia. Przedsięwzięcie co najmniej ryzykowne, jak każda próba zmierzenia się z ogromem dzieła Miłosza. Jak więc usprawiedliwić próbę całości, czyli zamach na wszystko? Błoński powiedział: Miłosz jak świat. Jest w tym tytule i uznanie wielkości poety, i usprawiedliwienie badacza. W samej książce zaś jest pokora wybitnego umysłu i poezja krytyki. Ewa Bieńkowska broni się inaczej: warsztatem historyka idei, namiętnością czytania i pisania, osobistym doświadczeniem kogoś, kto dawno przyjął wyzwanie tej poezji przekraczającej granice literatury w poszukiwaniu mądrości. Są w jej książce o Miłoszu fragmenty świadczące o uwielbieniu i głębokiej wdzięczności dla Mistrza, o tym, że lektura jego utworów może stać się rodzajem inicjacji w najważniejsze sprawy minionego stulecia. Są myśli głębokie, trafne i pięknie sformułowane. Ale daje się również odczuć ciągle zmaganie – zarówno z mnogością kontekstów Miłoszowego dzieła, jak i z własnym, trudnym do ogarnięcia, doświadczeniem lekturowym. Wydaje mi się, że osią, wokół której – bluszczowato, meandrycznie – rozwija się opowieść Ewy Bieńkowskiej, jest pytanie o granice ludzkiego poznania, motyw poszukiwania mądrości, Wiedzy pisanej z dużej litery. Gdzieś pod koniec opowieści pojawi się nawet określenie poezji jako spadkobierczyni gnozy – „w podwójnej funkcji: poznawczej i moralnej, oczyszczającej” (s. 228), chociaż – muszę przyznać lojalnie – autorka nie przydaje temu określeniu wagi rozstrzygającej. Raczej ukazuje pewien nurt głębinowy, rodzaj stale nawiedzającej artystę pokusy, aby poezja wróciła życie podupadłym kwestiom teologicznym i stała się językiem religijnego doświadczenia.

Jeżeli taki punkt widzenia jest mi bliski, to z drugiej strony napotkam w lekturze na trudności związane z meandrycznym tokiem opowieści przypominającej rodzaj muzycznej kompozycji, poddanej rozmaitym tonacjom emocjonalnym. Przeszkodą jest też pewna „wsobność” eseistycznego dyskursu o biegunach trudnych, jeśli w ogóle możliwych do uzgodnienia: z jednej strony mamy owoc prywatnej lektury i porywy zachwytu, pragnienie odrzucenia wszelkich narzędzi i bezpośrednio wyznania; z drugiej zaś – olbrzymią erudycję filozoficzną i mnogość



kontekstualnych uwikłań. Poszukując własnej prawdy o Miłoszu, Ewa Bieńkowska świadomie rezygnuje z narzędzi, jakich dostarcza wiedza polonistyczna. Decyzja w tym sensie słuszna, że pozwala ominąć intertekstualny gąszcz akademickich komentarzy, który ma to do siebie, że pochłania każdego „z jego koniem i zbroją”. Ale w miejsce historycznoliterackich rozważań natychmiast wchodzi aparatura historyka idei. Autorka chce mówić „od siebie”, a nawet „samej sobie zdać sprawę”, opowiedzieć „o sobie odkrywającej, rozmawiającej z tą poezją” (s. 7). Ale cała jej umysłowość i wrażliwość nakierowana jest na tropienie zawitych metafizycznych kwestii. Stąd zapewne wrażenie nawrotów i powtórzeń, obfitości i enigmatyczności, przechodzenia od precyzyjnego wywodu do toku swobodnych skojarzeń. Można mówić o urodzie takiego sposobu pisania, ale trudno jest dyskutować z tak napisaną książką. Jak więc oddać jej sprawiedliwość? Czy wystarczy podjąć wątki dla nas osobiście ważne i spróbować się odnaleźć w siatce zarysowanych problemów?

Książka składa się z dwunastu rozdziałów rejestrujących kolejne fazy rozwoju twórczości Miłosza, od *Trzech zim* po *Orfeusza i Eurydykę*. Rozdziały pierwszy (*Miłosz – kronikarz stulecia*) i ostatni (*Wiek Miłosza*), króciutki wstęp i podsumowanie – razem kilka stron druku – stanowią ramę opowieści, w której porządek biograficzny krzyżuje się z porządkiem problemowym. Wcześniej, bo już w rozdziałach omawiających *Trzy zimy* i młodzieńcze eseje, pojawia się splot zagadnień określających główne rysy Miłoszowego dzieła: problem wyznania i problem winy, związek świadomości religijnej poety z jego poszukiwaniami językowymi, obowiązek świadectwa. „Dzieło poety – czytamy – jest w dużej mierze augustyniańskie (w pewnej części paskalowskie), mimo zainteresowania Tomaszem z Akwinu – racjonalnym konstruktorem rzeczywistości uporządkowanej i jednoznacznej”. I dalej: „Miłosza musiało to szczególnie pociągać: połączenie wiary z odkrywaniem siebie” (s. 45). Konsekwencją przyjęcia (w sensie najbardziej ogólnym) chrześcijańskiej koncepcji podmiotu, według której „ja” postrzega i poznaje siebie wyłącznie w relacji do Boga albo przez pryzmat tej relacji, byłby między innymi „antypsychologizm psychologicznych rozmyślań poety” (s. 46). Ta ostatnia uwaga wydaje się szczególnie cenna. Warto pamiętać o tym, że nowoczesne, a zwłaszcza ponowoczesne kategorie rozumienia podmiotu – nie tylko ze względu na niewspółmierność filozoficznego dyskursu i poetyckiego wyrazu, ale również ze względu na znaczenie „archaicznych” źródeł postawy i wrażliwości



Miłosza – nie wystarczają, by opisać horyzont jego poetyckiego „ja”. Ewa Bieńkowska próbuje rozmaitych narzędzi, zasadniczo jednak pozostaje w kręgu dawnych mistrzów: obok Augustyna pojawia się Montaigne i Goethe (jako autor *Zmyslenia i prawdy*).

O inspiracji, jaką stały się dla poety *Wyznania*, zwłaszcza zaś rozważania św. Augustyna o czasie i pamięci, pisał przekonująco Tomasz Burek (*Autobiografia jako rozpamiętywanie losu. Nie tylko o „Rodzinnej Europie”*). Bieńkowska rozważa znaczenie spowiedzi (medytacji, modlitwy) jako wzorca mowy i jako narzędzia pracy nad sobą; dostrzega w twórczości poety znamiennej ewolucję – od egotycznych lęków i pożądań do „poczucia wspólnoty z ludźmi, tak samo śmiertelnymi, zmysłowymi, wydanymi na rany, starzenie się i zgon” (s. 56). W horyzoncie problematyki wyznania miejsce centralne zajmuje kategoria winy. Problem ten będzie stale powracał w książce Ewy Bieńkowskiej – zarówno w szczegółowych uwikłaniach, jak i w związku z nadrzędnym rozumieniem twórczości jako „zadośćuczynienia”. Mam wrażenie, że analogia pomiędzy Miłoszem a św. Augustynem posunięta jest tutaj za daleko. „Wielomówność” Augustyna, oparta na absolutnym zaufaniu do Boga i do języka jako narzędzia komunikacji, jest – jako wzorzec stylistyczny – czymś zasadniczo Miłoszowi obcym. Ale nie o to przede wszystkim chodzi.

Problem winy ściśle wiąże się z opozycją dobra i zła, z uwikłaniem jednostki w odwieczny problem zła, zarówno w planie teodycei, jak i jednostkowego losu. Augustyn przewycięża go, utożsamiając – na sposób platoński – to, co realne, z najwyższym Dobrem, w świetle którego zło jest jedynie czymś negatywnym. Same zaś *Wyznania* są swego rodzaju manifestem przewyciężenia świadomości manichejskiej (i jako takie stanowią wzór przewyciężenia wszelkiej herezji). W twórczości Miłosza pobrzmiewa stale, niczym niosący ból ościień, słynne zdanie Aleksandra Wata, mówiące o tym, że jeśli w dwudziestym wieku trudno było uwierzyć w Boga, to równie trudno było zaprzeczyć realności Zła (Diabła). I ta świadomość zła obecnego w historii nie może istnieć niezależnie od rozumienia własnego losu.

Twórczość autora *Nieobjętej Ziemi* naznaczona jest z jednej strony poczuciem winy, z drugiej – poczuciem skażenia; dla mnie to ważne rozróżnienie. Poczucie skażenia jest pierwotne, leży u podstaw świadomości religijnej poety i nie da się w żaden sposób zrationalizować: to jakby pamięć grzechu pierworodnego, pamięć wspólnych korzeni całej ludzkości, dana jako życiowe zadanie. Warto o tym pamiętać, czytając



wiersze, w których Miłosz wciela się w sytuacje i losy minionych czy tylko wyobrażonych „poszczególnych istnień”. Albo kiedy poeta mówi w wierszu: „Jestem ich dwojgiem, podwójny. Jadłem z drzewa/ Wiadomości. Byłem wygnany mieczem archaniola”. Otóż realność tych jego wcieleń bierze się z mało komu dostępnej świadomości uczestnictwa w sięgającej Genezy historii ludzkości. Rozróżniam więc skazę i winę, bo tylko wina da się negocjować z bliźnimi i z samym sobą. Na skazę istnienia można szukać lekarstwa – śladem Miłosza – raczej u Simone Weil niż u św. Augustyna. To właśnie Weil – najpierw przez niespotykane natężenie tego doznania, a potem przez niezrównaną miłość i posłuszeństwo – przywraca jedność ponad wszelkimi sprzecznościami. Ale jakaż to trudna pociecha! Zawsze pełen podziwu dla niej, poeta bierze od niej tyle, ile potrafi udźwignąć, ile może przyjąć człowiek „wciałowzięty”, bez gwałtu i hipokryzji.

Problem winy interesuje badacza literatury, ponieważ u Miłosza ściśle wiąże się z zagadnieniem twórczości. Ewa Bieńkowska zwraca uwagę na dwie istotne sprawy: obsesję winy jako konsekwencję wysokich wymagań stawianych samemu sobie oraz na ukrytą „winę” poezji, czy w ogóle sztuki, którą jest dystans wobec cierpienia konieczny do spełnienia wysokich wymagań artystycznych. Tej ostatniej nie utożsamia z winą artysty; on jednak – przyjmując świadomie warunki doskonałej sztuki – chcąc nie chcąc – podpisuje cyrograf. Za tym mityczno-baśniowym obrazem kryje się nieznaną bliżej splot życiowych okoliczności, ale także – niemożliwe do zaspokojenia – pragnienie powrotu do archaicznej koncepcji poezji jako pochwały Stwórcy i stworzenia. Wzorem Psalmisty, poeta chciałby złożyć dziękczynienie, szczerze i bez ironii. Dostaje jedynie piękno formy, w najlepszym razie litość. Wdzięczna jestem Ewie Bieńkowskiej za to zdanie, które mówi, że „litość, myśl o drugich też jakoś należy do cech prawdy” (s. 60). Ta myśl, iście norwidowska, wiąże w mojej lekturze rozproszone w kilku rozdziałach refleksje na temat ewolucji religijnych poglądów i postawy poety. Religijność Miłosza to niezwykle ważny wątek tej książki. Nie potrafię go streścić, a w polemikę wdawać się nie chcę, bo nie zawsze potrafię uchwycić granicę pomiędzy wykładem poglądów poety a osobistym wyznaniem autorki.

Dotknęłam zaledwie paru punktów, a w książce Ewy Bieńkowskiej aż roi się od interpretacyjnych pomysłów i skojarzeń. W całym tym bogactwie wyczuwam konsekwentne dążenie autorki do ukazania zwyczajstwa Miłoszowej poezji nad jego gorzką świadomością zła. I to zwyczaj-



stwa poezji jako formy, jako tajemniczej energii formy, która – niezależnie od geniuszu twórcy, albo właśnie w związku z tajemnicą geniuszu – czerpie z jakichś odwiecznych pokładów niezniszczalnej nadziei. W rozdziale o *Traktacie poetyckim* czytamy:

Filozofując, ucząc młodzież, Miłosz musi czynić zastrzeżenia, które podsuwa rozdwojona świadomość. W swojej duszy też musi zrobić miejsce dla wielkich cierpiących, negatorów jedności bytu. Ale gdy mówi od siebie!... Dzieją się tam rzeczy niesłychane: z każdym krokiem w wierszach ujawnia się obecność świata tak potężna i pocieszycielska, że żadna teoria nie jest w stanie się z nią zmierzyć, żadne doświadczenie jej zachwiać. Nie zdziwimy się, że będą odbiorcy mniej czuli na Miłosza – poetę historii, poetę intelektu. Znajdą w nim przywróconą wrażliwość na naturę; wrażliwość, która pociesza (s. 101).

Przytoczony fragment znajduje uzasadnienie w wypowiedziach samego poety, który wielokrotnie (przede wszystkim w *Ziemi Ulro*) podkreślał ten nierównomierny w jego twórczości rozdział światła i ciemności, pesymizmu i nadziei, pomiędzy poezję i prozę. W *Rodzinnej Europie* pisał: „Nikt nie kładzie słów na papierze albo farb na płótnie, wątpiąc; wątpić może tylko w pięć minut później”. Rozumiem tę myśl jako wyznanie, że istnieje coś takiego jak „światło formy”. Stąd bierze się miłość do poezji, rozumianej romantycznie jako odzwierciedlona w języku forma poznania. Ale nie można całkiem zapominać o wierszach takich jak *To*, absolutnie prawdziwych w bólu, choć wciąż dalekich od ekshibicyonistycznej szczerości. Owszem, w poezji Miłosza „nierówno są potraktowane obie strony sprzeczności”. Ale stało się tak – dopowiadam – za cenę ogromnego wysiłku woli i w imię niezbywalnego prawa człowieka cierpiącego do nadziei. Nie umiem powiedzieć, co jest bardziej realne – ból czy wysiłek woli, który owocuje przekraczaniem siebie samego. Rozumiem, że tytuł – *W ogrodzie ziemskim* – wyraża, między innymi, opowiedzenie się po stronie „potężnej i pocieszycielskiej obecności świata”. Ogromnie to ciekawy, choć nienowoty problem. Można się spierać, dokonywać subtelnych rozróżnień. Znamienne, że opowieść Ewy Bieńkowskiej wyraźnie zmierza do ukazania zwycięstwa poezji nad myślą dyskursywną i wszelką filozofią, która zresztą w dwudziestym stuleciu, ilekroć zwracała się ku światu, ulegała głębokiemu, schyłkowemu pesymizmowi. Afirmatywny aspekt poezji Miłosza wymyka się ostatecznie logicznej argumentacji, jakby decydowała o nim tajemnicza moc czystego pragnienia, moc światła, które udziela się „wspaniale myślącym” ponad wszelkim zwątpieniem.



Prawdziwa poezja – chciałoby się powiedzieć – jest po prostu cudem, który świadczy o tym, że – mimo wielowiekowej pracy – nie udało się jeszcze filozofom odczarować naszego świata.

JOANNA ZACH-ROŃDA, dr hab., adiunkt w Katedrze Krytyki Współczesnej Instytutu Polonistyki UJ. Wydała: *Miłosz i poetyka wyznania* (Kraków 2002).



Bartosz Korzeniowski

**Odzyskać to, co
na zawsze
utracone**

Ruth Ellen Gruber,
*Odrodzenie kultury żydowskiej
w Europie,*

tłum. Agnieszka Nowakowska,
Pogranicze, Sejny 2004

Książka Ruth Ellen Gruber *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie* rozbudza w czytelniku duże oczekiwania, nie spełniając ich jednak niestety w dostatecznym stopniu. Oczekiwania te wynikają z nadziei zgłębienia przy okazji tej lektury przyczyn zaistnienia tytułowego fenomenu, który wydaje się jednym z ciekawszych w kulturowym pejzażu przełomu tysiącleci. Odrodzenie kultury żydowskiej, do jakiego dochodzi w Europie, począwszy od lat osiemdziesiątych XX wieku, jest bowiem jednym z tych zjawisk, które przewartościować mogą nasze spojrzenie na współczesną kulturę. Może się tak jednak stać tylko pod warunkiem rozpatrywania go w całym szerokim kontekście kulturowym pozwalającym na ujęcie jego głębokich uwarunkowań. Niestety kontekst ten w omawianej książce jest zredukowany do wspomnienia o kilku uwarunkowaniach tego zjawiska, które nie należą do decydujących. Autorka prawie wyłącznie koncentruje się na opisie pewnych form tytułowego odrodzenia kultury żydowskiej, takich jak: dbałość o przywrócenie wyglądu architektonicznego zabytków żydowskich, rozkwit muzeów kultury żydowskiej, ponowne zainteresowanie żydowskim dziedzictwem kulturowym w Europie Wschodniej, moda na muzykę klezmerską czy



też komercjalizacja turystyki odkrywającej zaginione ślady tej kultury. Zdaje się, iż takie były też zamiary autorki, która postanowiła ograniczyć się do warstwy opisowej. Wspominanym uwarunkowaniom odrodzenia kultury żydowskiej Gruber poświęca zaledwie dwie strony. Wy różnioną pozycję zajmują jedynie uwarunkowania polityczne, czyli przede wszystkim wpływ przemian politycznych w Europie Wschodniej po roku 1989 na możliwość nieskrępowanego zainteresowania sprawami żydowskimi w tej części kontynentu. Wydaje się, iż tym samym intelektualna ciekawość, jaką rozbudza książka, pozostawia czytelnika z szeregiem pytań, na które nie znajduje on w niej odpowiedzi. Nie sposób bowiem po przeczytaniu tego swoistego raportu o skali zjawiska odrodzenia zainteresowania kulturą żydowską nie próbować dociec, dlaczego dochodzi do niego w tym akurat czasie i z taką intensywnością.

Trzeba jednak oddać autorce to, iż z jej opisu wyłania się możliwość wyróżnienia swoistych cech zjawiska, co może ułatwić refleksję nad przyczynami jego wystąpienia. Otóż, jak trafnie zauważa Gruber, „fenomenowi »żydowskiego odrodzenia« ton nadają głównie nie-Żydzi, będący organizatorami i realizatorami, odbiorcami czy nabywcami pewnych form kultury żydowskiej” (s. 24). Autorka z nieukrywanym podziwem opisuje wiele inicjatyw mających na celu odkrywanie śladów żydowskiego dziedzictwa podejmowanych przez nie-Żydów, w tym wielu Polaków, którzy mają poczucie wypełniania przy tym pewnej misji. Zwłaszcza jeżeli chodzi o inicjatywy podejmowane we wschodniej Europie, ich cechą charakterystyczną jest to, iż podejmowane są w środowisku, w którym społeczność żydowska jest zupełnie już nieobecna. Oczywiście jest to zrozumiałe z uwagi na względy historyczne, niemniej ma to wpływ na formę obserwowanego zjawiska odrodzenia kultury żydowskiej. Prowadzi to autorkę do wniosku, iż mamy tutaj do czynienia z rodzeniem się „wirtualnego świata żydowskiego” zamieszkanego przez „wirtualnych Żydów”, którzy odtwarzają żydowską kulturę. „Wirtualność” ta powoduje, iż do odrodzenia form żydowskiej kultury nie potrzeba istniejącej społeczności żydowskiej. Już ta cecha powoduje, iż rodzą się pytania, czy w ramach opisywanego przez Gruber zjawiska dochodzi do odrodzenia się kultury żydowskiej czy też jest to tylko pewna namiastka tej kultury, niemająca wiele wspólnego z obecnością kultury, która w większości wypadków przestała bezpowrotnie istnieć. Czy jest to jeszcze kultura żydowska? Autorka daje wyraz rodzącym się pytaniom, pisząc w paru miejscach o wątpliwościach przedstawicieli społeczności żydowskich dotyczących kwestii, czy obserwowany tytułowy fenomen



przyczynia się do lepszego poznania kultury żydowskiej oraz do rewizji stereotypów rozpowszechnianych wciąż na temat Żydów. Z drugiej strony wspomina także o usiłowaniach tych „wirtualnych Żydów”, którzy podejmują rozliczne rekonstrukcyjne starania, aby zaangażować do swych inicjatyw samych Żydów.

Ta podstawowa cecha opisywanego zjawiska ma w tej mierze fundamentalne znaczenie, iż skłonić nas może do podjęcia refleksji nad możliwością dostrzeżenia w nim własności charakterystycznych dla szerszego procesu, którego odrodzenie zainteresowania śladami kultury żydowskiej jest tylko jednym z elementów. Nie da się bowiem ukryć, iż w ostatnich dwóch dekadach można zaobserwować proces „powrotu do przeszłości”, wzrostu zainteresowania przeszłością, czy też, używając terminu francuskiego historyka Pierre’a Nory, nastanie ery upamiętnienia. Proces ten ma wiele wymiarów, począwszy od wzrostu znaczenia przypisywanego obchodom rocznicowym, rozkwitu badań genealogicznych prowadzonych na prywatny użytek, poprzez podejmowanie bolesnych rozliczeń z trudnymi wydarzeniami z przeszłości, aż po prowadzenie intensywnych i bardzo emocjonalnych debat historycznych prowadzących niejednokrotnie do głębokich rewizji dotychczasowych wersji historii wielu zbiorowości. Myślę, iż opisywany w *Odrodzeniu kultury żydowskiej w Europie* fenomen należy uznać za jeden z ważniejszych przejawów wspomnianego procesu. Z mojego punktu widzenia jest to niezwykle znaczący i interesujący proces kulturowy ostatnich lat.

W jednym zaledwie miejscu Gruber zdaje się wpisywać badany przez siebie problem w ten szerszy kontekst, pisząc, iż „w całej Europie w mniejszym lub większym stopniu dokonuje się bezprecedensowa, przybierająca różne formy, fundamentalna rewizja historii. Przeszłość „ponownie stała się polem walki” (s. 31). Uznaje następnie, iż uwzględnianie problematyki żydowskiej jest jednym z elementów tej krytycznej rewizji świadomości historycznej. Wątku tego jednak nie kontynuuje, co jest niewątpliwą słabością omawianej książki.

Jeśli spojrzeć na odrodzenie się kultury żydowskiej jako na element wspomnianego szerszego procesu, to bardziej zrozumiałe okazują się jego cechy, jak choćby wymieniona powyżej „wirtualność”. Nastanie ery upamiętnienia następuje bowiem w określonym kontekście społeczno-kulturowym. Współczesny zwrot w kierunku historii oferować może jedynie namiastkę roli, jaką tradycja odgrywała niegdyś. Stanowi on rodzaj działań rekonstrukcyjnych, substytucyjnych, podejmowanych w ramach społeczeństw późnonowoczesnych. Jest to o tyle istotne dla roz-



patrywanego przez Gruber zjawiska, o ile wysiłki mające na celu odtworzenie śladów kultury żydowskiej, zwłaszcza w Europie Wschodniej, mogą służyć jako symboliczne określenie działań podejmowanych w ramach „powrotu do przeszłości”. Dzieje się tak poprzez wymiar pustki, którą mają wysiłki te wypełnić. U podłoża współczesnego „obowiązku pamiętania” skrywa się bowiem poczucie straty wynikające z nieodwracalnego zerwania z tradycją, jakie następuje wraz z dynamicznym rozwojem nowoczesności. Za symbol tej straty służyć może pustka wynikła ze zniknięcia dziedzictwa kultury żydowskiej z przestrzeni kulturowej Europy. Pragnienie zasypania tej pustki, przeboleń straty, leży u podstaw usiłowań opisywanych przez Gruber. Zresztą autorka ta zdaje sobie z tego sprawę, podkreślając, iż: „Zagłada, dopełniona przez „zimną wojnę”, przyniosła największą, najbardziej dotkliwą w dziejach pustkę po Żydach – „próżnię”, „wyrwę”, „czarną dziurę”, „niegojącą się otwartą ranę”- której konsekwencje znacznie przekraczają skutki wstrząsu związanego z europejskimi polami śmierci oraz zbrodniczym wytepieniem Żydów (...). Warto podkreślić, iż obserwowane zjawisko włączania wszystkiego, co żydowskie, w główny nurt życia oraz tworzenie żydowskiego świata wirtualnego – stanowi właśnie efekt świadomych lub nieświadomych dążeń do wypełnienia pustki po nich” (s. 245).

Dążenia mające prowadzić do wypełnienia wspomnianej pustki, podobnie jak próby ponownego ożywienia przeszłości, obciążone są jednak niemożliwością spełnienia: nie ma szansy powrotu do tego rodzaju kontaktu z przeszłością, jaka istniała przed nowoczesnym zerwaniem z nią. Dlatego też naznaczone są one jedynie charakterem substytucyjnym: w ramach zjawiska powrotu do przeszłości możemy zapewnić sobie jedynie namiastkę utraconej relacji. Oznacza to, iż „wirtualność” większości działań podejmowanych w jego ramach nie jest przypadkowa. Późnonowoczesny stosunek do przeszłości naznaczony jest fragmentarycznością, powierzchownością oraz podatnością na instrumentalizację. To, co można uzyskać, to nie odtworzenie przeszłych światów, lecz ich daleko idące przekształcenie. Takie, jakie upowaznia często do mówienia o ich „wirtualności”.

Dużą wartością recenzowanej książki jest próba opisu różnorodności i wieloaspektowości dążeń mających na celu wypełnienie pustki po zniszczonym świecie żydowskim. Zmaganie się z pustką po Zagładzie towarzyszy większości opisywanych w książce wysiłków. Jest to widoczne choćby w wątpliwościach co do kształtu licznie powstających muzeów żydowskich i prób uobecnienia w nich pozostałości kultury żydowskiej.



Nawiasem mówiąc, rozdział książki poświęcony muzeom przynosi bardzo interesujące zestawienie ich dziejów i przekształceń, zarówno tych, które powstały ostatnio, jak i tych starszych, których koleje losu odpowiadają zmieniającemu się sposobowi postrzegania społeczności żydowskiej. Zastanawiając się w czasie lektury książki nad sensem usiłowań mających na celu zrekonstruowanie wirtualnych światów żydowskich, czytelnik nieuchronnie doświadcza owej pustki. Myślę, że nieprzypadkowo, doświadczenie takie odpowiada bowiem próbom wskrzeszenia tego, co nieobecne, zawartym w większości opisywanych inicjatyw. Wciąż rodzą się przy tym pytania: czy jest to możliwe? Czy wskrzeszone „przestrzenie żydowskie” mogą wyjść poza wymiar muzealnych i architektonicznych wytworów kultury, czy można za ich pośrednictwem doświadczyć konturów świata, który zniszczono? I w końcu: jaka jest moc pamięci i instrumentów mnemonicznych ją wspierających? Czy może ona wykroczyć poza wymiar konstruowania, czy można za jej pomocą „dotknąć” rzeczywistości, która bezpowrotnie przeminęła? Choć są to pytania rodzące się zazwyczaj także co do innych doznań muzealnych, to wydaje się, iż w wypadku dążeń do zrekonstruowania przejawów kultury żydowskiej w Europie Wschodniej szczególnie się one narzucają. Dlatego też można je traktować jako mające wymiar uniwersalny, dotyczące o wiele szerszego spektrum działań, które łączę tu pod mianem „nastania ery upamiętnienia”. Szkoda, iż Gruber nie zawsze potrafi uniwersalizować tego typu pytania, odnosząc odrodzenie się kultury żydowskiej do szerszego, kulturowego kontekstu, o jakim wspominam powyżej.

Porusza za to często problematykę dotyczącą innego dylematu, który rodzi się w obserwacjach odradzania się kultury żydowskiej. Można je zawrzeć w pytaniu: w jakiej mierze działania te otwierają odbiorców (turystów, zwiedzających, uczestników koncertów) na rzeczywisty wymiar życia społeczności żydowskiej w Europie, a w jakiej sprzyjają one podejściu zamykającemu Żydów w wygodnej często kategorii „umarłych światów”? Inaczej mówiąc: czy moda na wszystko to, co żydowskie, otwiera czy zamyka drogę do lepszego zrozumienia społeczności żydowskiej?

Pytania podczas lektury można by mnożyć, wspomnę tylko, iż Gruber pokazuje również w paru miejscach, jak dwuznaczna czasami jest fascynacja kulturą żydowską, jak cienka jest granica oddzielająca filosemityzm od antysemityzmu. Uwrażliwia tym samym czytelnika na nieufność, jaka często rodzić się może w członkach społeczności żydowskiej



w odpowiedzi na obserwowany przez nich gwałtowny rozkwit zainteresowania ich światem, po tak niedawno przecież dokonanej Zagładzie.

W jednym można jednak z całą pewnością zgodzić się z autorką. Otóż w momencie, w którym, bardzo fragmentarycznie dodajmy, odnosi się do możliwych źródeł rozpatrywanego przez nią fenomenu, pisząc o nich, iż: „To nie tylko chwilowa moda, rozdrapywanie ran, cyniczny brak zasad czy poprawność polityczna” (s. 24). Rzeczywiście trudno uznać opisywany przez nią wzrost zainteresowania kulturą żydowską za zjawisko przejściowe czy pozbawione znaczenia. Pojawia się ono na styku kilku głębokich procesów kulturowych rozwijających się pod koniec XX wieku. Wśród nich wymienić należy choćby fragmentaryzację pamięci zbiorowej, próby kompensowania wzrastającego tempa przemian nowoczesności przez zwrot ku przeszłości, wzrastające znaczenie kategorii krzywdy w społeczeństwach współczesnych oraz kryzys tożsamości zbiorowej. Dodałbym od siebie, iż dlatego właśnie nie jest możliwe zrozumienie genezy i własności tego zjawiska bez zbadania jego uwarunkowań kulturowych. Próby opisu tego zjawiska w odniesieniu tylko do okoliczności politycznych (z jakimi mamy do czynienia najczęściej) nie mogą tym samym dać zadowalających rezultatów.

Wydaje się więc, iż o tyle, o ile odrodzenie kultury żydowskiej w Europie wpisuje się w szerszy wymiar „zwrotu ku przeszłości”, można je postrzegać jako niezwykle symptomatyczne dla stanu dzisiejszej kultury społeczeństw późnonowoczesnych. Jego zaistnienie i skala rozpowszechnienia pokazują, iż trudno nie zauważyć problematycznego stosunku do przeszłości, jaki wytworzył się w ramach, tak przecież zorientowanych na teraźniejszość i na przyszłość, społeczeństw późnonowoczesnych. Czy obserwowany dziś zwrot ku przeszłości, obecny w tak różnorodnych formach, nie zdaje się świadczyć o narastającym kryzysie nowoczesności? Czy wyrażające się w nim odczucie pustki po utraconych światach nie świadczy również o pustce zawartej w naszym, późnonowoczesnym świecie?

BARTOSZ KORZENIOWSKI, adiunkt w Instytucie Zachodnim w Poznaniu. Zajmuje się problematyką pamięci zbiorowej, publikuje m.in. w „Przeglądzie Politycznym”, „Tekstach Drugich”, „Kulturze Współczesnej”, „Przeglądzie Zachodnim”.



Anna Głąb

Filozofia dla dzieci (całkiem małych i całkiem dużych)

Maciej Wojtyszko,
*Bromba i filozofia,*Wydawnictwo Jacek Santorski & Co,
Warszawa 2004

Gdzie jest koniec świata? – usłyszałam kiedyś z ust pięcioletniego Mateusza, rodzinnego eksperta od trudnych pytań. Pytanie to wyskoczyło z jego umysłu niczym para wodna z czajnika z gotującą się wodą. Zacerwieniłam się gwałtownie (pewnie pod wpływem temperatury, z jaką zostało ono wypowiedziane), po czym zaczęłam „pleść” coś o średniowiecznych wizjach kosmosu, w których Ziemię z obu jej „końców” podtrzymywały potwory, kontrastując te średniowieczne wyobrażenia z odkryciami Kopernika i posilkując się uczenie wskazywaniem na globus. Nie wiem, czy Mateusz mi uwierzył, ale ja doszłam do przekonania – po kilku latach studiowania filozofii na uniwersytecie – że największymi filozofami są dzieci, a filozofowie to mędracy, którzy potrafią uwolnić w sobie dziecięcy śmiech. Dziecięce pytania – poprzez swoją trudną prostotę – wytrącają „jajogłowych” z dogmatycznej drzemki i leniwego samozadowolenia, zmuszają do przemyślenia odwiecznych problemów i do zrewidowania schematów myślowych. Twarzą w twarz z dziecięcym pytaniem, wypróbowane ścieżki myślenia domagają się korekty, a przynajmniej przestają być niepowątpiewalne.

Jak pisze Maciej Wojtyszko w swojej najnowszej książce dla dzieci, która otrzymała tytuł książki roku 2004 przyznany przez Polską Sekcję International Board on Books for Young People, pytanie „d l a c z e g o ?”, a w zasadzie pytajnik, od którego zaczynają się podstawowe pytania filozoficzne, powstaje na skutek... kopnięcia. Coś (wszechświat? sens? bezsens?) „kopie” nas, pozbawiając bezpieczeństwa schematycznych odpowiedzi, co z kolei wyzwala pytania, i w ten sposób zaczyna się przygoda z filozofią. Książka Wojtyszki ma – w zamierzeniu autora – pełnić rolę „przewodnika po niepokojach metafizycznych” i rzeczywiście pełni ją na kilku poziomach: dziecko zostaje bowiem „kopnięte” przez Brom-



bę przynajmniej trzy razy. Pierwszy raz, gdy uczy się pewnej techniki myślenia filozoficznego (czyli logiki rozumianej jako sprawność myślenia). Drugi – gdy zostaje wprowadzone w teorię poznania, w której kluczowymi pojęciami są prawda i pewność. Trzeci raz – kiedy mierzy się ze światem niepokojów metafizycznych (choć w okrojonym sensie) i etycznych.

O tym, na czym polega logiczne myślenie, dziecko dowiaduje się w pierwszych rozdziałach książki i od razu zostaje wrzucone na (mniej lub bardziej głęboką) wodę sylogizmu. Wojtyśzko nie zadowala się jedynie abstrakcyjnym określeniem logiki. Logika jako sztuka wyciągania wniosków na podstawie przesłanek natychmiast znajduje w jego książce zastosowanie. W jaki sposób? Bromba z przyjaciółmi zauważa, iż to, że w dzbanku nie ma śmietanki, wynika z wielu przesłanek, na przykład z tego, że ktoś wcześniej ją wypił lub że przeciekła przez dziurawe dno dzbanka, lub że została odprowadzona za pomocą specjalnej rurki do innego naczynia, lub że wyparowała od długiego stania, lub że mogła zostać wylana z dzbanka przez pomyłkę, lub przez pomyłkę nie nalana itd. Dziecko poznaje w ten sposób smak dedukcji (zanim zacznie czytać zimne, choć profesjonalne wywody dedukcyjne Herkulesa Poirot), przy okazji dowiadując się, że logika nic nie mówi o prawdziwości bądź fałszywości przesłanek i wniosków (dowód logiczny może być poprawny, choć wniosek może być nieprawdziwy). Dziecku zostaje uświadomione także i to, że nie wszystko można podporządkować logice i sylogizmom. Największe zastosowanie sylogizmy uzyskują w ramach nauk ścisłych i przyrodniczych, natomiast niekoniecznie stosuje się je np. w poezji, która może być rozmaicie przez różne osoby rozumiana. Na przykład Fumicy Lali może wydawać się, że pisze wiersze. Sylogizm byłby w tym wypadku następujący: „Lala pisze wiersze. Osoby piszące wiersze to poeci. Ergo: Lala jest poetką”. No, cóż... Wszystko zależy od tego, co kryje się pod desygnatem nazwy „poezja”. Potrzebna jest zatem definicja poezji. Dziecko zostaje wprowadzone dalej w sztukę definiowania.

Na poziomie epistemologicznym dziecko przechodzi burzę mózgu, jeśli chodzi o zagadnienie prawdy. Prawda i fałsz istnieją (choć Kot Makawity proponuje przyjaciołom zastanowić się, co by było, gdyby prawda nie istniała), dlatego nawet jeśli ktoś mówi, że nie ma prawdy, mówi prawdę lub kłamie. Jeśli mówi prawdę, to, co mówi, jest prawdą. Gdy kłamie, to, co mówi jest fałszem. Po tym olśniewającym odkryciu Bromba dochodzi do wniosku, że trudno dyskutować o prawdzie i fałszu, jeśli zakłada się, że ich nie ma. Ktoś, kto mówi, że nie ma prawdy,



przypomina Brombie znajomego Fuma, który uważał, że kiedy stłucze termometr, nie będzie miał gorączki. Bromba i jej przyjaciele pytają też o to, czy można w ogóle być pewnym istnienia świata: Co mogłoby być dowodem na jego istnienie? Może wszystko jest iluzją? „Uszczypnij mnie, a powiem ci, czy istniejemy...” – czy to racjonalny sposób poszukiwania pewności? Gdybyśmy nie istnieli, nie moglibyśmy się szczypać! Ale szczypanie też może być złudzeniem... Bromba uważa, że z tego impasu może wyprowadzić nas tylko pewność tego, że wątpimy – skoro zaczynam powątpiewać w siebie, natychmiast pojawia się we mnie pytanie: ale kto wątpi, jeśli nie ja? Jednak upatrywanie pewności w zwątpieniu – zdaniem Kota Makawitego – przypomina nieco próby złapania się za własny ogon. Od tego kręcenia się celem uchwycenia własnego ogona (czyli od filozofii) rozwinęły się jednak nauki, zauważa Bromba.

W sferze etyki dziecko musi zmierzyć się z pojęciem wolności. Czy wolność oznacza nieobliczalność? Czy w wyobraźni Gluś może złapać Makawitego za ogon i kręcić nim młynka w powietrzu? Zapewne Makawity nie padłby zemdlony, ale czy można tak nawet myśleć? O wiele istotniejsze od tego, co się myśli, jest – zdaniem Bromby – to, co czynimy, i to, czego nie czynimy (lub nie uczyniliśmy). Pańcia nie uratowała z szalejącego nurtu Asiaka, ponieważ nie chciała wchodzić do wody w nowym ubraniu. Kajetan (jako jedyny detektyw w towarzystwie) określił jej postawę jako przestępstwo przez zaniechanie, natomiast sama Pańcia tłumaczyła się tym, że dla niej czystość i porządek są najważniejsze, dlatego nie mogła ratować Asiaka, ponieważ ubrudziłaby sobie buty. Ciekawe jest wyjaśnienie Bromby: niebezpieczne jest dążenie do obrony swoich wartości za wszelką cenę, dlatego nie zawsze postępowanie zgodnie ze swoimi zasadami jest co najmniej rozsądne. Czy jednak nie byłoby lepiej powiedzieć, że istnieje hierarchia wartości, która pozwala nam w sposób obiektywny odróżnić wartość życia Asiaka od wartości czystości bucików Pańci? Nulek bez zastanowienia rzuca się na pomoc Asiakowi, tłumacząc swój czyn tym, że osoby stojące na brzegu patrzyły tylko na niego, tak jakby był jedynym człowiekiem, który ma pomóc tonącemu. Takie wyjaśnienie zachowania Nulka jest najlepsze z możliwych, nakłada bowiem na każdego człowieka – już od najmłodszych lat – pewną odpowiedzialność za drugiego, choćby anonimowego człowieka żyjącego gdzieś na końcu świata. Dziecko w ten sposób zostaje wprowadzone w świat konkretnej wrażliwości, w którym *ja* jestem odpowiedzialny za ból świata, w którym wszyscy patrzą na *mnie*, gdy ktoś potrzebuje pomocy.



Jeśli chodzi o poziom metafizyczny książeczki Wojtyszki, to muszę powiedzieć, że trochę rozczarowuje. Z pojęć metafizycznych dziecko poznaje tylko pojęcie czasu. Niejeden więc powie: cóż to za filozofia, która nie jest otwarta na nieskończoność, która nie podejmuje zagadnienia istnienia Absolutu, a trudni się jedynie suchym rozważaniem abstrakcyjnych zagadnień? Bromba omija pytania o nieskończoność nie dlatego jednak, że uważa je za niepotrzebne, lecz raczej dlatego – wyjaśnia Wojtyszko – że sama nie wie, jak mogłaby na nie odpowiedzieć. Jej lęk przed pytaniem o człowieka i Boga bierze się stąd, że ma kolosalne trudności z wyjaśnieniem sobie zakresu tych pojęć. Czy jednak jest to przekonujące wyjaśnienie? Wydaje się, że w filozofii odpowiedzi nie są tak ważne jak pytania, dlatego pominięcie milczeniem w filozofii problemu Absolutu wydaje się błędem. To, że nie jesteśmy w stanie dać odpowiedzi, nie zwalnia nas z powinności stawiania pytań. Usprawiedliwić Brombę możemy jednak tym, że cisza wokół tych problemów nie oznacza u niej braku szacunku, lecz jego nadmiar, ponieważ – zgodnie z tym, co mówił Ludwig Wittgenstein – o czym nie można mówić, o tym należy milczeć. Głębia – jak zauważa skryba Puciek skrzętnie notujący dyskusje Bromby z przyjaciółmi – wymaga po prostu lepszej sieci, którą Bromba nie dysponuje.

Prawdziwe zamieszanie w główkach czytelników wprowadza wizyta Zwierzątka, eksperta od Chaosu, uosobiającego nurt postmodernizmu w filozofii. Zwierzątko jest z temperamentu dekonstrukcjonistą, nieufnym wobec rozstrzygnięć Rozumu. Zajmuje się namiętnie dekonstrukcją pojęć. Po dekonstrukcji pojęcia brudu stwierdza zuchwale, że w odmiennych warunkach brud może okazać się czystością, a czystość brudem, dlatego pojęcie brudu jest względne. Zdekonstruować w ten sposób można wszystko – nie ma nic wyróżnionego, nic nie jest ostateczne. Znaczenia nazw są względne, dlatego nie należy się nad nimi zastanawiać. Trzeba pytać tylko o ich zastosowanie. Zwierzątko uważa, że by zrozumieć język, którym operujemy, nadając na przykład nazwy rzeczom, nie możemy wyjść poza niego. Skandalem jest, że poszukuje się pewności, posługując się słowami. Grając na organkach i stepując w rozsypanej mące (i wykonując przy okazji wiele innych dekonstruktywnych działań), Zwierzątko wygłasza dekonstruktywną tezę dekonstrukcjonizmu: krytycyzm wobec wszystkiego, również wobec samej krytyki! W wyniku wizyty Zwierzątka powstaje taki zamęt, że naturalne wydaje się pytanie, kto to wszystko posprząta (i w norce Glusia, i w filozofii...). Zwierzątko po wygłoszeniu tyrady o ponowoczesności bie-



gnie dekonstruować literę „P”. Miejmy nadzieję, że najmłodszy adept filozofii nie będzie brał z niego przykładu!

Gdyby można było porównać *Brombę i filozofię* do którejś z najsłynniejszych książek na świecie czytanych zarówno przez dzieci, jak i przez dorosłych, wskazałabym na *Alicję w krainie czarów* i *Małego Księcia* (choć dołączyłabym tu również niezapomniane *Muminki*, *Opowieści z Narni* lub mniej znaną, lecz świetną książkę Fynna *Halo, pan Bóg? Tu Anna...*). Cel takiej literatury jest niewątpliwie wychowawczy, choć nie ma nic wspólnego z łatwym moralizatorstwem czy płaskim dydaktyzmem. Główna bohaterka Carrolla, Alicja, przechodząc przez serię niesamowitych przygód w Krainie Czarów i Po Drugiej Stronie Lustra, nieustannie czegoś się uczy, zadaje pytania („Kim jestem?”, „Którędy powinienam pójść?”), dzieli się swoimi wątpliwościami, zdumiewa się czymś, jednym słowem, dojrzewa do pełniejszego i bardziej świadomego życia intelektualnego. W *Małym Księciu* Antoine’a de Saint-Exupéry nacisk kładzie głównie na dojrzewanie do życia dobrego i odpowiedzialnego, wrażliwego na to, że „najważniejsze jest niewidoczne dla oczu” i że „szukać należy sercem”. *Mały Książę* kształtuje więc przede wszystkim dojrzałość moralną i uczuciową. Fynn w książce *Halo, pan Bóg? Tu Anna...* uwrażliwia na przyjaźń z Bogiem, niewidzialnym, choć obecnym w życiu duchowym człowieka. Czym – na tym tle – jest książka Macieja Wojtyzki? Jest zbiorem problemów filozoficznych prezentującym filozofię jako metodę ich dociekania poprzez precyzyjne stawianie pytań (choć *spectrum* jest węższe niż w filozofii rozumianej jako najstarsza z dyscyplin akademickich) i sposób ich dyskusowania. Bromba krok po kroku, niczym Sokrates, za pomocą pytań, budzi w przyjaciółach myślenie. Nie należy z nim jednak pozostać samemu – rozmowa po każdej z takich czytanek jest, zdaniem autora, konieczna, wtedy bowiem dziecko uświadamia sobie wyraźniej problematykę, a także uczy się trudnej sztuki dyskusowania.

Czasami marzę o napisaniu podręcznika dla dzieci. Zastanawiam się wtedy, jak mógłby on wyglądać? Taka forma docierania z filozofią do najmłodszego adepta powinna porządkować myślenie, promować pewną kulturę myślenia, dyskusowania, stawiania pytań, co we współczesnej szkole – pozbawionej elementarnych podstaw nauczania filozofii – należy do umiejętności „wymarłych”. Tutaj nasuwa mi się pytanie, czym zatem powinna być filozofia dla dzieci. W jakiej formie należałoby jej uczyć? Jak pomóc dzieciom myśleć o świecie, aby nie poczuły się przyniecione ciężarem bezsensownych pytań i by umiały radzić sobie w świecie pełnym myślowych pułapek? Jak pomóc im odnaleźć się w świecie



myśli tak, aby nie zepsuć ich ciągnącym się w nieskończoność kwestionowaniem tez lub radykalnym, wręcz dogmatycznym przedstawianiem swoich opinii na jakiś temat? Jak uchronić je, z jednej strony, przed relatywizmem, a z drugiej strony – dogmatyzmem w myśleniu? Co zrobić, aby Zwierzątko „nie zaczarowało” różdżką rutyny zwinnego jak żreback umysłu dziecka?

Kiedy na Targach Książki w Krakowie podeszłam z *Brombą...* po autograf do Macieja Wojtyszki, ten westchnął i powiedział: „Zawsze chciałem, by moje książki czytali dorośli...”. Może rzeczywiście *Bromba i filozofia* (i nie tylko) jest również lekturą dla nas? Dlaczego? Abyśmy pozwolili na roześmianie się w sobie dziecięcych pytań. Abyśmy zgodzili się na swoją błogosławioną nieudolność w szukaniu odpowiedzi... Abyśmy pamiętali, że jesteśmy ciągle na początku drogi... Przecież Lewis Carroll napisał drugą część *Przygód Alicji* na życzenie królowej Anglii, Wiktorii, w której nagle roztańczyły się dziecięce pytania...

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



połeczeństwo nieobojętnych

Anna Szklarska

Jak pokonać opór materii i gdzie zarejestrować lamę?

Siostra Małgorzata Chmielewska to kobieta energiczna, konkretna i bardzo zajęta, co dało się zauważyć już przy pierwszych próbach umówienia się z nią na wizytę w Zochcinie, gdzie znajduje się jeden z domów Wspólnoty Chleb Życia. Kiedy w końcu udało się znaleźć termin, który odpowiadałby nam obu, miałam okazję na własne oczy przekonać się o skali działalności Siostry. Dom Wspólnoty leży na uboczu, gdzie, jak sama Siostra mówi, wrony zawracają (dlatego otrzymałam bardzo dokładne wskazówki i przykazanie, żeby się ich ściśle trzymać), niemniej w obejściu panuje duży ruch, co chwila ktoś przyjeżdża, trzeba rozładować ciężarówkę, przywieźć dzieci z pobliskiej szkoły... Siostra musiała załatwić jeszcze parę spraw, zanim mogła poświęcić czas na rozmowę ze mną, a i tak kilka razy przerywał nam telefon. Paradoksalnie Wspólnota Chleb Życia jest wspólnotą kontemplacyjną, powołaną jednak do życia z ubogimi w szczególny sposób, który nie polega na „wspólnym śpiewaniu Alleluja”. Członkowie Wspólnoty mieszkają razem z ubogimi i żyją ich życiem – „siedzą na tym samym stołku”, według słów siostry Małgorzaty.

Gospodarstwo w Zochcinie jest miejscem, gdzie bezdomni i bezrobotni mogą przystosować się do życia w coraz bardziej skompli-



kowanym społeczeństwie, nauczyć się pracować, zdobywać przydatne umiejętności. To swoista szkoła życia, wspólnego gospodarowania, szkoła poczucia obowiązku i odpowiedzialności. Mieszkańcy są ludźmi, którzy mogą wrócić do społeczeństwa, a nawet na normalny rynek pracy, jeśli tylko pomoże im się zdobyć odpowiednie umiejętności zawodowe i socjalne. Dlatego też Siostra nieustannie uruchamia wyobraźnię, by mogli je nabyć, a także by sprawić, aby gospodarstwo rolne o powierzchni około 3 ha mogło przynosić dochody i dać zatrudnienie mniej więcej dziesięciu osobom. Każda z nich wykorzystuje swoje umiejętności i talenty, za co dostaje pieniądze. Płaca jest oczywiście minimalna: 600 zł netto, ale w świętokrzyskiem jest to duża suma.

Wspólnota powołała Fundację, której celem statutowym jest m.in. walka z bezrobociem. Zdobywa ona pieniądze na rozwój inicjatyw i narzędzia do ich organizacji, prowadzi warsztaty dla mieszkańców gospodarstwa i okolicznych bezrobotnych. Praca tych ludzi nie przynosi jednak na tyle dużych zysków, by móc pokryć koszty produkcji czy pensje, dlatego wszelka działalność musi być w ten czy inny sposób subsydiowana. Tak drobna przedsiębiorczość nie może być konkurencyjna dla dużych firm, choć zamiarem Siostry jest wejście na „normalny” rynek.

Udało się znaleźć nisze, w których nie działają wielkie firmy, gdyż im się to nie opłaca. Jedną z nich okazała się produkcja przetworów owocowych i warzywnych. Gospodarstwo ma sad, uprawiane są także warzywa, jednakże nie ma na nie zbytu, zwłaszcza, że giełda sandomierska jest nimi wprost zawalona. Pomysł na produkcję przetworów pojawił się przypadkiem, kiedy do Siostry przyszło kilka pań, błagając o pracę. Widząc za oknem rosnące jabłka, Siostra zaproponowała im, by robiły przetwory, zwłaszcza iż słyszała, że jeden z domów Wspólnoty w Kanadzie zarobił sporo pieniędzy na marmoladzie jabłkowej. Przepis, który dostali z Kanady, został dostosowany do polskich realiów (niestety w Polsce brązowy cukier jest bardzo drogi) i rozpoczęła się produkcja. Początkowo wszystko przygotowywane było w kuchni należącej do Siostry, która w związku z tym musiała się z niej wyprowadzić. Później przetwory robiono na dwóch zwykłych wiejskich kuchniach opalanych węglem w budynku zaku-



pionym w tamtym czasie przez Fundację. Początkowo Siostra sprzedawała gotowe wyroby niejako przy okazji – na kiermaszach, piknikach. Dziś przetwory cieszą się bardzo dobrą opinią – reklamuje je nawet Maciej Kuroń, który sam się nimi zajada. Nic dziwnego, skoro robione są w tradycyjny sposób – nie ma w nich ani krzty chemii, a owoce i warzywa są „niepryskane”. Plany rozwoju produkcji są imponujące: przewiduje się postawienie budynku, w którym można by pracować w bardziej profesjonalny, co nie znaczy, że mniej „domowy”, sposób. Fundacja chce zarejestrować przetwory jako produkty tradycyjne, choć na przykład ogórki w musztardzie trudno określić tym mianem. Problemem są jednak przepisy, w myśl których przetwórnia powinna spełniać wszelkie restrykcyjne wymogi obowiązujące w wielkich fabrykach. Poza tym nikt tak naprawdę nie potrafi powiedzieć, kto i gdzie ma przyjąć wniosek o zarejestrowanie przetworów. Bez odpowiednich atestów nie ma szans na sprzedaż „Przetworów prababuni” w sklepach, które chętnie zamówiłyby je jako tradycyjną i zdrową żywność. Ja sama z przyjemnością kupowałam buraczki z cukinią albo jabłka z rodzynkami, gdyby tylko były osiągalne w Krakowie.

Przepisy na szczęście nie blokują pracy szwalni i stolarni. Szwalnia wytwarza piękne obrusy i pościel – produkty luksusowe i tradycyjne, które szyte są z lnu i naturalnych materiałów. Komplet „Pościeli prababuni” kosztuje od 100 do 200 zł. Sprzedaż prowadzona jest w Warszawie, a także w Kazimierzu nad Wisłą, gdzie jeden z właścicieli restauracji udostępnił nieodpłatnie fragment ogródka. Z produktami szwalni Siostra chce także dotrzeć do Krakowa i innych miast, to jednakże wymaga doradztwa, a przede wszystkim pieniędzy i pracy, by zorganizować rynek odbiorców. Sprzedając obrusy na kiermaszach, można było zdobyć wiele przydatnych informacji – na przykład taką, że bogaci ludzie poszukują eleganckich, trzymetrowych obrusów, których niestety panie w szwalni nie produkowały, nie przypuszczając, że ludzie mogą mieć aż tak duże stoły. Teraz już będzie można kupić obrusy także w takich rozmiarach. Z kolei stolarnia robi budy dla psów, i to nie byle jakie. Mogą być z gankiem albo bez, z podnoszonym dachem, ocieplane, z tarasem albo dwoma wejściami. Buda może być dostosowana dla psa, kota, a nawet kac-



ki. Wszystko w zależności od zapotrzebowania. Zamówić można także meble. Stolarnia na razie mieści się w dwóch kontenerach – jest po prostu ciasna, poza tym nie ma jeszcze wszystkich maszyn, najbardziej brakuje dużej piły. Pracujący tam mężczyźni muszą ciąć grube deski w innym warsztacie. W trakcie mojej rozmowy z Siostrą zadzwonił telefon i okazało się, że udało się znaleźć wsparcie dużej firmy na zakup jednej czy dwóch maszyn. Zarówno szwalnia, jak i stolarnia przynoszą zyski, choć nie na tyle duże, by pokryć wszystkie poniesione koszty. Dlatego należałoby rozbudować warsztaty – są plany budowy parterowego pawilonu o powierzchni 300m², w którym zmieściłyby się manufaktury, magazyny i sala na szkolenia, czy też na kawiarenkę internetową dla młodzieży ze wsi. Pawilon mógłby zostać zbudowany przez mieszkańców domu, jednakże potrzebny jest majster z uprawnieniami, a odpowiedniej osoby nikt nie może znaleźć. Dopóki trwają rozpaczliwe poszukiwania kierownika budowy, nie można zacząć prac. W Zochcinie brakuje nie tylko majstra. Trwają poszukiwania młodej osoby, menedżera, który ustawiłby produkcję w manufakturach i zrobił sensowny biznesplan. Nie pracowałby oczywiście za darmo – znalazł się sponsor, który opłaci etat na rok; niestety do tej pory nie widać chętnego.

Trudności związane z surowymi przepisami nie ominęły także samego gospodarstwa. Otóż w Zochcinie powoli powstaje przydomowe zoo, w którym znajdują się króliki, owce, świnka wietnamska i... lama. Owo dość egzotyczne zwierzę powinno zostać zarejestrowane, jednak żaden urzędnik nie jest w stanie powiedzieć, gdzie i w jaki sposób należy tego obowiązku dopełnić. Innym problemem są przepisy dotyczące rejestrowania gospodarstwa rolnego jako gospodarstwa agroturystycznego – nawet współautor przepisu nie potrafi rozstrzygnąć, czy Fundacja może dokonać takiej rejestracji. Zoo byłoby dobrą reklamą. Góry Świętokrzyskie to rejon turystyczny, trochę ludzi przybywa tu w czasie wakacji – mogliby za niewielką opłatą zapoznać się z małym zoo, zwiedzić gospodarstwo, przy okazji kupić przetwory. Na razie jednak wszystko rozbija się o przepisy.

W gospodarstwie – przy przetworach i w manufakturach – pracuje w sumie ponad 20 osób. Gdyby tylko było miejsce, znalazłaby się praca dla kilku następnych. Z kursów zawodowych skorzystały 104



osoby. Młodzi ludzie, którzy przyjeżdżają z domów Wspólnoty w Warszawie, uczą się tu na nowo życia, pracują i po pewnym czasie (ze świadectwem pracy i odpowiednimi kwalifikacjami) wracają do stolicy, gdzie mogą już znaleźć stałe zatrudnienie. Dzięki działalności Wspólnoty, odrobinie „ekscentryzmu”, coś się we wsi dzieje, nie ma marazmu, życie biegnie szybciej. Jeśli tylko ludziom bezrobotnym da się szansę, pomoże, to wiele się może zmienić, a niektórzy, jak zauważyła siostra Chmielewska, zaczynają nawet lubić pracę. Ludziom z różnych powodów słabszym społeczeństwo zapewnia pieniądze, często także dach nad głową, równocześnie jednak ich izoluje. Wspólnota Chleb Życia daje im miejsce, gdzie mogą godnie żyć.

Nie tylko w Polsce. Problem bezrobocia, bezdomności, marginalizacji jest kwestią globalną. Polska gałąź Wspólnoty pomaga nie tylko swoim rodakom. Jeden z belgijskich domów przez kilkanaście lat przechodził z rąk do rąk różnych ekip francuskich, nikt jednak nie potrafił go dobrze zagospodarować. Poproszono więc Polaków, by go przejęli, co też uczyniono z dwojaką intencją. Belgia jest krajem, który wymaga ewangelizacji, a dom znajduje się w rejonie ogromnej biedy, demoralizacji, a także największego analfabetyzmu w Europie, więc obecność Wspólnoty jest jak najbardziej potrzebna. Po drugie, dom może być miejscem, w którym młodzież polska, której nie stać na wycieczki zagraniczne, mogłaby się zatrzymać. Dla dzieci i młodzieży możliwość wyjazdu za granicę to otwarcie okna, przełamanie bariery mentalnej. Oczywiście w domu mieszkają także bezdomni Belgowie, choć ich sytuacja jest diametralnie różna od położenia polskich bezdomnych. Po pierwsze stopień trudności w przyjmowaniu takich ludzi w Belgii jest znacznie większy niż u nas – trzeba dopełnić wielu formalności. Ludzie w tamtym kraju są zaś nastawieni bardzo roszczeniowo, zwłaszcza że pobierają dość duże zasiłki – inny jest też tamtejszy świat wartości. Mimo trudności z wzajemnym porozumieniem współpraca została nawiązana. Domem zajmuje się czterech Polaków, którzy przez wiele lat mieszkali w polskich domach Wspólnoty. Nie mając pieniędzy na papierosy, zaczęli po prostu zbierać puszki i oddawać je do skupu. Belgowie mieszkający z nimi również nie mieli pieniędzy, puszek jednak nie zbierali (mimo iż cena skupu jest bardzo korzystna), gdyż do głowy im nie przyszło, że



można zarobić, a nie czekać na wypłatę zasiłku. Wzięli jednak przykład z Polaków, by zdobyć pieniądze. Była to zapewne pierwsza dla nich lekcja ekonomii i pierwsze ich uczciwie zarobione od dłuższego czasu pieniądze.

Tak jak Belgowie nauczyli się czegoś od naszych rodaków, tak i my możemy przejąć pozytywne wzorce z innych krajów. Marzeniem Siostry jest popularyzacja „społecznej ekonomii” – ekonomii nastawionej tylko na zysk, lecz także na walkę z bezrobociem i marginalizacją, na pomoc ludziom, którzy pogubili się w dzisiejszym świecie. Jak uczy przykład płynący z Zachodu, firmy mogą dzielić się nie tylko pieniędzmi, lecz także wiedzą i doświadczeniem. Mogą fundować miejsca pracy i przyjmować na staże.

Ogrom pracy, jaki siostra Chmielewska wkłada w przeróżne inicjatywy, jest imponujący. Rozwijanie i stałe kształtowanie „wyobraźni miłosierdzia”, o której mówił Jan Paweł II, codzienna walka o pieniądze, dotacje, zmagania z oporem ze strony urzędników i samych bezrobotnych to chleb powszedni we Wspólnocie. Nie ma gotowych recept. Każdy jednak ma jakieś talenty czy umiejętności, które może ofiarować, a jeśli zbierze się wszystkie siły razem, może z tego zrodzić się coś naprawdę dobrego: pyszne przetwory, piękne obrusy, ładne meble, odbudowane poczucie godności, wiara we własne możliwości i wartość pracy.

Fundacja Domy Wspólnoty Chleb Życia
02-220 Warszawa, Łopuszańska 17,
tel. (22) 868.75.66; e-mail: wchz@wp.pl,
Zochcin 58, 27-580 Sadowie, tel. (15) 869.23.16.
www.chlebzycia.win.pl



Rekomendacje

♦ Jak opowiedzieć za pomocą filmowej poetyki historię miłości, kiedy wydaje się, że o miłości powiedziano już wszystko? Ostatni film irańskiego wirtuoza reżyserii **Majida Majidiego** *Deszcz* (Baran, 2001), który dopiero w tym roku wszedł na ekrany polskich kin, zachwyca prostą formą i przejmującą treścią. Jest świadectwem tego, że z tematu starego jak świat wydobyć można ciągle coś świeżego. Tym razem bohaterami filmu Majidiego nie są, jak w *Kolorach raju* i *Dzieciach niebios*, dzieci, lecz para nastolatków. Lateef jest Irańczykiem, jego praca na budowie polega na przygotowywaniu posiłków dla robotników i robieniu zakupów. Nagle pojawia się syn jednego z afgańskich, nielegalnie zatrudnionych robotników (masowo uciekających z Afganistanu po 11 września 2001 roku), który uległ wypadkowi na budowie. Rahmat jest jedyną osobą, która może utrzymać swą liczną pozbawioną matki rodzinę. Chłopiec nie radzi sobie jednak w nowej pracy – nieudolnie zarzuca na plecy ciężkie worki z cementem, rozlewa zaprawę murarską. Na prośbę jednego z robotników znającego sytuację chłopca szef zgadza się, by Rahmat przejął pracę Lateefa. I rzeczywiście – chłopiec gotuje o wiele lepiej, parzy świetną herbatę, co zostaje przez wszystkich dostrzeżone. Lateef „oddelegowany” do ciężkich robót jest niezadowolony z obecnego *status quo* i stara się uprzykrzyć Rahmatowi życie. Wszystko do czasu gdy, zaintrygowany cichutkim śpiewem dobiegającym zza zasłony oddzielającej kącik Rahmata, ujrzy czeszącą się w lustrze śliczną dziewczynę. W ten sposób Lateef odkryje tajemnicę Rahmata: za okutaną w chusty i szmaty drobną postacią kryje się afgańska dziewczyna.

Odtąd wszystko się zmienia. Jesteśmy świadkami rodzącego się uczucia. To niewiarygodne, ale jeden moment wystarcza, by świat Lateefa odzyskał światło – co zauważalne jest nawet w samym sposobie przedstawiania świata za pomocą kamery. Zmiana koszuli na odświętną i przyjaźń z gołębiami, które karmiła Deszcz (bo tak brzmi imię tajemniczej Afganki), jest tylko sygnałem wewnętrznej zmiany. Jesteśmy świadkami narodzin nowego człowieka uzbrojonego w trudną do wytłumaczenia moc. Człowieka, którego „ja” znika, odkąd zaczyna kochać. Symbolem tej



zmiany jest moment, gdy Lateef sprzedaje swój dowód osobisty, aby pomóc dziewczynie i jej rodzinie przedostać się do Afganistanu. Wyzbywając się krzykliwego egoizmu, chroni dziewczynę, dyskretnie przy niej obecny, cierpliwie pielęgnuje w sobie kwiatki miłości. Tylko miłość zdolna jest do takiego cichego poświęcenia, które nie szuka odpłaty. Jego miłość nie tylko czuje, ona przede wszystkim czyni. Dlatego Lateef, choć „spalony” w jej ogniu i przez to – wydawać by się mogło – przegrany, odnosi zwycięstwo.

Historia opowiedziana przez Majida Majidiego ma w sobie coś z melodramatu skupionego wokół smutku niespełnionego uczucia, ale równie dobrze może być odbierana jako poetycka wizja losu afgańskiej kobiety, która – z jednej strony – dopiero przebrana za mężczyznę jest traktowana na równi z innymi, a z drugiej – odkryta jako kobieta staje się symbolem nieuchwytnego piękna i tajemnicy, wzbudzającej u mężczyzny pełen nieśmiałego podziwu respekt. Ta historia ma swój dalszy liryczny ciąg. Jednak w filmach Majidiego nic nie dzieje się gwałtownie. To kino uwagi wobec detali, niespiesznego przyglądania się człowiekowi. Historia wyłania się powoli, jakby zza mgły, leniwie – czujemy jej smak tak, jak czują smak świeżo zaparzonej przez Deszcz herbaty robotnicy na budowie. Ten smak zadowoli najbardziej wybrednych koneserów herbacianych specjałów.

Anna Głąb

♦ ***Białe na czarnym Rubena Gallego*** (Znak 2005) to wstrząsająca książka, zdumiewające zapiski. Kim trzeba być, aby przeżyć w tak niehumanicznych warunkach? Urodzony w Moskwie syn Wenezuelczyka i Hiszpanki, fizycznie upośledzony, z kikutami rąk i nóg, oddany do domu dziecka, skąd – jako kaleka – po osiągnięciu pełnoletniości, o ile udałooby mu się przeżyć aż 18 lat, może trafić jedynie do... domu starców. Dom starców w ZSRR to podły budynek, rudera, najczęściej bez ogrzewania i kanalizacji, w której porzuca się na pastwę losu osoby stare lub chore. Na parterze mieszczą się ci, którzy jeszcze mają siły, aby zatroszczyć się o siebie: wstać co rano, ubrać się, zagotować wodę na herbatę własnoręcznie skonstruowaną prowizoryczną grzałką itp. Raz w ciągu dnia dostarcza się im posiłek o wyglądzie, zapachu i smaku pompy. Jeśli ktoś nie ma sił lub nie jest w stanie ze względu na kalectwo jeść bez cudzej pomocy, po prostu głoduje – obsługa mu nie pomoże, a współtowarzyszom nieszczęścia nie wolno tego robić. Co jakiś czas odwiedza ich komisja, która słabszych i chorych kwalifikuje na wyższe piętra, gdzie



już nikt z obsługi się nie pojawia, nawet nie dostarcza się żywności ani wody – tam porzuceni czekają, zazwyczaj parę dni, na śmierć.

Już samo czytanie o takich domach starców i niewiele lepszych domach dziecka powoduje u czytelnika odruch obronny, opancerzanie się i z biegiem lektury obojętnienie. Parokrotnie, czując jak wewnętrznie twardnieję, jak wzrasta we mnie irytacja i złość na autora, odkładałam książkę na półkę. Ale po jakimś czasie znowu do niej wracałam nurtowana pytaniami: Jak cenne jest życie ludzkie? Czym ono jest, skoro ktoś potrafi tak o nie walczyć? I to wówczas, gdy okazuje się ono piekłem, udręką, pasmem upokorzeń? A może godniej byłoby takich warunków nie przeżyć? I nie myślę tu o samobójstwie, ale o naturalnej śmierci będącej manifestacją i protestem ciała i ducha wobec nieludzkiego traktowania. Lecz jeśli komuś udało się taką drogę przejść, to kim był, i kim się stał? Jak zachowałabym się ja sama, będąc na miejscu bohatera opowieści? Kim w ogóle jest człowiek, skoro drugiemu człowiekowi potrafi taki los zgotować? A system polityczny, stworzony przez ludzi i dla ludzi, w którym – w majestacie prawa – rzecz się rozgrywa?

Okrutna książka, okrutne pytania, pytania ważne. Chociażby po to, żeby je sobie samemu postawić, należy wręcz przeczytać *Białe na czarnym*. Z fotografii na okładce patrzy na nas smutna twarz chłopca o oczach starego człowieka, który wytrzymał więcej, niż mógł znieść. Tekst jest pisany z wielkiego dystansu. Bije od niego chłód. Narrator, opowiadając o swoim życiu, jakby stoi obok siebie i bez emocji patrzy na przesuwające się kadry filmu o tym, co się temu drugiemu Rubenowi przytrafiło. Aby móc opowiedzieć tę historię, bohater książki uległ – w sposób wyczuwalny dla czytelnika – depersonalizacji. Zauważmy jednak, że nawet w tym „transie” odnotowuje on niejednokrotnie ciepły ludzki uśmiech i odruchy dobroci – czy to tzw. nianiek z domów dziecka, czy to kolegów, czy studentów pedagogiki mieszkających praktyki w takich miejscach... Myślę, że uratowało go właśnie doznawanie czasem tej dobroci, umiejętność jej przeżywania i pamięć o niej...

Mira Kuś

♦ Dwie ostatnie powieści **Jacka Dukaja** warto znać nie tylko z tego powodu, że pisarz ten zaliczany jest do najwybitniejszych polskich prozaików współczesnych. *Inne pieśni* i *Perfekcyjną niedoskonałość* przeczytać trzeba, żeby wiedzieć, do czego jest zdolna wyobraźnia. Powieści te przywracają bowiem wiarę w to, że w literaturze ciągle jeszcze można stworzyć osobną, wewnętrznie spójną rzeczywistość, na tyle prawdziwą



i przekonującą, że czytelnikowi chce się w niej być, chce się myśleć kategoriami jej świata.

Wyobraźnia autora *Innych pieśni* (Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003) bardzo silnie zakorzeniona jest w kulturze, a pożywkę czerpie z nauki. Nie znaczy to wcale, że ci, co przynajmniej z osiągnięciami współczesnej fizyki bynajmniej za pan brat nie są, Dukajowi nie dadzą rady. Znaczący to może jedynie, że wyczytają mniej albo inaczej. Przyjemność czytania, połączona tutaj wyraźnie z przyjemnością dziwienia się, będzie bowiem taka sama, może nawet większa.

Źródła pomysłu na *Inne pieśni* tkwią przede wszystkim w literaturze i filozofii. Fizyka Arystotelesa i Gombrowiczowska fascynacja Formą – „jej autonomią, jej dowolnością, jej furią stwarzającą, kaprysmi, perwersjami, spiętrzeniami i rozpadami, niepohamowaniami i bezgranicznościami, nieustannym splataniem i rozplatanem się” – to tylko dwie z inspiracji, do których Dukaj się przyznaje.

Jego świat tam się jednak zaczyna, gdzie wyobraźnia pisarzy i filozofów rzadziej się zapuszcza. *Inne pieśni* to opowieść o rzeczywistości, w której formy człowiekowi znane, bo też i przez niego stworzone, spotykają się z czymś, co nieznanne, obce i nie dające się w znaną formę wtłoczyć.

Głównego bohatera powieści, Hieronima Barbelka, poznajemy jako bogatego, lubiącego wygodne życie kupca. W jego przekonywaniu samego siebie o tym, że zdobywanie pieniędzy może stanowić sens życia, pobrzmiewa jednak fałszywa nuta. Barbelek był bowiem kiedyś strategiem, którego armię zmiażdżył Czarnoksiężnik. Choć Forma wroga była tak silna, że bohater wyrwałby sobie serce, żeby go zadowolić, splunął triumfującemu Czarnoksiężnikowi w twarz. Pewnie dlatego władająca Księżycem Panna Wieczorna właśnie Barbelka wybrała na dowódcę swoich armii. Zanim ponownie zmierzy się on z Czarnoksiężnikiem, a potem z adynatosami, w zderzeniu z którymi formy, kształty i ludzka mowa przestają przypominać to, co znane, przyciasną Formę kupca zastąpi Forma zwycięzcy. Wcześniej jednak Barbelek będzie musiał rozpoznać siebie wobec pożądania, bólu i złości z powodu utraty syna, wreszcie w zderzeniu ze Skolidoi, gdzie Skrzywienie graniczy ze światem. Przygotowaniem do spotkania z najgroźniejszą armią, z jaką bohaterowi przyjdzie się zmierzyć, będzie zejście do uwięzionego na Księżycu adynatosa.

Perfekcyjna niedoskonałość (Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004) nie przez przypadek została wydana po *Innych pieśniach*. Choć Dukaj opisał najpierw historię Adama Zamoyskiego, potem dopiero Hieronima Barbelka, dobrze jest czytać je w kolejności zaproponowanej przez wydawcę, w kontekście znanych już spiętrzeń, splotów i rozpasań For-



my. Bohater *Perfekcyjnej niedoskonałości* to – jak mu się wydaje na początku – człowiek, który ocalał po katastrofie statku kosmicznego. Tak naprawdę jednak Adam Zamoyski to jego materialne szczątki znalezione na pokładzie „Wolszczanina” plus wspomnienia i fren (ośrodek życia psychicznego) na tyle oryginalne, że w XXIX wieku zadbano o to, by je podtrzymać i dążyć do zrekonstruowania pamięci bohatera. Symulacja dająca mu złudzenie przebywania w świecie sprzed kilkuset lat przestaje jednak działać i Zamoyski musi odnaleźć się w nowej rzeczywistości. Oznacza to nie tylko konieczność zrozumienia praw fizyki i meta-fizyki (w świecie Dukaja to nauka o zmienianiu praw fizyki). Rozszyfrowywanie naukowych podstaw działania rzeczywistości z XXIX wieku idzie zmartwychstańcowi całkiem nieźle. Zamoyski łatwo odnajduje się też w świecie interesów, wpływów łączących albo dzielących deformantów, ludzi i postludzi. Potrafi je wykorzystywać w walce o lepszy status społeczny. Zderzenie z nową rzeczywistością oznacza dla Zamoyskiego przede wszystkim kłopoty z ustaleniem tożsamości swojej i otaczających go istot. Bo jeśli ciało jest tylko „pustakiem”, który można zmienić, skopiowawszy uprzednio swój fren, jeśli w kontaktach z innymi używa się głównie „manifestacji” i jeśli na dodatek świadomość jest jedynie kolejną kopią poprzedniej, to co wyznacza granice „ja”? Czym są wrażenia zmysłowe, które w jakiejś mierze je kształtują? Wobec kogo i kiedy to „ja” powinno czuć się winne, zadając ból?

Obie powieści Dukaja opowiadają o rzeczywistościach nieznanach, nie ujmowalnych w obecnych kategoriach pojęciowych. Duże znaczenie w ich kreacji odgrywa język, który w zderzeniu z obcą Formą rozsypuje się i przestaje odsyłać do znaczenia – jak w *Innych pieśniach* albo – jak w *Perfekcyjnej niedoskonałości* – wzbogaca się o nową koniugację, w której czasownik musi odpowiadać na pytanie: „co zrobił/o/a?” także w odniesieniu do istoty postłciowej.

Poza niewątpliwą wartością powieści Dukaja pod względem historyzoficznym, poznawczym czy aksjologicznym (wymieniam tu tylko względy niektóre), warto przeczytać *Inne pieśni* i *Perfekcyjną niedoskonałość* dla samej radości podążania za wyobraźnią autora. Plastyczne opisy form powstałych w kontakcie ludzi ze Skrzywieniem, zasady funkcjonowania Plateau, w którym Zamoyski musi walczyć o formę lepiej przystosowaną do warunków otoczenia, wreszcie kreacja istot mających istnieć za kilkadziesiąt lat, nie zwiodą nawet tych, co czytają pasjami *science fiction* i niejedno już próbowali sobie wyobrazić.

Aneta Piech



♦ Obudził nas zaraz po świcie i ruchem ręki zaprosił do wejścia na „taras”. Różowe, wschodzące słońce rozdzielało przestrzeń przed klifem na ciemne, zaorane pola i na łąki, które sięgały samego horyzontu. Kilkadziesiąt metrów pod skalnym występem, na którym staliśmy, płynęła rzeka Răut. Kiedyś było tu więcej wody, kiedyś klify były bardziej niż teraz na swoim miejscu – tworzyły brzeg wielkiego morza jurajskiego. Musiało być coś niesamowitego w krajobrazie tych skał, wyrastających wysoko ponad nizinę, skoro na wiele lat przed Chrystusem plemiona Daków uznały je za miejsce święte, a w XIII wieku prawosławni mnisi wykuli w nich swój kamienny klasztor.

Stary batiuszka, z którym oglądaliśmy wschód słońca, jest być może ostatnim mnichem w **Orheiu Vechi** – najbardziej zdumiewającym miejscu **Mołdawii**. Położony czterdzieści kilometrów na północ od stolicy kraju, Kiszyniowa, ten średniowieczny zespół klasztorny składa się z trzech wielkich pieczar, wykutych przez człowieka wewnątrz klifu. Do środka wiedzie jedyna droga: kamienne schody sprowadzają do wnętrza, w którym urządzono niewielką świątynię. Do dziś służy ona jako cerkiew dla mieszkańców trzech okolicznych wiosek. Oprócz świec jedynym źródłem światła są otwory wykute w skale – przez jeden z nich wychodzi się na występ skalny, zawieszony nad rzeką. W pieczarze obok – miejsca do spania dla mnichów, używane przez nich do XVIII wieku.

Poprzedniego wieczoru przybyły z daleka ksiądz odprawiał tu uroczystą mszę, na którą przyszło kilku mieszkańców pobliskiej wsi. Było już wietrznie i zimno, kiedy wszyscy wyszli na zewnątrz, by trzykrotnie obejść niewielką wieżę na krawędzi klifu. Młody chłopak bił w dzwon... Kiedy zaś msza dobiegła końca i wszyscy wrócili do domów, batiuszka przez całą noc modlił się, czytając przy świecach księgi. Nic, absolutnie nic, nie wskazywało, że i tutaj, tak jak w Polsce, jest początek XXI wieku...

Tak zwana „cywilizacja” wkracza tu powoli, choć pewnie już za kilka lat budowany o kilometr od klasztoru hotel wypełni się bogatymi Mołdawianami i gośćmi z zagranicy. Bo Mołdawia – czteromilionowy kraj położony na żyznych ziemiach między Prutem i Dniestrem – powoli przestaje kojarzyć się wyłącznie z handlem ludzkimi organami, komunizmem, wojną domową i najniższym w Europie wskaźnikiem PKB. Największe ulice Kiszyniowa zaczynają przypominać ulice miast zachodnich, a na drodze ku integracji z bliską kulturowo Rumunią stoi głównie wciąż nierozwiązany konflikt w Naddniestrzu.

Najbardziej charakterystycznym elementem krajobrazu mołdawskiej wsi są przydrożne studnie. Gdziekolwiek by się nie stanęło, zawsze w polu widzenia będzie przynajmniej jedna – czasem przykryta zdobionym,



błękitnych dachem, czasem otoczona betonowym murkiem, ale zawsze stojąca pomiędzy domami, przy skrzyżowaniach, blisko ludzi.

Za kilka lat turyści z Zachodu znajdą w Mołdawii miejsca niezwykle: cygańskie miasto Soroca na północy i autonomiczną republikę tureckojęzycznych Gaugazów na południu; ciągnące się przez 60 kilometrów pod ziemią korytarze piwnic, w których przechowuje się ponad milion butelek słynnego kiedyś na cały Związek Radziecki mołdawskiego wina – i wyniesione ponad teren wieże prawosławnych monasterów nad brzegiem Dniestru. Odkryją na nowo, co oznaczają słowa: „gościnność” i „serdeczność”, gdy każdej nocy ktoś inny będzie ich zapraszał na nocleg do swojego domu.

Starego batuszki, z którym oglądaliśmy wschód słońca, może już wtedy nie być w Orheiul Vechi. Może nawet lepiej, by nie widział tych zmian, bo przyzwyczał się chyba przez lata, że wychodząc na skalny taras o wschodzie słońca, widzi tylko pola, łąki i rzekę.

Marcin Żyła



LIST DO REDAKCJI

Jeszcze jedna odpowiedź p. Annie Głąb

Nie mogę przejść do porządku dziennego nad listem pani Anny Głąb zamieszczonym w majowym numerze „Znaku” (s. 171-172), ponieważ tym razem zawiera on zarzuty typu moralnego wobec mojej osoby (brak dobrej woli). Rzecz dotyczy następującego fragmentu (s. 172; numeruję poszczególne części):

„(1) Moja uwaga [dotycząca emocjonalnego podłoża niektórych wywodów w *Granicach niewiary* – J. W.] ma jednak charakter ogólniejszy. Uważam, że emocje mogą pociągać za sobą sądy wartościujące, które mogą być prawdziwe lub fałszywe. (2) Po lekturze książki *Granice niewiary* śmiem twierdzić, że poglądy filozoficzne Profesora wydają się mocno podbudowane emocjami, które pewnie w jakimś stopniu je kształtują. (3) Czy uwagi odnośnie do książki *Wiara wątpliwych* abpa Józefa Życińskiego są efektem li tylko wyważonej argumentacji, czy zawierają również silną domieszkę emocji? (4) Jakie znaczenie mają dla istnienia Boga i na przykład dla argumentu z moralności takie zjawiska, jak naganne prowadzenie się księży katolickich, o których pisze się wiele w prasie popularnej? (5) Uważam też, że chyba tylko brak dobrej woli może spowodować sztuczne przypisywanie Janowi Pawłowi II relatywizmu moralnego (!!!) lub interpretację słów Papieża sugerującą Jego niezrozumienie ludzi niewierzących czy jakąkolwiek chęć uchybienia im w czymś!”

Ad (1). Uwaga ta jest tyle ogólna, ile banalna. Przyjmijmy, aczkolwiek jest to rzecz wysoce kontrowersyjna, że sądy wartościujące są prawdziwe lub fałszywe. Jest tak niezależnie od tego, czy są powodowane przez emocje, czy inaczej. Sprawa staje się mniej trywialna, gdy zaczyna się argumentować, jakie zdania wartościujące powodowane przez emocje są prawdziwe, a jakie fałszywe. Ale tego pani Głąb nie czyni (poza punktem 5).

Ad (2). Zdanie pod tym numerem dotyczy pani Głąb bezpośrednio, tj. wskazuje na jej śmiałość w ocenie moich poglądów, natomiast tychże dotyczy tylko w sposób pośredni. Nawet jeśli jest prawdą, że moje opinie są mocno podbudowane emocjami i przez nie kształtowane, nie wynika stąd, że są fałszywe czy nietrafne (prawdziwe czy trafne). Na-



wiasem mówiąc, pani Głąb stwierdza (pod koniec), że moje sprostowanie potwierdziło jej przypuszczenie, iż moje poglądy są kształtowane zarówno przez logikę, jak i przez światopogląd. Wszelako nie trzeba było tego przypuszczać, skoro wyraźnie zazaczyłem w *Granicach niewiary*, że prowadzę także dysputę światopoglądową. Notuję jednak, że wpływ emocji i wpływ światopoglądu, to dwie różne sprawy, więc jeśli koniec jej listu miał być konkluzją z domniemań na temat moich stanów emocjonalnych, to związek jest tutaj nader odległy.

Ad (3). Każda moja uwaga o książce *Wiara wątpliwych* jest udokumentowana. Owa dokumentacja jest albo wystarczająca, albo nie. Jeśli pierwsze, to „silna domieszka emocji” jest bez znaczenia, jeśli drugie, to pani Głąb winna wskazać stosowne miejsce. Wtedy będzie można dyskutować dalej.

Ad (4). Nie mają żadnego znaczenia i nie w tym celu były przytaczane. O prowadzeniu się księży jest tam w ogóle tylko wzmianka (nie bardzo rozumiem, co ma do rzeczy, że o tym często pisze popularna prasa, bo chyba istota sprawy polega na tym, czy to, co pisze, jest prawdziwe czy nie), a rozdział VIII mojej książki jest po prostu „polemiczny w stosunku do niektórych postulatów moralnych wysuwanych obecnie przez Kościół katolicki” (s. 206).

Ad (5). To jest punkt zasadniczy. Oto, co zacytowałem w swojej książce (fragment z wypowiedzi Jana Pawła II podczas XVII Światowego Dnia Młodzieży, Toronto, 2 sierpnia 2002 r.), i jak to skomentowałem (*Granicie niewiary*, s. 238-239): „Niewątpliwie nie ma gęstszych ciemności aniżeli te, które pojawiają się w duszach młodych ludzi, kiedy fałszywi prorocy gaszą w nich ducha wiary, nadziei i miłości. Największe oszustwo i główne źródło nieszczęścia to złudzenie, że można znaleźć życie z pominięciem Boga; osiągnąć wolność, wykluczając prawdy moralne i odpowiedzialność osobistą”. „Przypuśćmy, że jakiś X powiada:»Mogę znaleźć życie z pominięciem Boga«, a na to pada odpowiedź, że to złudzenie. X jednak upiera się przy swoim, argumentując to w jakiś sposób, ale jego rozmówca replikuje, że tego rodzaju pogląd jest największym oszustwem. Ale czym? X może głosić swoje przekonanie w dobrej, nawet najlepszej wierze. Złudzenie może być nieświadome, ale oszustwo nie (wprawdzie czasem powiadamy, że oszukują nas zmysły), ponieważ jeśli oszukujemy kogoś, to czynimy to z rozmysłem. Cytowane słowa padły w Toronto w kontekście fundamentalnych spraw ludzkich: wolności, prawd moralnych i osobistej odpowiedzialności. Wychodzi więc na to, że gdy mówię do kogoś, że wolność, moralność i odpowiedzial-



ność są do pomyślenia bez Boga, to dopuszczam się oszustwa, a więc postępku niegodziwego. Nie da się tego inaczej rozumieć, chyba że słowa znaczą nie to, co znaczą”.

Nie widzę powodu, by cokolwiek dodawać czy ujmować. Nawiasem mówiąc, byłbym zainteresowany komentarzami do zacytowanej wypowiedzi Jana Pawła II ze strony znawców jego myśli. Na razie od niektórych dowiedziałem się, że miała na myśli coś innego. Co?

Termin „relatywizm etyczny” w ogóle nie jest użyty w mojej książce, raz tylko mowa jest o relatywizmie moralnym (s. 206), że mianowicie odrzucenie religii do niego nie prowadzi. Mowa jest natomiast (s. 221 i 234) o relatywizmie Kościoła katolickiego w takich czy innych sprawach, zawsze z odpowiednią dokumentacją. Nigdzie nie przypisywałem Janowi Pawłowi II relatywizmu, aczkolwiek napisałem (znowu ze wskazaniem na okoliczności), że w pewnych wypadkach zachowywał się dwuznacznie. Nie napisałem też nigdzie, że Jan Paweł II nie rozumiał ludzi niewierzących (na s. 217 powiadam, że zmarły papież kompletnie nie rozumiał znaczenia sfery seksualnej w życiu człowieka, zwłaszcza sprawy wstrzemięźliwości płciowej; nie jestem w tej ocenie wyjątkiem). Pani Anna Głąb może ze mną nie zgadzać się, ale epatowanie czytelników brakiem dobrej woli z mojej strony, sztucznością przypisywania czy sekwencją trzech wykrzykników jest zastępowaniem argumentów per swazjami i posunięciem *ad personam*.

Przy okazji sprostuję dwie rzeczy. Czytam: „Dziwi mnie to, że Profesor nie dostrzega wagi i znaczenia tego argumentu [Plantingi] dla stanowiska naturalisty, a wytyka mi jedynie »rzekomo zły adres bibliograficzny«”. Otóż, dwa zdania wcześniej autorka wspomina o swoim błędzie w uznaniu zbioru *Naturalism Defeated?* za najnowszą książkę Plantingi. Adres bibliograficzny jest, zgodnie z oświadczeniem pani Głąb, zły rzeczywiście, a nie rzekomo. Nawiasem mówiąc, fraza „wytknąć rzekomo zły adres bibliograficzny” jest wielkiej urody, bo „zły adres bibliograficzny” znaczy „nietrafny adres bibliograficzny”, a ponieważ „rzekomo nietrafny”, to tyle, co „trafny”, więc wychodzi na to, że wytknąłem trafny adres bibliograficzny, czego na pewno nie uczyniłem. Jeśli ktoś spojrzy na mój poprzedni list, od razu przekonana się, że mój komentarz do sprawy Plantingi zawiera znacznie więcej niż jedynie wytykanie rzekomo „złego adresu bibliograficznego”. W szczególności, napisałem, że sprawa naturalizmu jest kontrowersyjna, z czego nie wynika nic na temat mojego stosunku do argumentu Plantingi. Pani Głąb znowu wypowiedziała zdanie *de se* („dziwi mnie”), przyjmując, że prawdziwe, oraz



zdanie o moim stanie mentalnym („nie dostrzega”), znowu niezbyt uzasadnione. Dla porządku dodam, że argumentem Plantingi zajmę się w przygotowywanej właśnie książce *Epistemologia z analitycznego punktu widzenia*. I ostatnia sprawa: „Profesor wmawia mi ponadto, że próbowałam wmówić mu to, iż nie dostrzega trudności, z jakimi powinien uporać się naturalizm”. Proszę zatem spojrzeć na początek punktu 3 w moim poprzednim liście. Zwrot „przypisuje mi”, nie znaczy „wmawia mi”, a całe zdanie, w którym to słowo występuje, tj. „Pani Głąb całkowicie bezzasadnie przypisuje mi nieświadomość trudności naturalizmu”, nie jest wmawianiem czegokolwiek. Tak więc ja nic nie wmawiałem pani Głąb ani też nie stwierdziłem, że ona próbowała coś wmówić mnie.

Jan Woleński

OD REDAKCJI

Obawiając się, że spór dotyczący recenzji p. Anny Głąb z książki prof. Jana Woleńskiego może nadwreżyć cierpliwość naszych Czytelników, poprosiliśmy Autorkę, by powstrzymała się od jeszcze jednej odpowiedzi na zarzuty Profesora. Tym samym zamykamy polemiki wokół recenzji z *Granic niewiary*.



Szkoła Formatorów przy WSF-P „Ignatianum”
zaprasza na sesję

Zakony dzisiaj – ciemnogród czy awangarda?

30 czerwca 2005 o godz. 10.00
Aula Główna WSF-P przy ul. Kopernika 26 w Krakowie

Sesja poświęcona jest życiu zakonnemu w Polsce, perspektywom jego rozwoju i zagrożeniom, tradycji i nowym formom. Została ona podzielona na dwie części. W pierwszej wypowiedzą się specjaliści, tj. osoby z różnych racji zainteresowane postawioną kwestią: bp Andrzej Dziega, prof. Urszula Borkowska OSU, M. Julia S. Bakalarz OP, Adam Boniecki MIC, ks. prof. Alessandro Manenti (Włochy). W drugiej części głos zabiorą świadkowie, ci, którzy żyją radami ewangelicznymi: albertyn, benedyktyn, jezuita, klaryska, karmelita bosa, michalitka i... katolickie małżeństwo.

W trakcie sesji odbędzie się promocja pierwszego tomu książki ks. A. Manentiego *Życie ideałami. Między lękiem a pragnieniem* (Wydawnictwa WAM) oraz ogłoszenie wyników konkursu fotograficznego (szczegóły na stronie <http://www.ignatianum.edu.pl/studium/>).

Więcej informacji:
Mariusz Gajewski SI
e-mail: zakonydzisiaj@jezuici.pl
<http://www.ignatianum.edu.pl/studium/>



Piszcie do nas:
rok1984@znak.com.pl

Zapraszamy na stronę:
www.1984.znak.com.pl

Redakcja rubryki Rok 1984: Michał Godzic, Jakub Lubelski, Katarzyna Marek, Janka Skrzypek, Paweł Szeliga

PRÓBA MIKROFONU

Drodzy Czytelnicy,

W tym miesiącu drukujemy sześć kolejnych odpowiedzi na naszą ankietę, ogłoszoną po tak zwanym „polskim kwietniu”. Zdecydowaliśmy się kontynuować temat „pokolenia JP2” właśnie dlatego, że nie wszyscy lubią to medialne określenie.

Różne są zadania, jakie przed sobą stawiamy. Trudno wymagać od siebie działań, które nie przez wszystkich są akceptowane. Nawet tydzień wspólnoty i czuwania nie przekłada się na wspólne przekonanie o tym, że trzeba podejmować więcej wysiłku. Jest to wyzwanie tym bardziej wymagające, że niektóre trudy nie tylko są niezrozumiane, ale i lekceważone czy wyśmiewane... Właśnie dlatego popieramy mądre i odważne wybory!!!

To nasz ostatni numer w tym roku akademickim. Redakcja Roku 1984 udaje się na wakacje. Zapraszamy naszych Czytelników do lektury rubryki od października!!!

Redakcja Roku 1984

NUMER 12/VI 2005

POKOLENIE JP2 ?
ankieta:

Tomasz Stefanek
Dominik Rogóż OP
Katarzyna Kotlarz
Michał Komorowski
Mateusz Dyngosz
Marcin Leśniak
Mateusz Pasieczny

s. 162

GRZEGORZ LEWICKI
laudate Dominum, czyli JP2 4U

s. 171

ANKIETA

pokolenie JP2 ?

Co pozostanie w nas, młodych, po tym niezwykłym pontyfikacie – „naszym” pontyfikacie, pontyfikacie młodych i dla młodych? Zapytaliśmy o to naszych Czytelników. Pytania ujęte w formie ankiety brzmiały następująco:

1. Czy masz jakiś szczególnie ważny dla siebie fragment tekstu, nauczania Jana Pawła II? Prosimy o krótkie rozważania wokół wybranego fragmentu encykliki, homilii, przemówienia...

2. Jan Paweł II zmienia Polskę, odmieniają się politycy, kibice piłkarscy... Co Ty zmienisz w swoim życiu?

3. W jaki sposób młodzi chrześcijanie mogą budować razem pokolenie JP2? Jak „mądrze administrować” myślą Ojca Świętego?

Mamy nadzieję, że zebrane przez nas wypowiedzi pozwolą chociażby na zarysowanie obrazu, który zyskuje powoli tytuł Pokolenie Jana Pawła II.

Zachęcamy do lektury.

Redakcja rubryki Rok 1984

Tomasz Stefanek

Na początku tego trzeciego tysiąclecia również wy, młodzi, jesteście wezwani, by głosić przesłanie Ewangelii świadectwem waszego życia. Kościół potrzebuje waszej energii, entuzjazmu i młodzięcych ideałów, aby Ewangelia inspirowała życie społeczne i tworzyła cywilizację prawdziwej sprawiedliwości i miłości wolnej od dyskryminacji. Dziś w świecie, w którym często brakuje światła i odwagi szlachetnych ideałów, tym bardziej nie można wstydzić się Ewangelii, lecz trzeba ją rozgłaszać na dachach (por. Mt 10, 27) (Berni, 5 VI 2004).

Dyskusja o pokoleniu JP2, tocząca się na łamach „Roku 1984”, jest wydarzeniem szczególnym. Od początku istnienia tej rubryki trwają bowiem próby opisu generacji dzisiejszych dwudziestolatków w różnych aspektach ich życia. Dotychczas były to poszukiwania ukazujące pokolenie jako wspólnotę myśli, idei i celów, coś więcej niż tylko grupa rówieśników w znaczeniu ściśle biologicznym. Począwszy od „metafory muru” Jakuba Lubelskiego (por. „Znak” nr 4/2004), wielu autorów podawało w wątpliwość fakt istnienia takiej wspólnoty. Wśród pojęć, które mogłyby nas łączyć, pojawiały się jedynie takie jak samotność, strach, indywidualizm. Trudno o gorsze spoiwo dla ludzkiej zbiorowości. W niektórych tekstach bardzo nieśmiało formułowaliśmy zatem nadzieję na powrót do tradycyjnych wartości, zerwanie z postmodernistyczną kulturą i rozbuhanym relatywizmem, widząc szansę w zbliżeniu do Chrystusa i Kościoła. I oto niezwykle wydarzenia z początku kwietnia sprawiły, że nadzieje te zaczęły przybierać realny kształt.

Po przeżyciach związanych z odejściem Ojca Świętego – w mediach, homiliach duszpasterzy czy w prywatnych rozmowach

wach mało popularna dotąd zbitka „pokolenie JP2” robi wielką karierę. Przyjemnie jest słyszeć, że to przede wszystkim my zapełnialiśmy kościoły i place, wysyłailiśmy sms-y, paliliśmy znicze – i że to wreszcie my staniemy w opozycji do haseł pokolenia ’68 i rozpoczniemy w Polsce, a może i w całej Europie, konserwatywną rewolucję. Bez wątplenia w sensie duchowym i moralnym wydarzyło się tu coś niesamowitego, choć miarą bardziej właściwą niż frekwencja w „białych marszach” jest chyba liczba młodych ludzi, którzy przystąpili do sakramentu pokuty i podjęli wysiłek modlitwy, czasem po długoletniej nieobecności w kościele. Musimy jednak zdać sobie sprawę, że to dopiero początek. Pokoleniową wspólnotę właśnie zaczęliśmy tworzyć – i będzie to trudniejsze, niż się wydaje. Odbudowa wartości i odnowa obyczajów wymaga bowiem dużo więcej wysiłku i wytrwałości niż kontestacja rzeczywistości wyrażająca się w buncie przeciwko wszelkim przejawom zastanego porządku.

W szczególnie istotnym, według mnie, fragmencie encykliki *Evangelium vitae* Jan Paweł II pisał:

(...) postulowana tu odnowa kultury wymaga od wszystkich odważnego przyjęcia nowego stylu życia, którego wyrazem jest opieranie konkretnych decyzji – na płaszczyźnie osobistej, rodzinnej, społecznej i międzynarodowej – na właściwej skali wartości: na prymacie „być” nad „mieć” i osoby nad rzeczą. Ten odnowiony styl życia domaga się także zmiany postawy – z obojętności na zainteresowanie drugim człowiekiem oraz z odrzucenia go na akceptację: inni ludzie nie są konkurentami, przed którymi trzeba się bronić, ale braćmi i siostrami, zasługującymi na solidarność i na miłość; wzbogacając nas samą swoją obecnością. Nikt nie powinien czuć się wyłączony z tej mobilizacji na rzecz nowej kul-

tury życia: wszyscy mają do odegrania ważną rolę.

Musimy zrozumieć, jak wielkie wyzwanie duchowe i intelektualne stoi przed nami, jeśli rzeczywiście chcemy być pokoleniem JP2. Ojciec Święty zachęcał nas do budowy „nowej kultury”, a termin ten rozumiał bardzo szeroko: jako „sposób bytowania człowieka na ziemi”. Chodzi więc o całkowitą zmianę sposobu życia i dotychczasowych priorytetów, o zdefiniowanie na nowo tak podstawowych pojęć jak: natura, prawda, wolność, solidarność czy dobro wspólne. To wymaga nie tylko zdecydowanego sprzeciwu wobec postmodernistycznej, permissywnej współczesności, ale także zanegowania niektórych fundamentalnych idei oświeceniowych, bo papież-Polak nawiązywał przecież w swym nauczaniu do Ojców Kościoła, a nawet do etyki klasycznej. Zdając sobie sprawę z cywilizacyjnego charakteru tej misji, powinniśmy jednak pamiętać, że Magisterium Kościoła nie jest doktryną polityczną ani ideologicznym programem, lecz służy ewangelizacji. Jan Paweł II kierował wezwaniem do każdego z nas. Proces odnowy kultury może się rozpocząć tylko od osobistego nawrócenia, otwarcia na miłość Boga i na drugiego człowieka. A to znajdzie dopiero wyraz w codziennych, życiowych wyborach, wpłynie na sposób funkcjonowania najmniejszych wspólnot, w których żyjemy, potem być może da o sobie znać również w przestrzeni publicznej. Tymczasem my często chcielibyśmy zaczynać od końca, wzorem mediów czekamy więc na nagłą moralną przemianę całego społeczeństwa, szukając jej zwinstunów w sferze polityki. A Królestwo Boże „podobne jest do zaczynu, który pewna kobieta wzięta i włożyła w trzy miary mąki, aż wszystko się zakwasło” (Łk 13,20-21).

Nie będzie zatem żadnej rewolucji na wzór tej, którą przeprowadziło przeciwstawiane nam dziś pokolenie '68. Ojciec Święty nie wzywał nas do destrukcji, lecz do budowy – procesu długotrwałego i ewolucyjnego. Cywilizację życia i miłości mamy wznosić na najtrwalszym z fundamentów, jakim jest Chrystus.

Nie jest wykluczone, że przeżyliśmy właśnie swoje pokoleniowe wydarzenie. Przyszłość pokaże, czy ukonstytuuje nas ono jako wspólnotę wartości. Możemy być pewni, że papież Benedykt XVI poprowadzi nas właściwą drogą. Jego pierwsze homilie zachwycają, podtrzymują na duchu, mobilizują. Nie czujemy się już osieroceni. Mimo to nie obędzie się bez pracy, bez wytrwałości – i przede wszystkim bez łaski. Dlatego – jak przekonywał Jan Paweł II – naszym pokarmem powinny być modlitwa i słowo Boże, bo sami w konfrontacji z pokusami współczesnego świata jesteśmy bez szans.

TOMASZ STEFANEK, ur. 1984, studiujące prawo na Uniwersytecie Warszawskim.

Dominik Rogóż OP

1. „Wolność jest sobą, jest wolnością w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniana przez prawdę o dobru. Tylko wtedy ona sama jest dobrem” (*Pamięć i tożsamość*).

Wolność – wbrew temu, co niekiedy można usłyszeć – nie jest czymś, co nabywa się raz na zawsze. Każde pokolenie, jak sądzę, poszukuje wolności niejako na nowo. Właściwie każdy z nas przemierza rozmaite ścieżki wolności, by stopniowo uczyć się przeżywania tego daru w sposób jak najbardziej odpowiedzialny i piękny. Mam wrażenie, że wielu z nas wciąż po-

szukuje wolności nieprawdziwej, wolności, która szuka spełnienia w samej sobie, a nie w czynieniu dobra czy w wielkodusznym otwarciu na innych. Krótki cytat z ostatniej książki Jana Pawła II może więc stać się bezcennym drogowskazem na naszej drodze ku pełni wolności. Papież pokazuje nam bowiem sedno sprawy – istotę ludzkiej wolności, która spełnia się jedynie wówczas, gdy człowiek w sposób całkowicie bezwarunkowy wybiera dobro. Tylko dobro jest wolne, bo poza samym sobą nie znajduje żadnej racji bytu; tylko ono może prawdziwie wyzwalać człowieka do coraz bardziej spontanicznych wyborów tego, co szlachetne i sprawiedliwe. Zło zawsze pozostaje w jakiś sposób uwikłane w niechęć, nienawiść czy żądzę zemsty, a tym samym wikała i zniewala wolność tego, kto je urzeczywistnia. Prawdziwie wolny jest ten, kto wybiera dobro – ten, kto niestrudzenie uczy się „istnieć dla” drugiego.

2. Odejście Ojca Świętego pozwoliło mi jeszcze wyraźniej dostrzec w tym świecie znaki Bożej Obecności. To jego odejście z nową mocą obudziło we mnie świadomość, że w tym, co zwykajne i proste, można odkryć pełnię doskonałości, a pośród codziennej gonitwy i pośpiechu można wstuchać się w ciszę i spokój wieczności. Każdego dnia chciałbym spoglądać na świat z zachwytem i zdumieniem. Chciałbym patrzeć na świat z dziecięcą prostotą i spontanicznie dostrzegać w nim blask Bożego piękna. Niekiedy mam wrażenie, że nazbyt przyzwyczałem się do oczywistości tego, co mnie otacza. Przyzwyczałem się do spotkań, do kolejnych wydarzeń, do ludzi... Trudno mnie cokolwiek zaskoczyć, trudno zafascynować. Zdarza mi się narzekać na sarość i monotonię codzienności. Narzekam, bo zapominam o tym, co rzeczywiście ocala

człowieka od pesymizmu i nudy – zapominam o zdumieniu, które nie pozwala przyzwyczaić się do wyjątkowości każdego istnienia. Codziennosc jest przecież pełna tajemnicy i nieoczywistości – to my, jak się wydaje, nie potrafimy niekiedy obcować z tym, co nieuchwytnie i niewyraźne. Właśnie dlatego, żeby nie popaść w rutynę i przyzwyczajenie, chciałbym nigdy nie stracić tej wrażliwości, która potrafi dostrzec to, co niezwykłe i tajemnicze pośród prostoty każdego dnia. Chciałbym nigdy nie zwątpić w ten wewnętrzny głos, który podpowiada mi, że wszystko, co istnieje, trwa w obliczu Boga.

3. Pokolenie to nie tylko etykieta czy jakieś puste słowo, które – odnosząc się do wszystkich – miałoby właściwie nie oznaczać nikogo. Słowo „pokolenie” nie odnosi się jedynie do jakiejś niewyraźnej, zbiorowej podmiotowości, ale za każdym razem oznacza konkretne osoby, które łączy jakieś wspólne doświadczenie, wspólna myśl czy idea. Dlatego też myślę, że jeśli rzeczywiście budzą się w nas aspiracje, by stać się pokoleniem Jana Pawła II, to najpierw, u samych podstaw, każdy z nas musi budować w pojedynkę. Jestem przeświadczony, że tylko nasze osobiste i w pełni wolne decyzje przywiązania do myśli Ojca Świętego mogą stać się solidnym fundamentem pod całe to przedsięwzięcie, jakim jest „stawanie się pokoleniem Jana Pawła II”. Nie ma, jak sądzę, innej drogi ku wspólności myśli naszego pokolenia, jak tylko ta, która wiedzie przez trud i samotność moich i twoich wyborów. Powiedziałbym paradoksalnie, że jeśli razem chcemy cokolwiek budować, to każdy musi budować sam – na miarę swoich zdolności i talentów. Tak jak nie istnieje zbiorowa odpowiedzialność, tak też nie istnieje pokolenie, które nie wznosi się na

fundamencie twórczej odpowiedzialności poszczególnych osób. Warto jednakże pamiętać, że ostatecznie nie jesteśmy przecież prostą sumą jednostek, które oddziela jakaś nieuchwytna przestrzeń próżni. Pomiędzy nami zawiązują się relacje, pomiędzy nami może zawiązać się dialog świadectwa, którym każdy będzie mógł się pokrzepić.

DOMINIK ROGÓŻ OP, ur. 1984, dominikanin, obecnie studiuje filozofię w warszawskim kolegium OO. Dominikanów.

Katarzyna Kotlarz

„Bo tu jest twoje życie i długie trwanie twego pobytu na ziemi” (Pwt 30, 20). (...) Zgodnie z wizją biblijną dożycie wieku dojrzałego jest znakiem błogosławieństwa i przychylności Najwyższego. Długowieczność jawi się zatem jako specjalny dar Boży.

Chciałbym zachęcić do refleksji nad tym tematem (...) w celu pogłębienia świadomości roli, jaką mają odgrywać w społeczeństwie i w Kościele osoby w podeszłym wieku, a tym samym, by usposabiać ducha do serdecznego przyjęcia, jakie zawsze należy im okazywać. W dzisiejszym społeczeństwie – między innymi dzięki zastęgom nauki i medycyny – mamy do czynienia z wydłużaniem się życia ludzkiego i w konsekwencji ze wzrostem liczby osób starszych. Stwarza to konieczność zwrócenia szczególnej uwagi na świat tzw. trzeciego wieku (...). Troska o osoby starsze, zwłaszcza wtedy, gdy przeżywają chwile trudne, winna leżeć na sercu wiernym szczególnie we wspólnotach kościelnych społeczeństw zachodnich, gdzie problem ten jest nadzwyczaj aktualny.

Życie człowieka jest cennym darem, który należy kochać i którego trzeba bronić w każdej fazie. Przykazanie: „Nie zabijaj!”, domaga się poszanowania go i promowania zawsze, od

początku po naturalny kres. To przykazanie obowiązuje także w obliczu choroby i wówczas, kiedy spadek sił ogranicza zdolność człowieka do autonomii. (...)

W tej perspektywie osoba w podeszłym wieku potrzebuje zrozumienia i pomocy. Pragnę w tym miejscu wyrazić uznanie wszystkim, którzy dokładają starań, by odpowiedzieć na te potrzeby, i zachęcam również innych ludzi dobrej woli, aby (...) zechcieli wnieść także swój osobisty wkład. Pozwoli to wielu osobom starszym uniknąć poczucia, że są ciężarem dla wspólnoty, a niekiedy nawet dla własnych rodzin, w sytuacji samotności, która wystawia ich na pokusę zamknięcia się i zniechęcenia.

(...) wspomaganie przez słowo Boże, zostawiamy się nad tym, jak ważne jest, by każda wspólnota z życzliwym zrozumieniem towarzyszyła tym, którzy się starzeją. Trzeba ponadto przyzwyczaić się do myślenia o tajemnicy śmierci z ufnością, aby ostateczne spotkanie z Bogiem odbyło się w klimacie wewnętrznego pokoju, przy świadomości, że przyjmuje nas Ten, „który nas utkał w łonie matki” (por. Ps 139, 13)...

(fragment Orędzia Jana Pawła II
na Wielki Post 2005)

Przytoczony tu fragment orędzia Jana Pawła II porusza temat szczególnie mi bliski. Od urodzenia mieszkam z babcią i widzę, jak jej życie ulega stopniowej zmianie. Wraz z wiekiem krzyż, który niesie, staje się coraz cięższy. Ciężar ten przygniata ją, wykańczając nie tylko fizycznie, ale i psychicznie...

Moja babcia dużo w życiu przeszła i wycierpiała. Mimo to zawsze była przy mnie, wspierała mnie, doradzała. Sprawiała, iż czułam się – i nadal się czuję – kochana. Po śmierci mojej mamy przejęła jej rolę. Dzięki niej jestem tym, kim jestem – i jestem jej wdzięczna za to, że pomaga mi przejść przez życie. Teraz ja jej pomagam, przebywam z nią. Okazuję jej, że jest dla

mnie kimś bardzo ważnym, żeby wiedziała, że doceniam to wszystko, co od niej otrzymałam.

Teraz, kiedy staję się coraz starsza, kiedy nie może już wykonywać wszystkich czynności, jakie zwykle wykonywała, wiem, że zaczyna czuć się niepotrzebna, bezużyteczna. Nie jest tak tylko w jej przypadku. Babcia często spotyka się z koleżankami, paniami w jej wieku. Słyszę ich rozmowy i coraz bardziej trafia do mnie (o czym nigdy wcześniej bym nie pomyślała), że to, jak wygląda życie ludzi starszych, w dużej mierze zależy od nas – młodych.

Wraz z wiekiem ludzie stają się mniej wyrozumiali, surowi, czasem wręcz nieznośni... Wtedy ich opuszczamy, oddajemy do domu starców czy innych placówek opiekuńczych. Traktujemy rodzzonego ojca, matkę jak... jakieś przedmioty. Zapominamy o tym, co dla nas zrobili.

A przecież człowiek, choć starszy, nadal pozostaje człowiekiem. Nadal potrzebuje miłości, współczucia, uśmiechu. Chce czuć się kochany, potrzebny i przede wszystkim akceptowany ze swoją coraz bardziej postępującą nieudolnością. Gdy rodzice się starzeją, naszym świętym obowiązkiem jest być przy nich, wspierać ich w trudnych chwilach. Niestety, często jest inaczej. Wystarczy wyjść na ulicę, żeby zobaczyć, iż w miarę starzenia się ludzie zostają sami – samotni, odrzuceni, przygnębieni...

Wtedy powinniśmy być z najbliższymi, dążyć do tego, żeby ostatnie chwile ich ziemskiego życia były piękne. Powinniśmy wnieść w ich życie radość, okazywać im życzliwość. Okazywać ją nie tylko członkom rodziny, ale również obcym, z których, jak można czasem zauważyć, wyśmiewają się młodzi.

Gdyby nie nasi dziadkowie i rodzice, nie byłoby nas – młodych. Powinniśmy

brać to pod uwagę i być wdzięczni Bogu za nich i za poświęcenie, za wkład, jaki włożyli w nasze wychowanie, za troskę i opiekę, jaką darzą i darzyli nas ci starsi już dziś ludzie.

Powinniśmy też myśleć o własnej przyszłości – my też kiedyś się zestarzejemy, staniemy się mniej sprawni i też będziemy chcieli, żeby zajęły się nami nasze dzieci. Ale jeżeli my nie będziemy szanować, kochać starszych, to – kiedy osiągniemy ich wiek – nie będziemy mieli moralnego prawa oczekiwać czegokolwiek, choćby odrobiny współczucia ze strony młodego pokolenia.

Michał Komorowski, **Mateusz Dyngosz**

Ta historia wydarzyła się podczas mszy na gdańskiej Zaspie¹. Była druga połowa lat osiemdziesiątych: milicja, ZOMO, pełno transparentów pisanych solidarycą... I powszechna atmosfera oczekiwania i napięcia. (Rankiem tego samego dnia na Westerplatte odbyło się spotkanie Papieża z młodzieżą – padło tam retoryczne pytanie: „Być czy Mieć?”). Na słowa Jana Pawła II reagowano bardzo spontanicznie. W odpowiedzi na każdą (nawet najmniejszą) aluzję do ówczesnej sytuacji, w odpowiedzi na każde skojarzenie skandowano jedno słowo: SOLIDARNOŚĆ, SOLIDARNOŚĆ...

Obok nas stało dwóch mężczyzn – wyglądali na robotników, może nawet stoczniovców, mieli charakterystyczne, zacięte

spojrzenia. Razem z innymi krzyczeli z całym siłą, zagłuszając słowa płynące od ołtarza. W pewnym momencie ktoś ośmielił się zwrócić im uwagę, że to jest jednak msza święta. Ich reakcja była natychmiastowa. „Ubek”, „szpicel” – to najłagodniejsze z epitetów, jakie wówczas padły. Do rzucania obelg dotoczyła się też starsza kobieta stojąca w pobliżu.

Taka była nasza percepcja słów Ojca Świętego. Mogą to potwierdzać ankiety przeprowadzane przez media po pielgrzymkach Jana Pawła II do Polski. Respondenci nieodmiennie wskazywali tam na „osobiste doznania” i „uczucia”, tak jakby nie słyszeli słów Papieża, tego, co do nas mówił.

Pytanie, które stawia sobie dziś znaczna część rodaków, brzmi: Co nam pozostanie po tych dniach? Pomniki, dowody pamięci, kolejne święto narodowe? Krakowscy kibice spotkali się na mszy, zawarli pokój, a tydzień później wystarczył drobny incydent, żeby to bezprecedensowe porozumienie legło w gruzach. Czy więc powstało coś trwałego? Czy coś się zmieniło? Czy naród po raz kolejny się „policzył”?

A może zapytamy inaczej: jeszcze tłum czy już wspólnota?

Bez wątpliwości istnieje coś takiego jak „pokolenie JP2”. To wszystko musi w jakiś sposób kształtować nasze postawy, naszą mentalność, hierarchię wartości. Słyszeliśmy o solidarności polegającej na wspólnej odpowiedzialności za dobro wspólne. Słuchaliśmy apelu o używanie wolności w sposób etyczny. Z jakim efektem? Czy możemy myśleć o tych pamiętnych dniach jako o „rewolucji wartości”? Czy ta refleksja zaowocuje jakąś zmianą?

Powszechność i wielopłaszczyznowość wydarzeń ostatnich dni (akcje internetowe, sms-owe, bezprecedensowa reakcja

¹ Działo się to w roku 1987, w czasie wizyty Ojca Świętego w Gdańsku. Opis ten dotyczy wydarzeń, w których osobiście uczestniczyłem – Michał Komorowski.

mediów) mogą skutkować wytworzeniem trwałego poczucia wspólnoty pokoleniowej opartej na pamięci wspólnie przeżytych wydarzeń. Może to się stać mitem założycielskim III Rzeczypospolitej – mitem, którego tak nam brakuje. Czy przetrze się to jednak w jakieś działania zbiorowe?

Durkheimowski stan „anomii” wyzwala potrzebę poszukiwania drogowskazów, godnych celów. Trudno się nie zgodzić, że żyjemy w świecie rozchwianych wartości, a relatywizm moralny jest powszechny. Może więc niespodziewanie zyskamy więcej... Przecież za każdą anonimową akcją, mającą uświetnić pamięć Jana Pawła II, stały konkretne osoby. Czy widząc efekty swoich działań, nie zdecydują się one zrobić czegoś więcej?

Mamy nadzieję, że tak.

MATEUSZ DYNGOSZ, MICHAŁ KOMOROWSKI, studenci II roku studiów zaocznych socjologii w WSE im. Józefa Tischnera.

Marcin Leśniak

„Trwa człowiek, który odszedł, w tych, co po nim przychodzą”, pisał Karol Wojtyła w poemacie *Wigilia Wielkanocna 1966*. W ciągu kilku dni po jego śmierci trudno było oprzeć się wrażeniu, że jego duch dosłownie trwa w tych, którzy pozostali. Wydaje się, że w tych dniach jedność, miłosierdzie i pokój, o które apelował i walczył przez całe życie, można było odczuć niemal namacalnie. Gdy po wielusettysięcznym Białym Marszu, podczas mszy świętej na krakowskich Błoniach, zapłonął milion światełek, niektórzy mówili, że to ostatnia papieska msza w Krakowie, że był wtedy obecny wśród nas.

Jednak czy duch Jana Pawła II nadal będzie w nas żywy gdy spod okna krakowskiej Kurii znikną ostatnie znicze?

„Co z tego zostanie?” – to pytanie chyba najczęściej ostatnio zadawane. Czy nie będzie tak – jak żali się jeden z użytkowników forum gazeta.pl – że z wizerunku Papieża pozostaną w Polakach jedynie sympatyczne, acz mało istotne kremówki? Zadaniem wszystkich, którym zależy na przekazaniu dzieła Jana Pawła II następnym pokoleniom, jest uczynienie z owych kremówek jedynie pięknej dekoracji dla głębokiego przesłania życia i nauczania Ojca Świętego.

Papież, o którego śmierci dziennikarze dowiedzieli się za pośrednictwem sms-a, rozumiał, czym jest „duch czasów”. On odmienił wizerunek następcy świętego Piotra do tego stopnia, że cieszył się głębokim szacunkiem także niewierzących. Wielu komentatorów mówiło o nim jako o ważnym „punkcie odniesienia” i autorytecie dla człowieka przełomu tysiącleci. Stało się tak zapewne dlatego, że był człowiekiem dialogu, że w jego życiu nie było miejsca na odrzucenie kogokolwiek. Ale była w jego postawie siła, którą uznałbym za jeszcze potężniejszą: każde słowo uwarogodnił swoim życiem. Któż bowiem może bardziej przekonująco mówić o przebaczeniu aniżeli człowiek, który podał rękę swojemu niedoszłemu zabójcy?

Jan Paweł II swoim życiem dał przykład, jak żyć. To proste stwierdzenie nie jest w jego przypadku pustym frazesem.

– Jako robotnik pracujący w Solvayu pokazał, że życie – żeby było spełnione – musi składać się z różnych, także trudnych i niedających się ze sobą pogodzić etapów.

– Jako student, aktor i wykładowca (a później papież władający biegle wieloma językami) dowiódł, że można su-

miennie wypełniać swoje obowiązki i realizować pasję, zdobywać wiedzę i pogłębiać mądrość.

– Jako biskup i kardynał, który jeździł na nartach i pływał kajakiem, udowodnił, że żadne zajmowane stanowisko nie może sprawić, byśmy przestali być sobą.

– Jako papież-pielgrzym pokazał, na czym polega ewangelizacja...

Był wiarygodny i absolutnie szczerzy. To za to tego starego i schorowanego człowieka kochały miliony młodych i zdrowych ludzi. Bo pokazywał, że można żyć słowami Ewangelii, świadczyć miłosierdzie, przebaczać – i to przebaczać realnie. Kiedy mówił: „Nie lękajcie się!”, sam był odważny. Nie bał się łamać konwenansów; nie bał się pielgrzymować tam, gdzie wcale nie spodziewał się ciepłego przyjęcia; nie bał się głosić Ewangelii; nie bał się dialogu z przedstawicielami innych religii; nie bał się cierpienia i śmierci...

Jako filozof swoją postawą i dążeniem do prawdy pokazywał, że wiara i rozum mogą ze sobą współistnieć. Jednocześnie – już jako młody ksiądz, a później biskup i kardynał – udowodnił, że bycie chrześcijaninem nie oznacza zamknięcia się na świat. Uprawianie sportu nie skończyło się przecież wraz z przyjęciem sakry biskupiej. Umiłowanie do literatury i teatru nie wygasło wraz z wstąpieniem na drogę kapłaństwa. Wszystko, co konstituowało jego osobę, trwało w nim: od początku do końca. Piękno krajobrazu, wartość sztuki, dziedzictwo historii, pamięć i szacunek dla kultury przodków – były jego drogowskazami i źródłami inspiracji. Gdy mówił o zaufaniu Bogu, poświadczał o swoim zawierzeniu – aż do końca. Jego ostatnie słowo: „amen”, stało się jakby podpisem pod dobrze przeżyтым życiem, a oklaski, które rozległy się po jego śmierci na placu Świętego Piotra, były niejako odpowie-

dzią na Pawłowe: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem...”.

Całe swoje życie zbudował na przekonaniu, że jest ono czynieniem właściwego użytku z wolności. Papież wiedział, że wolność oznacza odpowiedzialność. Jego nauka była trudna i w wielu aspektach wydawała się nie podążać za „duchem czasu”, ale była konsekwentna, opierała się na mocnym fundamencie Ewangelii. Jego prawda była wymagająca.

Adresując swoje słowa do młodych, Jan Paweł II nakierowywał cały swój pontyfikat daleko w przyszłość. Doskonale zdawał sobie sprawę, że mówiąc do nas, zostawia nam zadanie do wykonania. Doświadczenia początku kwietnia 2005 roku będą dla nas pokoleniowym punktem odniesienia, a pamięć o nim będzie dowodem na drzemiący w nas potencjał. Ograniczenie się do wspomnień, zatrzymanie się na przeszłości, zapatrzenie w zdjęcia z tych dni spłyciłoby jednak sens tych wydarzeń. To od nas przecież zależy, czy będziemy umieli wnieść nauczanie Jana Pawła II na rynek pracy i do życia rodzinnego oraz czy zdołamy się na refleksję nad jego życiem i myślą w sytuacjach codziennych wyborów. Od nas zależy, czy zechcemy od siebie wymagać, czy też nasza pamięć o Janie Pawle II zamknie się jedynie w czci wyrażanej symbolicznymi gestami.

Gdy zastanawiam się, jak w codziennym, coraz szybszym życiu, przy zawrotnej liczbie interakcji i ogromnym szumie informacyjnym korzystać z nauki Jana Pawła II, na myśl przychodzą mi słowa, które stały się niejako mottem jego pontyfikatu: „Nie lękajcie się!”.

Odnoszę wrażenie, że zbyt często zapominamy o źródle postawy życiowej Papieża. On zawierzył całkowicie Bogu, zaufał Jego miłości, w Nim pokładał nadzie-

ję. To właśnie ta wiara, nadzieja i miłość pozwoliły i nakazały mu podać rękę Agcy, przekroczyć próg synagogi, pielgrzymować i wreszcie walczyć aż do końca z cierpieniem, nie poddawać się, nie lękać się.

Jan Paweł II poszukiwał nas. Poszukiwał drogi dotarcia z Ewangelią do każdego człowieka. Teraz my zdecydujemy, czy z wzoru jego życia chcemy uczynić kompas dla naszego istnienia. Każdy z osobna zdecyduje, czy chce żyć, przebacząc, otwierając się na innych, zdobywając wiedzę, ufając Bogu, częstokroć idąc pod prąd, będąc wiernym przyrzeczeniom i wiążąc wolność z odpowiedzialnością. Karol Wojtyła pokazał, że to jest wykonalne.

MARCIN LEŚNIAK, ur. 1981, student V roku dziennikarstwa na UJ i II roku studiów międzynarodowych w WSE im. ks. J. Tischnera.

Mateusz Pasieczny

Wielu ludzi w moim wieku jest przyzwyczajonych do nijakiego świata i nie zastanawia się nad nim. Jednocześnie w zdecydowanej większości tęsknimy za prawdziwym życiem. Pokazywał nam je nieporuszony jak skała Papież. Wydawał się wieczny i niezniszczalny. Symbol i strażnik. A gdy był już starszy i chory, nie chcieliśmy tego zauważyć. Był opoką i idolem równocześnie. Był jedynym Autorytetem. Nie zastanawialiśmy się, dlaczego tak jest. A on po prostu robił swoje. Opowiadał całym sobą, swoim życiem. To świadectwo jest dla mnie najistotniejsze. Co najciekawsze, wszystkie te określenia pojawiają się w mojej głowie dopiero teraz, po jego śmierci, gdy zrozumiałem, jak bardzo był dla mnie ważny.

Uczestniczenie we wszystkim, co działo się w Krakowie w tygodniu po 2 kwietnia,

było – szczególnie dla młodzieży – czymś mistycznym ze względu na pojawienie się uczuć i emocji zupełnie nam nieznanych. Zrozumieliśmy, że to Papież nas otworzył, gdy zrodziła się za sprawą jego śmierci autentyczna więź, że możliwy jest szacunek dla innych w imię wielkiej Wartości. Wydawało się, że tłumy na ulicach chcą sobie powiedzieć same dobre słowa, że chcą pomóc sobie poczuć Jedność. Gesty w stylu pojednania Wisły i Cracovii są istotne, bo pokazują, że można nie walczyć, iść razem i poczuć siłę płynącą z wzajemnego szacunku. I chociaż porozumienie nie trwało długo, jestem pewien, że ci ludzie będą tęsknić do poniedziałkowej mszy na stadionie Cracovii czy piątkowego marszu pojednania.

Pytanie o to, w jaki sposób młodzi chrześcijanie mogą budować razem pokolenie JP2, jest niełatwe. Pierwsza trudność wiąże się z ustaleniem, kim są młodzi chrześcijanie, bo przecież statystycznie prawie każdy młody Polak jest chrześcijaninem. Po drugie, nie wyobrażam sobie szerszej akcji nawiązującej do uczuć i emocji towarzyszących tamtym dniom czy próbującej je powtórzyć. Niełatwo okazywać na zewnątrz to, co działo się w sercach, nie każdy będzie chciał się tym dzielić z nowo powstałym „pokoleniem”. Po trzecie wreszcie – istniejące organizacje chrześcijańskiej młodzieży, takie jak oazy czy duszpasterstwa, mogą nie spełniać oczekiwań miłośników clubbingu lub kibiców – a to oni właśnie powinni być, że się tak wyrażę, „targetem” nowej ewangelizacji. W tych dniach także oni przeżyli religijne i mistyczne wręcz uniesienia. Mistyczne podwójnie, bo to dla nich często pierwsze tego typu doznania związane z religią. Pewnie nawet nie podejrzywali możliwości ich istnienia. Dla takich „złych owiec” śpiewanie z gitarą i wzajemna adoracja to

za mało. Nie chciałbym oczywiście dyskredytować oaz, jednak z własnego doświadczenia wiem, że często tak właśnie wygląda ich działalność.

A może nie na tym ma polegać budowanie pokolenia? Może zbuduje się ono samo? Wydaje się, że właśnie o to chodziło Ojcu Świętemu. O zmiany w każdym z nas osobno i indywidualnie. Nawet najmniejsza chwila refleksji jest małym kroczkiem w dobrym kierunku. Przecież dobroci, miłości, pokoju nie da się odgórnie narzucić. Myślę też, że nie w nazwach i wielkich słowach powinna mieć miejsce prawdziwa przemiana. Nigdy nie będę chodził na stadion Jana Pawła II, tylko wciąż na Cracovię, i to też rzadko, bo jej nie kibicuję. Nic nie powinno być narzucane, nawet w imię Papieża. Szybkie, rewolucyjne przemiany mogą zachodzić wewnątrz człowieka, jednostki. Jednak całe społeczeństwo zmienia się powoli, w procesie ewolucji, krok po kroku.

Gdyby w ten sposób spojrzeć na budowanie pokolenia JP 2, to my, młodzi chrześcijanie, mamy przed sobą prostą drogę. Wystarczy obserwować naszego Przewodnika. Wystarczy po prostu czynić to, co do nas należy. Niby nic, a aż tyle. Wyobraźmy sobie uczących naprawdę nauczycieli, rzetelnych „fachowców”, dobrych policjantów... Niestety tak w Polsce nie jest. Większość ludzi gra społeczne role związane z zawodem, zamiast wykonywać sam zażo. Tego samego oczekiwano od Papieża – że będzie piękną ozdobą Kościoła, a on na przekór robił swoje. Co zrobił, wszyscy wiemy. Więc na koniec jeszcze raz powtórzę w ramach manifestu – róbmy swoje dobrze, to wystarczy.

MATEUSZ PASIECZNY, ur. 1984, student II roku MISH (socjologia i historia). Należy do Młodego Centrum.

GRZEGORZ LEWICKI

laudate Dominum, czyli JP2 4U

Socjologowie mają nie lada problem z wyjaśnieniem fenomenu pontyfikatu Jana Pawła II przy pomocy narzędzi naukowej analizy. Z socjologicznego punktu widzenia ciężko jest wytłumaczyć, dlaczego w czasie pielgrzymek w miastach odwiedzanych przez Papieża zawsze na pewien czas spadały statystyki przestępstw. Ciężko też wyjaśnić, dlaczego Papież, człowiek starszy, swoimi konserwatywnymi hasłami potrafił charyzmatycznie porwać tłumy – i to tłumy składające się głównie z ludzi młodych. To fascynujące – twierdzą socjologowie – że na wieść o zbliżającym się końcu ziemskiej posługi Papieża tłumy nagle wyszły na ulice. I to bez jakiegokolwiek hysterii – w cichej zadumie i refleksji.

Kimże jest człowiek?

Ci, którzy podczas dni żałoby po śmierci Papieża wieczorami przechadzali się po Krakowie na pewno będą zgodni co do jednego – klimat wokół Rynku jakoś dziwnie zgęstniał, zastygł. Niektórzy twierdzili wręcz, że pomiędzy zgromadzonymi na placach i ulicach unosił się pewien niewypowiedziany duch mistycyzmu i kojącego uczucia jedności. Niezależnie od tego, jakich słów byśmy użyli do opisu tych wyda-

rzeń, pozostają suche fakty: fala nawróceń przetoczyła się przez Polskę, a ludzie jakby instynktownie czując, że coś się nagle kończy, postanawiali regulować swoje poplątane relacje z bliskimi. Dziennikarze nawet nie próbowali ukrywać, że tamie się im głos, a zgromadzeni na ulicach i przed telewizorami płakali jak dzieci – bez względu na wyznanie, bądź jego brak. Do kościołów przychodziły osoby dotychczas uważające się za ateistów, do konfesjonałów ustawiały się długie kolejki... Cierpienie, skazane dotąd na medialny ostracyzm i wyrzucenie z masowej świadomości, nagle znalazło się w centrum uwagi, a ostatnia papieska encyklika, „encyklika bez słów” – jak to pięknie ujął Paweł Śpiewak, przez wielu od razu została ochrzczona mianem jednego z najważniejszych wydarzeń pontyfikatu¹. „To, co się dzieje, to jest jakieś święto. Tyle dobra rodzi się właśnie teraz, kiedy Papież umiera” – komentował jeden z księży w telewizji, uważnie rejestrującej reakcje społeczeństwa. Inny dodawał: „Kimże jest człowiek, że Bóg musi przemawiać do nas dopiero w ten sposób, abyśmy ulegli poruszeniu?”. Wielu ludziom najwyraźniej zrobiło się głupio, że kochają i szanują Papieża, a nie znają jego słów, co poskutkowało wzrostem sprzedaży dzieł papieskich w księgarniach. „Taką refleksję żeśmy snuli – czy my w ogóle znamy i to, co mówił, i to, co pisał?” – pytał, całkiem słusznie nie Roman Giertych, ale lewicowy premier Marek Belka. I deklarował: „Coś w nas zostanie, o ile poważniej będziemy traktować to, co mówił, i to, co pisał”. No właśnie – czy coś w nas zostanie?

Błędne koło polskiej historii

Próbując odpowiedzieć na to pytanie, niektórzy oczekujący zmian w świadomości Polaków przywołują w dyskusji przepowiednie Słowackiego, piszącego o stowiańskim Papieżu, który „rozda miłość, jak dziś mocarze rozdają broń”. Inni wołają raczej przywoływać Norwida, gorzko konstatującego, że „narodem jesteśmy wielkim, ale społeczeństwem żadnym”. Kto ma rację? Prawdą jest, że przynajmniej od kilkuset lat naszej historii my, Polacy, mamy tendencję do ulegania nagłym zrywom, ale brakuje nam konsekwencji w długotrwałym działaniu. Powinniśmy wreszcie sobie uświadomić, że ten słomiany zapał to nie jest wcale nasz polski, zgeneralizowany, kłopotliwy auto-sterotyp, ale nasza najprawdziwsza, narodowa przywara, na którą już trzysta lat przed Norwidem wskazał Stefan Batory: „Polacy mimo męstwa – naród płochy, wytrwałości nie ma, zabawę woli niż pracę. Fantazji dużo, ale gdy się na słowa wyczerpią, do czynu ochoty i siły brak”. Te słowa to dokładna, antycypująca diagnoza przyczyn naszych największych narodowych tragedii – z wyborami włącznie. Teraz mamy rok 2005, minęły ponad cztery wieki od czasu rozpoznania przez Batorego naszej wady... Może by tak w końcu coś zrobić, żeby spróbować ją zwalczyć? To pytanie warto postawić sobie szczególnie w kontekście wspomnianego poruszenia narodowego, które najwyraźniej powoli przycicha i zdaje się, że kolejny już raz w historii możemy wyczerpać się „na słowa”. Aby tak się nie stało, warto sięgnąć właśnie do słów – Jan Paweł II zostawił wiele wskazówek nie tylko dla teologów, ale też dla Polaków chcących budować zjednoczoną Europę.

¹ Paweł Śpiewak, *Ostatni prorok*, „Wprost” 14/2005.

JP2 4U

O tym, czy powstało pokolenie JP2 dowiemy się dopiero za kilkanaście lat, kiedy młodzi ludzie, znający dotąd tylko jedno Papieża, na dobre wejdą w dorosłość i zaczną mieć wpływ na życie publiczne. Poniżej kilka subiektywnych wskazówek, które wydają się być niezmiernie ważne dla młodych chcących stanąć w szeregu JP2.

1. Sięganie do korzeni – „Musimy się nauczyć przede wszystkim sięgania do korzeni (...) Z tego punktu widzenia my w Polsce możemy mieć osiągnięcia. Stanie się tak jednakże pod warunkiem, że nie zatrzymamy się na powierzchni”² i nie ulegniemy neo-oświeceniowym teoriom, które fenomenologia słusznie nazywa „nawinym obiektywizmem” i krytykuje za ustalenie na piedestale materializmu. „Kulturze odrzucenia”³, która w zamian za odrzucenie Absolutu oferuje płytką ideologię dogmatyzującą puste hasła, należy przeciwstawić kulturę opartą na powrocie do tożsamościowych korzeni Europy. Konieczność takiego postępowania wynika z prostego następstwa rzeczy: gdy tradycyjna kultura jest zwalczana, to „odrzucając ją przez jakiś czas, możemy się napaść nowym poczuciem przynależności, jakie nam daje wspólna walka z przeszłością”⁴. Potem jednak przychodzi duchowa pustka, która jeśli nie zostaje wypełniona przez państwową ideologię, zapętnia się dekadencją bądź zabobonem.

² Jan Paweł II *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.

³ Roger Scruton, *Zachód i cała reszta*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2003.

⁴ Roger Scruton, *op. cit.*

2. Powrót do tradycji jagiellońskich. „Polskość to w gruncie rzeczy wielość i pluralizm, a nie ciasnota i zamknięcie. Wydaje się jednak, że ten »jagielloński« wymiar polskości (...) przestał być, niestety, w naszych oczach czymś oczywistym”⁵. Papież doskonale zdawał sobie sprawę, że tylko w przypadku, kiedy kraje europejskie zachowają trzon tożsamościowy, będą w stanie odeprzeć problemy związane z wielokulturowością. Jednym z elementów tego trzonu jest patriotyzm (zakładający równość narodów), który raz na zawsze powinien zastąpić nacjonalizm (zakładający prymat własnego narodu nad innymi). Ta wskazówka jest szczególnie istotna, ponieważ część środowisk katolickich wciąż neguje tradycję jagiellońską, trwając przy tradycji piastowskiej, czystej, monokulturowej, gdzie wielokulturowość jest kontestowana jako rzekomo niedająca się pogodzić z patriotyzmem

3. Ekumenizm, który najlepiej oddają papieskie słowa „[Duchu Święty] w imię Boga każdej religii, obdarz ziemię pokojem i miłością”. Dialog z odłamami chrześcijaństwa oraz innymi religiami musi być wciąż kontynuowany, ponieważ religie spotykają się coraz częściej, a niewiedza antagonizuje i może budzić agresję. Jako że wszystkie religie aspirują do posiadania prawdy absolutnej, a ich głównym celem jest dobro i pokój, priorytetem jest dalszy wysiłek w celu zapewnienia bezkonfliktowości egzystencji.

4. Aktualizacja pojęcia miłości – w nauce Papieża miłość zostaje ujęta bardziej całościowo. Pojęcie miłości między dwójgim zostaje oczyszczone z widma grzechu, które towarzyszyło temu pojęciu

⁵ Jan Paweł II, *op. cit.*, s. 92.

od czasów średniowiecza. „Miłość erotyczna to najgłębszy między ludźmi sposób wzajemnego obdarowywania się sobą – wspólnota oddawania się i przyjmowania. Dlaczego to takie ważne? »Generacja JP2« to ludzie, którzy są obecnie lub wkrótce będą małżonkami i rodzicami. Świadectwo ich życia ma olbrzymie znaczenie”⁶.

5. Nowa ewangelizacja. Pontyfikat Jana Pawła II jasno pokazał, że globalizacja może służyć ewangelizacji. Zgodnie z orędziem „nie lękajcie się!” chrześcijanie nie powinni żywić fałszywych uprzedzeń do nowych narzędzi ewangelizacji, jakie do ręki daje im globalizacja. Przeciwnie, przewyciężając pokusę relatywizmu kulturowego, należy chrześcijaństwo wpleść w popkulturę (co uczynili z powodzeniem protestanci w USA, a z czym katolicy w Europie mają spore problemy). Nie może być to jednak narzucanie wzorców, ale udostępnienie ich. Ta metoda zdaje się zdawać egzamin. Japonia czy kraje afrykańskie już teraz obchodzą na przykład Boże Narodzenie – bez chrześcijańskiej metafizyki, ale z zainteresowaniem kulturą zachodnią spowodowanym instynktownym wycuciem pozytywnego przesłania, jakie to święto ze sobą niesie. Także kultura indyjska jest otwarta na wpływy chrześcijaństwa, a hinduizm jest najbardziej plastyczną religią świata. Właściwie najbardziej odporna na wpływy jest kultura chińska, ale wbrew obiegowym opiniom jednostkom w tym kraju też da się zaszczerpić indywidualizm (vide: rosnąca liczba chrześcijan).

⁶ Zbigniew Nosowski, *Misja dla dzieci Pa-pieża*, „Newsweek Polska” 41/2003.

Spirytualistyczny materializm?

Powszechnie twierdzi się, że na Zachodzie występuje kryzys metafizyczny. Tymczasem z prac World Value Survey, organizacji badającej socjokulturowe i polityczne zmiany na świecie, wynika, że „chociaż w najbardziej zindustrializowanych społeczeństwach organizacje religijne podupadły, to jesteśmy świadkami nie zanikania duchowości, ale raczej jej reorientowania się”⁷. Może więc to, co niesie znamiona kryzysu tożsamości, ostatecznie okaże się preludem do jakiejś nowej jakości? Może ten pozorny kryzys wiary zaowocuje po prostu odejściem od przestarzałych form przeżywania religii i znalezieniem nowych metod ekspresji chrześcijaństwa? Znalezienie i rozpropagowanie tych metod to właśnie rola nowych, wyzbytych z lęku wobec współczesności chrześcijan – pokolenia JP2.

Warto na koniec przypomnieć, że wybitni historiozofowie uzależniają losy cywilizacji od ich podejścia do religii⁸, a wybitni socjologowie twierdzą, że po zapoczątkowanym oświeceniem okresie materialistycznym w XXI wieku nastąpi nawrót do epoki spirytualizmu⁹. Naukowcy coraz częściej dochodzą do wniosku, że „im bardziej społeczeństwo jest rozwinięte pod względem technologicznym, tym silniej odczuwa potrzebę *sacrum*”¹⁰. Skoro więc społeczeństwa Zachodu są bezradne wobec tej potrzeby *sacrum* (coraz bardziej nurtującej młode pokolenia), to być może kultura eu-

⁷ Ronald Inglehart, *Globalization and Post-modern Values*, „The Washington Quarterly”, Winter 2000.

⁸ Por. Arnold Toynbee, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000.

⁹ Por. Pitirim A. Sorokin, *Social and cultural dynamics*.

¹⁰ Franco Faranotti, *Paradoks Wojtyły*, „Forum” 16/2005.

ropejska ma szanse na naturalne odkrycie nowych form duchowej wrażliwości? W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera krytyka „zabłąkanego racjonalizmu” i cała fenomenologia, która w imieniu filozofii rozpaczliwie szuka Ducha, zagubionego gdzieś w pochodzie odczarowywania świata. Szczególnego znaczenia nabiera wreszcie misja pokolenia JP2, które ma szansę zaświadczyć o obecności tego Ducha. Być może papieskie hasło: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze tej ziemi”, należy rozumieć znacznie szerzej niż jako zapowiedź upadku komunizmu.

GRZEGORZ LEWICKI, student stosunków międzynarodowych w WSE im. ks. Józefa Tischnera.

Informacja o Nagrodzie Miesięcznika i Wydawnictwa Znak im. ks. Józefa Tischnera ufundowanej przez Ergo Hestię

10 kwietnia 2005 obradowało jury Nagrody w składzie: ks. Adam Boniecki (przewodniczący), Jarosław Gowin, Leszek Kołakowski, Krzysztof Michalski, Łukasz Tischner (sekretarz), Henryk Woźniakowski oraz ks. abp Józef Życiński.

I. W kategorii pisarstwa religijnego lub filozoficznego, stanowiącego kontynuację „myślenia według wartości” nagrodzono

ks. Wacława Hryniewicza OMI,

który od lat uczy mądroj teologicznej nadziei, za dwie książki:

Dlaczego głoszę nadzieję? Verbinum 2004

oraz *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Znak 2004

II. W kategorii publicystyki lub eseistyki na tematy społeczne, która uczy Polaków przyjmować „nieszczęsny dar wolności”, nagrodzono

Mirosławę Grabowską,

która bez gniewu i uprzedzenia bada źródła głębokich podziałów w polskim społeczeństwie i podpowiada, jak budować autentyczną wspólnotę, za książkę

Podział postkomunistyczny, Scholar 2004

III. W kategorii inicjatyw duszpasterskich i społecznych, współtworzących „polski kształt dialogu” Kościoła i świata, nagrodzono

ks. Manfreda Deselaersa,

który czynem, myślą i modlitwą pracuje nad pojednaniem niemiecko-polskim i chrześcijańsko-żydowskim w Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu.

Zespół

Wojciech Bonowicz, Halina Bottnowska, Tomasz Fialkowski, Tadeusz Gadacz, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Waclaw Hryniewicz OMI, ks. Jan Kracik, ks. Grzegorz Ryś, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, Władysław Stróżewski, ks. Tomasz Węclawski, Jacek Woźniakowski

Redakcja

Michał Bardel (p.o. redaktora naczelnego), Olgierd Chmielewski (opracowanie graficzne), Jarosław Gowin, 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 kolejnych 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 2005 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).

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: (+12) 61 99 563.

DO PRENUMERATY zachęcamy Czytelników mieszkających poza Polską. Roczną prenumeratę zagraniczną można rozpocząć od wybranego numeru. Koszty prenumeraty wraz z opłatą za wysyłkę lotniczą: Europa – 62 euro lub 72 \$, Ameryka Pn. i Afryka – 87 \$, Ameryka Pd. i Łac., Azja – 107 \$, Australia i Oceania – 132 \$. Wpłaty w złotych (według aktualnego kursu NBP) proszę kierować pod adresem jw.

KAŻDY PRENUMERATOR jest członkiem Klubu Przyjaciół Znak i otrzymuje zaproszenia na wszystkie spotkania i dyskusje organizowane przez miesięcznik „Znak”.

KAŻDY PRENUMERATOR otrzymuje raz w roku nieodpłatnie książkę. W roku 2005 jest to *Słowo o slobodzie. Kazania spod Turbacza* ks. Józefa Tischnera z kasetami.

PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH”

Cena prenumeraty w II kwartale 2005 wynosi 48 zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania prenumeratora oddziałach „Ruch” lub w urzędach pocztowych. Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za II kwartał 2005 r. wynosi 96 zł.

adres redakcji:

30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, tel. (+12) 61 99 530, fax (+12) 61 99 502;

e-mail: miesiecznik@znak.com.pl

Dział reklamy i promocji, tel./fax: (+12) 61 99 550

Materiałów niezamówionych nie odsyłamy

Nakład 2400 egz.

Skład i łamanie: Łukasz Mazurkiewicz

Druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16



Doświadczenie Paschy. O „lustracji” duchownych, s. 5

Ks. Krzysztof Kaucha: Kościół w Polsce ma przed sobą problem – problem z przeszłością i rozliczeniem okresu PRL-u. (...) Co robić? Gdzie szukać wskazówek? Czy można mówić o swoistym doświadczeniu Paschy, które stało się udziałem Kościoła, czy też – jak sugerują zewnętrzni obserwatorzy – *słaby i osierocony Kościół będzie musiał przeżyć teraz kolejne osłabienie autorytetu?*



Nowe obszary utowarowienia, s. 61

Arlie Russell-Hochschild: Napotkalam menedżerów, którzy przyznawali, że w życiu domowym wspomagają się strategiami przyjętymi w zarządzaniu. (...) Pewien mężczyzna mówił (żartobliwie) o swoim „małżeństwie przez jakość”, inny (na poważnie) porównywał dobrą rodzinę do „zespołu o wysokiej wydajności”, jeszcze inny opowiadał, że polepszył swój związek, nauczycywszy się rozpatrywać żonę jako swojego podstawowego „klienta”.



Wielokulturowość i kultura narodowa w procesie globalizacji, s. 79

Henryk Siewierski: Społeczeństwo polskie na ogół nie popada w kompleksy na skutek tak licznych komponentów swego rodowodu wypływających z niepolskich źródeł. Doskonale je asymiluje, a nawet, zdarza się – inonizuje. My, Słowianie, lubimy zapożyczenia.



O książce Ewy Bieńkowskiej *W ogrodzie ziemskim*, s. 124

Joanna Zach-Rońda: Opowieść Ewy Bieńkowskiej wyraźnie zmierza do ukazania zwycięstwa poezji nad myślą dyskursywną i wszelką filozofią, która zresztą w dwudziestym stuleciu, ilekroć zwracała się ku światu, ulegała głębokiemu, schyłkowemu pesymizmowi.



Pokolenie JP2 ?, s. 169

Marcin Leśniak: Adresując swoje słowa do młodych, Jan Paweł II nakierowywał cały swój pontyfikat daleko w przyszłość. Doskonale zdawał sobie sprawę, że mówiąc do nas, zostawia nam zadanie do wykonania. Doświadczenia początku kwietnia 2005 roku będą dla nas pokoleniowym punktem odniesienia, a pamięć o nim będzie dowodem na drzemający w nas potencjał.

Za miesiąc: **Człowiek w potrzasku Historii**

ISSN 0044-488X



06

770044 488508