

DZIEJE: NIE-BOSKA KOMEDIA?

- * Od Redakcji – W poszukiwaniu normy dziejów (C. R.) 5
- * JAN PAWEŁ II – Krzyż jest bramą, przez którą Bóg wszedł ostatecznie w dzieje człowieka (fragmenty rozważania na zakończenie Drogi Krzyżowej w Koloseum 9 IV 1982 i przemówienia do przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego wygłoszonego w Rzymie 1 VII 2001) 11
- * Giovanni REALE – Zło nękające współczesnego człowieka i lekarstwo, które można na nie znaleźć w myśli antycznej (tłum. E. I. Zieliński OFMConv) 15

FILOZOFIA I TEOLOGIA DZIEJÓW

- * Ks. Piotr MOSKAL – Filozoficzne rozumienie dziejów 43
- * Adam RODZIŃSKI – Z rozważań o sensie dziejów i trynitarnym wzorcu osobowego zjednoczenia 55
- * Andrzej STOFF – Dzieje w literaturze – literatura w dziejach 63
- * Ks. Antoni TRONINA – Biblijna wizja ludzkich dziejów 75

KRASIŃSKIEGO CZYTANIE DZIEJÓW

- * Ks. Jan SIENNICKI – Logika dziejów. Zygmunta Krasińskiego chrześcijańska wizja historii 87
- * Andrzej WAŚKO – Człowiek – historia – prawda. O dziejach myśli Krasińskiego 98
- * Zbigniew SUDOLSKI – Zygmunt Krasiński – Henryk Kamieński. U źródeł antagonizmu i pojednania 115
- * Grażyna HALKIEWICZ-SOJAK – Pejzaż w historiozoficznej wizji Krasińskiego 130
- * Anna KUBALE – Człowiek wobec cierpienia i zła. O *Nie-Boskiej komedii* i *Przedświcie* Zygmunta Krasińskiego 145

„BOSKA” CZY „NIE-BOSKA”? HISTORIA W LITERATURZE

- * Dorota KLIMANOWSKA CSSF – Dialog o ludzkiej drodze do człowieczeństwa. Cyprian Norwid i stoicy **159**
- * Bohdan BURDZIEJ – „Galilae, vicisti!” Postać Juliana Apostaty w literackich sporach o chrześcijaństwo **173**
- * Ryszard ZAJĄCZKOWSKI – Po „nie-boskiej” stronie życia. Świadectwo Aleksandra Wata **192**
- * Maciej NOWAK – Dwa pisanie. O historiozofii Hanny Malewskiej **206**
- * Pál S. VARGA – Wizje historii w *Tragedii człowieka* Imre Madácha (tłum. A. Łuka, S. S. Laurinyczne) **220**

WSPÓŁCZESNE SPORY IDEOWO-HISTORYCZNE

- * Dariusz SKÓRCZEWSKI – W obronie „człowieka prawdziwego”. Krytyka literacka lat trzydziestych wobec kryzysu wartości **239**
- * Robert PIŁAT – Miejsce wartości moralnych w ocenach historycznych **251**

ROZMOWY „ETHOSU”

- * „Europa nie żyje samym rynkiem”. Ks. Alfred Wierzbicki rozmawia z Rocco Buttiglione, Ministrem do Spraw Integracji Europejskiej w Rządzie Republiki Włoskiej **265**

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Czesław WALESA – Moje dzieciństwo: Syberia, Tadżykistan i powrót do Polski **279**

POLEMIKI

- * Andrzej TYSZCZYK – Sztuka a problem kłamstwa **287**
- * Wojciech CHUDY – Prawdomówność dzieła i człowieka **297**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Piotr LIPSKI, Cezary HUNKIEWICZ – Krasiński – jakiego nie znamy. O politycznej działalności polskiego wieszcz (rec.: Z. Krasiński, *Pisma z filozofii i polityki*, Warszawa 1999) **303**
- * Agnieszka BIELAK – Kulturowe peregrynacje w poszukiwaniu prawdy (rec.: Z. Kubiak, *Uśmiech kore*, Warszawa 2000; Z. Kubiak, *Nowy Brewiarz Europejczyka*, Warszawa 2001) **308**
- * Anna KAWALEC, Paweł KAWALEC – Encyklika „Fides et ratio” wyzwaniem dla polskich filozofów (rec.: *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”*, red. M. Grabowski, Toruń 1999) **315**
- * Propozycje „Ethosu” **320**

SPRAWOZDANIA

- * Tomasz KORPYSZ – Trzy wiosenne spotkania norwidowskie (sprawozdanie z sesji: Colloquia Norwidiana, Kazimierz Dolny 23-26 V 2001, „Norwid wśród młodych”, Warszawa 28 V 2001, „Świat wartości Norwida”, Warszawa 18 V 2001) **327**
- * Andrzej DERDZIUK OFMCap – Przemiany w Europie Środkowo-Wschodniej dziesięć lat po „Centesimus annus” (sprawozdanie ze spotkania naukowego Sekcji Teologów Moralistów Polskich, Konstancin 11-13 VI 2001) **334**
- * Adam FITAS – O wybieraniu wartości – trzy ślady (sprawozdanie z IV Konferencji Aksjologicznej „Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji”, Lublin 4-6 X 2001) **340**
- * Ks. Jacenty MASTEJ – Na straży tożsamości chrześcijaństwa. II Międzynarodowy Kongres Teologii Fundamentalnej „Chrześcijaństwo jutra”, Lublin 18-21 września 2001 r. **345**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

- * Arman NURLANOV – Gaudium magnum annuntio vobis: habemus papam! Wizyta apostolska Jana Pawła II w Kazachstanie (22-25 IX 2001) **353**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Cezary RITTER – Mur, brama, miasto i Europa **363**

BIBLIOGRAFIA

- * Chrześcijański sens dziejów. Bibliografia wybranych wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-2001 (oprac. ks. Artur J. KATOŁO) **365**
- * Noty o autorach **383**
- * Summary **389**
- * Contents **393**

OD REDAKCJI

W POSZUKIWANIU NORMY DZIEJÓW

„Z nieba, przez świat, do samych piekieł” – tak podobno odpowiedział Johann Wolfgang Goethe, zapytany o ideę, jaką starał się wcielić w swojego *Fausta*. W liście do przyjaciela Johanna Petera Eckermanna zastrzegał się wszakże, że słowa te dotyczą właściwie nie idei, ale fabuły, przebiegu akcji. Jakby chciał powiedzieć: to nie idea człowieka, to jego dzieje są wyrażone w *Fauście*.

Cytowane słowa pochodzą zresztą z samego *Fausta*, z części „Prolog w teatrze”, zostały wypowiedziane przez Dyrektora teatru – jak gdyby zapowiedź mającego się właśnie rozpocząć dramatu. Dramatu – czyjego? Tytułowego Fausta? Małgorzaty? Tak, ale wiemy przecież, że autor dzieła przede wszystkim zamierzał w tych postaciach zamknąć dramat człowieka, dramat jego losów, jego dziejów. Niemiecki poeta rozpoczął pisanie swego dzieła w wieku młodzięcym, ostatnie zaś sceny powstały pod koniec jego długiego przecież życia, kiedy to – jak pisał do wspomnianego Eckermanna – „sprawy tego świata” stały się dla niego jaśniejsze. *Faust* to było dzieło życia Goethego.

„Sprawy tego świata” stały się jaśniejsze częściowo zapewne z racji wieku poety, ale po części też z powodu wydarzeń historycznych, których był świadkiem. Każdemu pokoleniu historia udziela stosownej, najczęściej bolesnej, lekcji. W przypadku wielkiego weimarczyka miało to miejsce już po rewolucji francuskiej i wojnach napoleońskich – wydarzeniach, które oddziaływały nie tylko na życie narodów Europy, ale osobliwie na stan umysłów artystów i myślicieli, przynosząc niektórym z nich krótkotrwałą iluzję spełnienia dziejów. Wszak to Hegel podobno pisał w Jenie swą *Fenomenologię ducha*, słysząc dochodzące z oddali odgłosy jednej z wielkich bitew Napoleona. Jeden tworzył dzieje, drugi je rozumiał i opisywał ich prawa, określał, co lub kto jest normą dziejących się wydarzeń. (Te naprawdę wielkie dziejowe iluzje – nie bez udziału Hegla – ludzkość miała jeszcze przed sobą.)

Faust Goethego należy do otoczonego szczególnym nimbem kanonu dzieł literatury światowej, które ukazując życie ludzkie jako wędrówkę – w przestrze-

ni i czasie, lecz przede wszystkim w sferze ducha – dawały w ciągu dziejów wyraz ludzkiej samoświadomości, a jednocześnie, z pokolenia na pokolenie, kształtowały świadomość potomnych. Do tego kanonu zalicza się zwykle wielkie epepeje Homera, *Boską komedię* Dantego (Dante swoje dzieło zatytułował po prostu *La commedia*, dopiero potomni dodali przymiotnik *Divina*), *Raj utracony* Johna Milтона, dramaty – zwłaszcza *Hamleta* – Szekspira, *Don Kichota* Cervantesa, właśnie *Fausta* Goethego. Wspomniane wyznaczenie weimarskiego poety na określenie ludzkich dziejów i poniekąd streszczenie ludzkich możliwości w sferze ducha można odnieść do przesłania bodaj każdego z tych dzieł. Pielgrzymowanie człowieka szczególnie odnosi się do *Boskiej komedii* Dantego. Piekło, Czyściec i Raj wyznaczają w niej swoisty topos ludzkiej kondycji, a są one na wieczność zamieszkane przez postaci, które w historii ludzkości ucieleśniały całą gamę postaw człowieka w aspekcie dobra, prawdy, piękna, wiary, nadziei, miłości. *Boską komedię* kwalifikowano zarówno jako dzieło teologiczne, religijne, jak i etyczno-polityczne czy historiozoficzne.

W tym kontekście nie budzi chyba zdziwienia Czytelnika fakt, że chcąc podjąć w tym numerze temat dziejów, ich moralnego, duchowego sensu – zwróciliśmy się w stronę literatury. Poeci mają ten przywilej, że mogą pokazywać nam równocześnie, niejako w jednym obrazie czy ujęciu, zarówno to, co wieczne w człowieku, jak i to, co w nim historyczne. Jeśli filozof chce ukazać to, co jest w człowieku niezmiennie, właśnie wieczne – często zmuszony jest „brać w nawias” to wszystko, co jest w nim historyczne. Poeta, artysta niejako na to odpowiada: a jednak nie da się całkowicie „wziąć w nawias” historii, epoki.

Ten dantejsko-faustowski wątek jest wyraźnie obecny również w polskiej literaturze, zwłaszcza w wielkiej dziewiętnastowiecznej literaturze romantycznej. Mickiewiczowski Gustaw-Konrad, Kordian Słowackiego – to przecież niewolnicy historii, zwłaszcza historii swej Ojczyzny (istniejącej wówczas jedynie w ich wyobraźni); w którymś jednak momencie życia patrzą oni na historię z wyżyn ducha, toczą o nią iście jakubowy spór z Bogiem. Cyprian Kamil Norwid swoje wiersze w zbiorze *Vade-mecum* ułożył – wedle wzorca florenckiego mistrza – tak, aby prowadziły one czytelnika w głąb owych dantejskich doświadczeń, przy czym dla polskiego poety piekło znajduje się nie w zaświatach, ale właśnie tu, na ziemi, gdzie „nie skończona jeszcze Dziejów praca, / Nie-prze-palony jeszcze glob Sumieniem!”.

Zygmunt Krasiński, do twórczości którego wprost nawiązuje tytuł niniejszego numeru „Ethosu”, w jednym z listów nazwał historię „myślą Boga o ludziach i myślą ludzi o Bogu połączonymi razem”. Ten wielki romantyk był szczególnie wrażliwy na transcendentny wymiar dziejów ludzkości. Historiozofia obecna w jego twórczości stanowi punkt wyjścia dla wielu zamieszczonych w tym numerze artykułów o antropologicznym i etycznym wymiarze dziejów, o miejscu i roli w nich jednostki. Dzieło Krasińskiego pomaga nam dziś uświadomić sobie – wbrew tak przecież rozpowszechnionym w czasach nowożytnych

poglądom o obiektywnych i ponadosobowych prawidłach historii – że podmiotem i twórcą dziejów jest ostatecznie człowiek skonfrontowany z prawdą o samym sobie i o każdym drugim.

W przedłożonych tu Czytelnikowi tekstach autorzy poruszają zatem problem samych dziejów, ukazują różne próby szukania ich prawideł (czy w ogóle takie są?), jak i – w równej mierze – piszą o kondycji człowieka, o jego istocie i wynikającym z nich jego miejscu pośród tego świata, o jego losie, przeznaczeniu czy też – powołaniu. W jednym i drugim przypadku chodzi o „dzieje duszy” człowieka. Nie należy zatem zbyt pochopnie odrywać metafizycznego wymiaru istnienia człowieka od wymiaru historycznego – wydaje się, że tej zasady starali się przestrzegać autorzy niniejszego numeru „Ethosu”.

*

Rozwińmy nieco teologiczny wątek naszego tematu. Jeśli ideę historiozofii można odnieść do „dziejów duszy” człowieka, to w sposób najbardziej dosłowny można ją odnieść do dziejów Chrystusa.

Bóg jest wieczny, sam dla siebie nie potrzebuje historii. Jednak wszedł w historię w Osobie swojego Syna, Boga-Człowieka. Chrystus, będąc prawdziwym Bogiem, jest równocześnie prawdziwym Człowiekiem: należy do wieczności i należy do dziejów ludzkości. Podobnie jak życie każdego człowieka, również Jego życie zostało zanurzone w czasie, w dziejach. Jest On jednak w dziejach ludzkości Kimś absolutnie niepowtarzalnym i jedynym. Wielki teolog XX wieku Hans Urs von Balthasar w swej rozprawie *Teologia dziejów* pisze, że w aspekcie dziejowym grzech, moralne zło, polega na chęci antycypacji wydarzeń, sięgania po to, na co jeszcze nie przyszedł czas, na jakimś nieuprawnionym przyspieszaniu biegu historii. Wiek XX doskonale to zna: czym innym wszakże, jeśli nie grzechem antycypacji były różnego rodzaju totalitaryzmy i wszelkie projekty tak zwanej inżynierii społecznej?

W Chrystusie spotykamy Człowieka, który odrzuca antycypację. Przyjmując wolę Ojca odnośnie do swojego przeznaczenia, pozwala działać Duchowi Świętemu w historii. To dlatego Chrystus należy i do historii, i do wieczności. Chrystusowi nie jest obce doświadczenie wyrażone w zdaniu Goethego. Z jedną wszakże różnicą. Przywołajmy w tym miejscu starożytną homilię, czytaną w naszych kościołach w osobliwym momencie roku liturgicznego, mianowicie podczas jutrzni w Wielką Sobotę, kiedy to wszyscy jesteśmy świadomi, że oto już dokonały się dzieje Chrystusa na ziemi i znalazł się On w najbardziej tajemniczym dla nas obszarze:

„Co się stało? Wielka cisza spowiła ziemię; wielka na niej cisza i pustka. Cisza wielka, bo Król zasnął. Ziemia się przelękła i zamilkła, bo Bóg zasnął

w ludzkim cieles, a wzbudził tych, którzy spali od wieków. Bóg umarł w cieles, a poruszył Otchłani.

Idzie, aby odnaleźć pierwszego człowieka, jak zgubioną owieczkę.

Pragnie nawiedzić tych, którzy siedzą zupełnie pogrążeni w cieniu śmierci; aby wyzwolić z bólów niewolnika Adama, a wraz z nim niewolnicę Ewę, idzie On, który jest ich Bogiem i synem Ewy.

Przyszedł więc do nich Pan, trzymając w ręku zwycięski oręż krzyża” (*Zstąpienie Pana do Otchłani*. Starożytna homilia na Świętą i Wielką Sobotę, *Liturgia godzin*, II Wielki Post, Okres Wielkanocny, Pallotinum, Poznań 1984, s. 386).

Chrystus schodzi „do samych piekieł”, zstępuje do Otchłani. To jakby kres historii. To także sedno prawdy o upadku człowieka. Chrystus działa tu już „poza historią”, już ją bowiem opuścił. Zstępuje do Otchłani jak człowiek, a zarazem całkowicie inaczej: schodzi, aby utorować człowiekowi drogę powrotu z tej – zdawałoby się już wiecznej – niewoli. Bramą przejścia jest krzyż. W tym kontekście staje się jasne, dlaczego do numeru o dziejowym wymiarze ludzkiej egzystencji wprowadza nas papieskie rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej w Rzymskim Koloseum w Wielki Piątek 1982 roku. W perspektywie, którą staraliśmy się tu pokazać, rozważanie to dotyczy centralnego wydarzenia w ludzkich dziejach. W pewnym sensie analogiczne rozważanie wielkopiątkowe z każdego roku byłoby tu odpowiednie, każde bowiem dotyczy tego samego wydarzenia.

Ktoś zauważył – było to podczas pielgrzymki do Niemiec w roku 1996 – że Jan Paweł II dał klucz do zrozumienia historii XX wieku, stulecia, które tu na ziemi zstąpiło „do samych piekieł”. Jest nim martyrologium jako wiodący motyw dziejów ubiegłego stulecia. Krzyż Chrystusa przywraca godność krwi męczenników przelanej za wolność i prawdę, przywraca godność człowiekowi i całym jego dziejom. Pozwala, aby człowiek zachował wiarę w samego siebie i sens swoich ziemskich dziejów. Ten właśnie krzyż jest kresem i zarazem centrum historii.

C. R.

JAN PAWEŁ II
KRZYŻ JEST BRAMĄ, PRZEZ KTÓRĄ BÓG
WSZEDŁ OSTATECZNIE W DZIEJE CZŁOWIEKA

JAN PAWEŁ II

KRZYŻ JEST BRAMĄ, PRZEZ KTÓRĄ BÓG WSZEDŁ OSTATECZNIE W DZIEJE CZŁOWIEKA*

I. [...]

W Koloseum zatknięty wśród ruin krzyż przypomina nam żywo tych wszystkich, którzy w pierwszych pokoleniach Kościoła byli tutaj skazywani na krzyż albo rzućni na pożarcie dzikim zwierzętom, albo na różne inne sposoby torturowani, męczeni na śmierć.

Padali oni w ziemię jak ziarno, które musi obumrzeć, aby przynieść owoc – i patrząc na krzyż Chrystusa powtarzali, często bez słów:

„Crucem Tuam adoramus”.

Krzyż stał się dla nich znakiem Życia, które rodziło się z cierpienia i śmierci: „et sanctam resurrectionem Tuam laudamus et glorificamus”.

Przez ile miejsc ziemi przeszedł ten Krzyż? Przez ile pokoleń? Dla ilu uczniów Chrystusa stał się zasadniczym punktem odniesienia w ziemskim pielgrzymowaniu?

Ilu przygotował na cierpienie i śmierć? Ilu na męczeństwo dla Chrystusa? Na świadectwo krwawe lub bezkrwawe?

I ilu wciąż do tego przygotowuje?

Dzieje Kościoła na różnych kontynentach i w różnych krajach notują tylko część tego martyrologium.

Ołtarze Kościołów nie przyjęły jeszcze do swej chwały wszystkich, którzy dali Chrystusowi świadectwo przez krzyż. Choćby w naszym już stuleciu.

„Crucem Tuam adoramus, Domine” Tak. Na krzyżu Chrystus okazał się Panem: przyjął śmierć i oddał życie.

Nie „umarł” – ale „oddał życie”.

* Publikowane poniżej fragmenty pochodzą z: J a n P a w e ł II, *Przemija wszystko – trwa Krzyż* (Rozważanie po zakończeniu Drogi Krzyżowej w Koloseum, 9 IV 1982), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 3(1982) nr 4, s. 5-7 (cz. I), J a n P a w e ł II, *Z poezji Norwida emanuje światło* (Przemówienie do przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego, Rzym 1 VII 2001), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 9, s. 54-56 (cz. II).

„Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13).

On – oddał życie!

Przyjął śmierć – i oddał życie.

Ostatnie Jego słowa na krzyżu: „Ojcze, w ręce Twoje oddaję!... oddaję ducha mego” (por. Łk 23, 46).

Oddał życie swoje za nas. Za wszystkich ludzi. „My” jesteśmy tylko małą częścią tych wszystkich, za których Chrystus oddał życie. Nie ma człowieka, od początku do końca świata, za którego by tego życia nie oddał.

Oddał życie za wszystkich. Wszystkich odkupił. Krzyż jest znakiem powszechnego odkupienia: „ecce enim propter lignum venit gaudium in universo mundo”.

„Venit gaudium...”

Krzyż jest bramą, przez którą Bóg wszedł ostatecznie w dzieje człowieka. I trwa w nich.

Krzyż jest bramą, przez którą Bóg nieustannie wchodzi w nasze życie.

Dlatego właśnie czynimy na sobie znak krzyża – i mówimy zarazem: „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”.

Równocześnie ze znakiem krzyża, który kreślimy na naszym czole, ramionach i sercu – mówimy te słowa.

Słowa te są zaproszeniem Boga, aby wszedł. A łączymy je ze znakiem krzyża – bo Bóg wchodzi w serce człowieka przez krzyż.

I tak samo wchodzi we wszystkie jego prace, myśli i słowa. W całe życie człowieka i świata.

Krzyż otwiera nas na Boga. Krzyż otwiera świat na Boga.

I w znaku krzyża też błogosławimy. Tak czyni biskup i kapłan. Tak czynią rodzice nad dzieckiem.

Po Krzyżu Chrystusa spodziewamy się ostatecznego dobra od Boga samego oraz wszystkich dóbr, które do tego ostatecznego nas przybliżają.

To właśnie wyraża się w błogosławieństwie. Również w tym, którego za chwilę wam udzielię.

„Stat crux, dum volvitur orbis”.

Przemija wszystko – trwa Krzyż pomiędzy światem a Bogiem. Poprzez krzyż Bóg trwa w świecie.

„Crucem Tuam adoramus, Domine”.

II. „Kto inny ma laur i nadzieję, / Ja – jeden zaszczyt: być człowiekiem”.

Zaszczyt bycia człowiekiem, nie do pojęcia „na ziemi”, jest „rozumiały w niebie”, dokąd droga wiedzie właśnie przez bramę krzyża. Przechodząc przez nią człowiek dostrzega, że prawda jego bycia człowiekiem przerasta go nie-skończenie. Z niej jest jego wolność. „Wszystko bieże żywot z Ideą”. Do ideału człowiek pielgrzymuje, ale otrzymuje go w darze. „Prawda się razem

dochodzi i czeka!", bo „człowieczość” jest Boża. Stąd ogrom pracy stojącej przed osobą ludzką, która stworzona „na obraz i podobieństwo” Boga, jest powołana do stawania się podobną Bogu, co nie jest łatwe, bo „trud to jest właśnie z tego duży, że codzienny”. Zdobyć się nań mogą jedynie ludzie trzeźwi „w rzeczach potocznych”, a trzeźwi w nich są wtedy, kiedy są w rzeczy „wieczne zachwyceni”. Tylko oni nie będą się kłaniali Okolicznościom, a Prawdom nie kaza, „by za drzwiami stały”. To oni, pracując na prawdę, jak pracuje się na chleb, tworzą dzieje. Przepalają ziemię sumieniem, a pot „z bladego czoła” ociera im ona sama, „Prawda, Weronika sumień”.

Norwid usilnie przypomina, że bez heroizmu ludzkość „do samej siebie twarzą ponizona” przestaje być sobą. „Ludzkość, bez Boskości, sama siebie zdradza”. Ogół społeczeństwa nie zdoła przeciwstawić się pustoszącej go nie-heroicznej filozofii obecnych dni, jeśli nie będzie w nim ludzi żyjących Norwidowym pytaniem:

„Aby być narodowym – być nadnarodowym! / I aby być człowieczym, właśnie że ku temu / Być nad-ludzkim... dwoistym być a jednym – czemu?”.

Człowiek to kapłan, jeszcze „bezwiedny i niedojrzały”, którego życiowym zadaniem jest od samego początku budowanie mostów (ponti-fex) łączących człowieka z człowiekiem, a wszystkich z Bogiem. Marne są społeczeństwa, w których zanika ów kapłański charakter osoby ludzkiej. Ta myśl zawsze była mi bliska. Mogę powiedzieć, że w pewnym stopniu kształtuje ona społeczny wymiar mojego pontyfikatu.

Z wielkim bólem mówił Norwid Polakom, że nie będą nigdy dobrymi patriotami, jeśli wpierrw nie będą pracowali na swoje człowieczeństwo. Żeby bowiem móc rozwiązać zadanie: „co to jest Polak”, trzeba nie być „dzisiejszej Polski obywatelem [...] tylko trochę-przeszłej i dużo-przyszłej”. Ojczyzna, według Norwida, znajduje się w nieskończonej przyszłości, tak że znajdziesz ją wszędzie, nawet „na krańcach bytu”. Kto o tym zapomina, robi z ojczyzny sektę, a w końcu wstępuje w szeregi tych, którzy są „wielcy! – w prywatnych rzeczach; w publicznych? – prywatni!”. Taka jest zasada chaosu w każdym społeczeństwie.

Ład narodu przychodzi spoza narodu, ostatecznie jest on z Boga, i dlatego tym, którzy tak dalekosiężnie, bo kapłańsko, kochają swój naród, nie grozi nacjonalizm.

[...]

Tu w Rzymie, w sercu Kościoła, o którym Norwid pisał, że jest najstarszym „obywatelem na świecie”, ze wzruszeniem powtarzam słowa z *Mojej ojczyzny*:

„Naród mię żaden nie zbawił ni stworzył; / Wieczność pamiętam przed wiekiem; / Klucz Dawidowy usta mi otworzył, / Rzym nazwał człekiem”.

Giovanni REALE

ZŁO NĘKAJĄCE WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA I LEKARSTWO, KTÓRE MOŻNA NA NIE ZNALEZĆ W MYŚLI ANTYCZNEJ*

Powrót do uznania Boga, a nie samego człowieka, za miarę wszystkich rzeczy byłby naprawdę lekarstwem na wszelkie zło nękające dzisiejszego człowieka, gdyż człowiek ten postawił siebie na miejscu Boga, uznał siebie samego za najwyższą miarę, a tym samym niszczy swoją autentyczną wartość, zmierzając ku śmierci.

NA CZYM POLEGA WIELKIE ZŁO NĘKAJĄCE WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Mój wykład jest w pewnym sensie syntetycznym ujęciem myśli, wyrażonych zwłaszcza w *Historii filozofii starożytnej*¹, które dojrzewały we mnie w trakcie badań nad myślą antyczną, a także nad myślą nowożytną i współczesną podczas prac nad dziełem *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*² [Myśl Zachodu od początku do dziś], które pisałem we współpracy z Dario Antiseri. Próbę całościowego spojrzenia na problemy, o których będę tu mówił, podjąłem już w książce noszącej tytuł *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo di oggi*³ i z niej przejmuję istotne pojęcia.

Wszelkie duchowe bolączki, które trapią świat współczesny, mają jedno źródło: jest nim to, co pod koniec dziewiętnastego wieku Fryderyk Nietzsche określił terminem „nihilizm”. Nietzsche był przekonany, że terminem tym nie tyle nazywa klimat kulturowy i stan doktryny swojego wieku (XIX), ile raczej przewiduje kształt wieku, który nadchodzi (wieku XX), czy nawet dwóch najbliższych wieków. Gdy idzie o wiek dwudziesty, Nietzsche okazał się prorokiem złowrogim, ale bezwzględnie prawdomównym. Można jedynie żywić nadzieję, że jego przewidywania nie sprawdzą się w odniesieniu do wieku dwu-

* Wykład wygłoszony przez prof. G. Realego 15 III 2001 roku z okazji nadania mu tytułu doktora honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (przypis redakcji).

¹ Zob. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1-4, tłum. E. Zieliński, Lublin 1993-1999, t. 5 w druku (przypis redakcji).

² Brescia 1987.

³ Milano 1995. Fragment książki pod tytułem *Trzy rewolucje. Kallikles czyli prawo silniejszego* został opublikowany w tłumaczeniu P. Mikulskiej w „Ethosie” 12(1999) nr 1-2(45-46), s. 39-46.

dziesiątego pierwszego; wszystko jednak wskazuje, że nadzieja ta opiera się na wątych fundamentach.

Istotę nihilizmu Nietzsche streścił w kilku sformułowaniach. Pierwsze z nich jest bardzo znane i brzmi: „Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili”⁴. Należy jednak od razu sprecyzować, że ogłoszenie „śmierci Boga” nie jest wyrazem ateizmu w zwykłym rozumieniu tego słowa, ale – jak to bardzo dobrze wyjaśnił w jednym ze swych mistrzowskich studiów Heidegger – oznacza odrzucenie wszystkich wartości, w jakie wierzył Zachód⁵. Staje się to zresztą oczywiste, gdy tylko uświadomimy sobie fakt, że wartości mają strukturę hierarchiczną, co powoduje, że po usunięciu ich strukturalnej podstawy ontologicznej (Boga) rozpada się cała ich hierarchia i tym samym upadają one wszystkie. Dobrze rozumiał to i wyraził w *Micie Syzyfa* A. Camus⁶.

Status nihilizmu został jeszcze wyraźniej określony w innych stwierdzeniach Nietzschego: „Nihilizm, brakuje celu; brakuje odpowiedzi na pytanie «dlaczego?»»; co oznacza nihilizm? – że najwyższe wartości tracą wartość”⁷. Nihilizm zakłada, „że nie istnieje prawda, że nie ma żadnej absolutnej struktury rzeczy, żadnej «rzeczy w sobie»”. „To, że rzeczy mają swoją strukturę... jest hipotezą całkowicie zbędną”. „Nie istnieje zgoła świat prawdziwy”. „Nie ma prawdy”⁸.

Kluczowe punkty nihilizmu są więc następujące: śmierć Boga, zanegowanie zasady i celu, zanegowanie wartości, a więc i ontologicznej różnicy między dobrem i złem, zanegowanie różnicy między prawdą i fałszem, zanegowanie ontologicznego ukonstytuowania i struktury rzeczy. Konsekwencją przyjęcia tej postawy jest zanegowanie godności człowieka jako człowieka (masy ludzi są tylko bezkształtnym stadem), a następnie sformułowanie teorii nadczłowieka i gloryfikacja nadczłowieka, równoznaczna z odmówieniem wszelkiej wartości człowiekowi zwyczajnemu. Dobrze znane jest przekonanie Nietzschego, że człowiek jest „zwierzęciem niedokończonym”, czyli „niepełnym”⁹.

Mimo to Nietzsche stawia człowieka na miejsce umarłego Boga i pisze: „Dobro ogółu wymaga porzucenia jednostki... Spójrz jednak, ogół taki nie istnieje. W gruncie rzeczy człowiek utracił wiarę w swoją wartość, gdyż nie działa w nim człowiek, który by taką wartość posiadał”, a dalej: „Nie mamy już absolutnie żadnego Pana nad sobą; dawny teologiczny świat wartości za-

⁴ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, fragm. 125, Warszawa 1991, s. 168.

⁵ Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, w: tenże, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 177n.

⁶ Zob. A. Camus, *Mit Syzyfa*, w: tenże, *Dwa eseje*, Warszawa 1991.

⁷ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, Kraków 1994, s. 245n.

⁸ Tamże.

⁹ W oryginale wyrażenie to brzmi: „das noch nicht festgestellte Tier” (F. Nietzsche, *Janseits von Gut und Böse*, w: tenże, *Werke*, t. 2, München 1956, s. 623; por. tenże, *Poza dobrem i złem*, Warszawa 1990, s. 88).

walił się. Krótko mówiąc, nie mamy ponad sobą żadnej wyższej instancji: skoro Bóg nie może istnieć, teraz my sami jesteśmy Bogiem... Sobie musimy przyznać atrybuty, które przypisywaliśmy Bogu”¹⁰.

Naturalnie, nihilizm w stanie czystym, ten, który opisaliśmy, otwarcie pojawia się jedynie w tekstach Nietzschego i filozofów, którzy snuli refleksje nad tym fenomenem. Często natomiast kryje się pod kuszącymi maskami, buduje wzniosłe mity i roztacza bardzo atrakcyjne obietnice. Wszystko to jednak jest niejako śpiewem Homerowych Syren, którego celem jest wciągnięcie człowieka w otchłań nicości.

Schematyzując, możemy wymienić dziesięć głównych masek, które przywdziewa nihilizm. Kryją one wielkie błędy, a więc wielkie duchowe zło epoki współczesnej. Wszystkie te błędy są ze sobą wewnętrznie powiązane, a korzenie ich wszystkich tkwią w błędzie, który wymieniamy jako ostatni, to znaczy w zanegowaniu istnienia jakiegokolwiek rzeczywistości poza rzeczywistością zmysłową.

Pierwszym błędem jest *s c j e n t y z m*. Jest to szczególna, bardzo szeroko dziś rozpowszechniona mentalność, która za prawdziwe uznaje tylko to, co do czego można się upewnić i co można zweryfikować metodami i zabiegami stosowanymi w naukach szczegółowych (takimi, jak: doświadczenie, eksperyment czy obliczenia matematyczne).

Drugim błędem jest *i d e o l o g i z m*. Polega on na utożsamieniu prawdy z władzą polityczną albo na uznaniu, że ma ona być podporządkowana władzy politycznej. Prawdą jest to, co masy ludowe mają uważać za prawdę, aby można sprawować nad nimi władzę (aby utrzymali się przy władzy ci, którzy już ją posiadają, czy też aby władzę zdobyła opozycja, która jej jeszcze nie posiada). Dla ideologii prawda obiektywna nie istnieje, a nawet jeśli istnieje, nie odgrywa roli decydującej, liczy się bowiem to, co za prawdę uchodzi. Prawda, według ideologów, nie posiada własnej siły; wręcz przeciwnie: to siła (a więc przemoc) narzuca swoją prawdę. Dlatego wielu z nich przede wszystkim dąży do władzy, pozostając w przekonaniu, że wszystko inne zależy tylko i wyłącznie od samej władzy.

Trzecim błędem jest *p r a k s i z m*, czyli jednostronne i przesadne podkreślanie wartości ludzkiego działania i sprowadzanie wszelkiej wartości do wymiaru praktycznego. Dla zwolenników tego stanowiska rzeczy i natura nie mają własnego statusu ontologicznego: ich sens sprowadza się całkowicie do ich użyteczności. Wiele ludzi dzisiaj ocenia wartość każdej niemal rzeczy w świetle pytania: „Do czego to służy?”.

¹⁰ F. N i e t z s c h e, *Frammenti postumi (1887-1888)*, Milano 1971, s. 11 [333]; por. t e n ż e, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t. 13, Berlin-New York 1980, s. 143. O ile nie zamieszczono odniesienia do polskiego wydania danej pozycji, wszystkie cytaty z dzieł obcojęzycznych przytaczane są w tłumaczeniu E. I. Zielińskiego OFMConv.

Za czwarty błąd uznać trzeba wielki mit materialnego dobrobytu, który ma zastąpić szczęście duchowe, uznane za chimeryczne i nierealne. Jeszcze do niedawna ludzie (zwłaszcza w Europie) starali się wręcz unikać słowa „szczęście”, gdyż uważali je za wyrażenie określające coś, co jest po prostu mitem. Dziś uznają oni, że szczęście to dobrobyt polegający na wytwarzaniu coraz większej liczby rzeczy materialnych, z których można korzystać. Polityczny wymiar dobrobytu miałby tu zatem polegać na włączeniu możliwie największej liczby osób do korzystania z możliwie największej liczby dostępnych dóbr materialnych.

Piątym błędem jest systemowe uznanie p r z e m o c y za uprzywilejowaną metodę rozwiązywania ludzkich problemów. W ten sposób do dawnego systemu wojen dołączono, a następnie wysunięto na pierwszy plan „walkę klas”, ta zaś stopniowo wytworzyła liczne formy walk i przeciwieństw, na przykład mężczyzna – kobieta, rodzice – dzieci czy starzy – młodzi.

Na szóstym miejscu umieścić trzeba z a p o m n i e n i e o p i ę k n i e. Nihilizm w radykalny sposób odrzucił ontologiczną wartość piękna. Wystarczy tu wspomnieć o licznych kierunkach w malarstwie, rzeźbie, muzyce, architekturze i literaturze XX wieku. Wiadomo, że nowoczesne malarstwo ogromne znaczenie przypisuje formie, nie zaś treści przedstawień. Nastąpiło rozproszenie piękna w pozbawionych treści formach abstrakcyjnych, które często poddane zostają również złożonym zabiegom deformacji. Powszechna jest też twórczość, w której przeważają treści chaotyczne i bezkształtne, kreowane najczęściej celem wywołania prowokacji. Podobne zabiegi mają miejsce w rzeźbie, w znacznym stopniu w muzyce, a nawet w literaturze. Odbiorcy tych form nowoczesnej sztuki tworzą coraz węższe, niemal ezoteryczne kręgi. Precyzyjnie ujął to A. Frossard: „Wydaje się, że sztuka nowoczesna faktycznie nie jest sztuką dekadencji, lecz wprost przeciwnie, sztuką pierwotną, która rozsadza, rozkłada formy i zaciera barwy jakiejś przyszłej wizji świata, o którym nie ma jeszcze najmniejszego pojęcia”¹¹.

Siódmym błędem jest z a p o m n i e n i e o m i ł o ś c i. Oto jak Nietzsche próbował ją unicestwić: „Miłość jest subtelnym pasożytem, jest niebezpiecznym i niegrzecznym zagnieżdżeniem się jednej duszy w innej duszy – niekiedy także w ciele, niestety, kosztem gospodarza”¹². Sytuacja obecna jest znacznie gorsza. Media propagują i wychwalają miłość (erosa) jako antidotum na „zło cywilizacji”. Uformował się jednak niebezpieczny krąg: okazało się, że to, co było proponowane jako lekarstwo, zawiera w sobie zagrożenie samej miłości erotycznej. E. Morin pisze: „Tymczasem stara śmierć, poskromiona poniekąd

¹¹ A. F r o s s a r d, *L'Homme en question*, Paris 1993. W przypadku cytowanych pozycji obcojęzycznych, do których dostęp jest utrudniony, w przypisie podano jedynie miejsce i rok wydania (przypis redakcji).

¹² N i e t z s c h e, *Frammenti...*, s. 11 [89].

przez medycynę i higienę, zaatakowała z nie znaną dotąd siłą seks, o którym sądziliśmy, że potrafimy uczynić go aseptycznym, i niczym miecz Damoklesa wisi nad każdym miłosnym stosunkiem”¹³.

Ósmy błąd tkwi w z r e d u k o w a n i u c z ł o w i e k a do jednego tylko wymiaru: do wymiaru zmysłowego. Człowiek zostaje tu zamknięty w tych wymiarach, które wyznaczają mu swymi jednostronnymi ujęciami nauki szczegółowe. Zredukowany do pionka w ideologiczno-politycznej grze, do zwykłego narzędzia wytwarzania, do ogniwa w łańcuchu, który jest wytworzony przez dynamikę produkcji i konsumpcji, a wreszcie do podmiotu i przedmiotu dialektyki siły i przemocy staje się on jakby elementem symbolicznej taśmy montażowej. Z tej perspektywy zdanie „człowiek jest celem” traci jakikolwiek sens, sensu nabiera zaś zdanie przeciwne: „człowiek jest środkiem”. W społeczeństwach przedchrześcijańskich mówiono w taki sposób o niewolnikach, których uważano za żywe narzędzia produkcji¹⁴. Dziś natomiast wszystkim ludziom automatycznie zostaje narzucony ten status, wszyscy są (lub grozi im, że staną się) narzędziami produkcji i konsumpcji, czyli niewolnikami „systemu”.

Dziewiąty błąd polega na z a p o m n i e n i u o c e l u. Wspomnieliśmy już, że zakwestionowanie istnienia celu w sensie ontologicznym jest jednym z głównych momentów samego nihilizmu. Świat pojęty jako kosmos, czyli porządek, który wyznaczają określone cele, staje się chaosem. Nietzsche pisał: „Świat bezwzględnie nie jest organizmem, jest chaosem”¹⁵, a również: „Stawanie się nie ma stanu końcowego, nie ma ujścia w bycie [...]. Wartość stawania się jest w każdym momencie taka sama: suma wartości jest równa sobie. Innymi słowy mówiąc, nie ma żadnej wartości, ponieważ brakuje czegoś, przy pomocy czego można by je mierzyć, i w odniesieniu do czego słowo «wartość» miałoby sens”¹⁶. Nihilizm w tej formie zaraził obecnie także nauki szczegółowe, dla których centrum badań stanowi chaos. Laureat Nagrody Nobla z zakresu fizyki, Steven Weinberg, pisze wprost: „Im bardziej jednak rozumiemy Wszechświat, tym mniej widzimy dla siebie nadziei”¹⁷. Nasz świat jest ujmowany jako coś, w czym działa chaos, a powstanie świata traktowane jest jako wydarzenie czysto przypadkowe.

Dziesiątym i największym ze wszystkich złem jest m a t e r i a l i z m polegający na ontologicznym sprowadzeniu wszystkich przejawów bytu do wymiaru rzeczywistości fizycznej: wszystko, co istnieje, jest albo rzeczywistością fizyczną, albo jej epifenomenem. Zredukowanie człowieka i rzeczy do rzeczy-

¹³ E. M o r i n, *Ziemia-ojczyzna*, Warszawa 1998, s. 128.

¹⁴ Por. N i e t z s c h e, *Frammenti...*, s. 11 [44].

¹⁵ Tamże, s. 11 [72]; por. t e n ż e, *Sämtliche Werke...*, t. 13, s. 37.

¹⁶ T e n ż e, *Frammenti...*, s. 11 [99]; por. t e n ż e, *Sämtliche Werke...*, t. 13, s. 35n.

¹⁷ S. W e i n b e r g, *Pierwsze trzy minuty. Współczesny obraz początku Wszechświata*, Warszawa 1980, s. 179.

wistości ekonomicznej jest tylko wyjątkowo wyrafinowanym przypadkiem ogólnego stanu ontologicznego.

Te dziesięć archetypicznych błędów można by zilustrować szeroko rozbudowaną gamą przykładów, które ukazują ad abundantiam, iż uznanie, że Bóg umarł, czyli odrzucenie wartości transcendentnych i prawdy oraz związana z nim próba postawienia na ich miejsce samego człowieka, nie pociąga za sobą wywyższenia człowieka (jak błędnie mniemano), ale jego destrukcję. Bardzo wyraźnie dziś widać słuszność tego, co ponad pięćdziesiąt lat temu twierdził Henri de Lubac: „Nie jest prawdą – a wydaje się, że czasami chce się tak powiedzieć – że człowiek nie może zorganizować ziemi bez Boga, ale ostatecznie bez Boga nie może on jej zorganizować inaczej, jak tylko i wyłącznie przeciw człowiekowi. Humanizm ekskluzywny jest humanizmem niehumanistycznym [...] Ziemia bez Boga mogłaby przestać być chaosem jedynie stając się więzieniem”¹⁸.

Czy błędy te są nieuleczalne? Czy też istnieją na nie lekarstwa, o ograniczonym wprawdzie zasięgu, ale mimo to skuteczne?

Otóż lekarstwa istnieją i można je dokładnie wskazać; trudno jest je jednak zastosować. Opisane błędy ujawniają bowiem wyjałowienie i radykalne ograniczenie możliwości rozumu, uwięzionego w wymiarze rzeczywistości fizycznej, oraz utratę sensu i znaczenia wiary przez współczesnego człowieka.

W niniejszych rozważaniach zajmę się jedynie pierwszym z tych dwóch zagadnień – problemem możliwości rozumu, bez odwoływania się do wiary, i spróbuję pokazać, że już mądrość starożytna zawiera w sobie mocne i skuteczne antidotum na dziesięć wymienionych bolączek, albo – mówiąc inaczej – ukażę pewne możliwe punkty odniesienia dla próby uzdrowienia samego rozumu.

KILKA KLUCZOWYCH ELEMENTÓW MĄDROŚCI ANTYCZNEJ LEKARSTWEM NA CHOROBY WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

„FILOZOFICZNY ROZUM” GREKÓW WYZWANIEM DLA SCJENTYZMU

Pierwszy z błędów, to znaczy scjentyzm, powstał jako swego rodzaju bezkrytyczne uwielbienie dla nauki. Zapoczątkowany przede wszystkim przez F. Bacona i Kartezjusza, stopniowo i z coraz większym rozmachem zataczał kręgi na różnych poziomach, a w najnowszych czasach uznany został za niekwestionowany dogmat.

Wspomnieliśmy wyżej, że scjentyzm polega na przekonaniu, iż jedynym typem rozumu ludzkiego jest „rozum naukowy”, czyli typ rozumu rozwijany w różnych naukach szczegółowych i przy pomocy właściwych im metod. Współ-

¹⁸ H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1943, przedmowa.

czesny człowiek jednak, słysząc to, że „rozum naukowy” jest jednym z typów rozumu, może zapytać: czy istnieje inny typ rozumu?

Zanim przywołamy lekarstwo oferowane przez mądrość antyczną, przytoczmy opis wyników, do jakich dochodzi rozum naukowy, opis, który z wykwintną ironią formułuje E. Morin: „Inteligencja szatkująca, szufladkująca, mechanistyczna, rozdziela, redukuje, rozkłada złożoność świata na oddzielne fragmenty, rozdrabnia problemy, oddziela, co jest połączone, czyni jednowymiarowym, co jest wielowymiarowe. Taka inteligencja jest zarazem krótkowzroczna, dalekowzroczna, daltonistyczna, jednooka; na koniec przeważnie staje się ślepa”¹⁹.

Odpowiedź, która może przyjść od strony filozofii starożytnej, brzmi następująco: Rzeczywistość, czyli byt, rozpatrywać można z dwóch bardzo od siebie różnych punktów widzenia: można ją ujmować w jej powszechności, czyli rozpatrywać jako *c a ł o ś ć*, albo też rozważać rozmaite jej sektory i różne *c z ę ś c i*. Nauki nazywają się naukami szczegółowymi właśnie dlatego, że rozważają różne aspekty bytu. Inaczej mówiąc, już z definicji każda z nich przyjmuje część rzeczywistości za właściwy sobie przedmiot badań i w konsekwencji stosuje metodę adekwatną do właściwego dla niej przedmiotu. Jest to zupełnie poprawne. Zdarza się jednak potem, że metody te, efektywnie zastosowane do badania pewnego aspektu rzeczywistości, są ekstrapolowane na jej całość, obejmującą Boga, duszę i wartości moralne. Tutaj rodzi się nieuchronny błąd, gdyż metody, które są tak owocnie stosowane w odniesieniu do części rzeczywistości, okazują się strukturalnie nieadekwatne, jeśli zastosować je do badania jej całości. Pragnąc zaaplikować metody stosowane w matematyce i fizyce do metafizyki, Kant zburzył tę ostatnią (przynajmniej w jej tradycyjnym rozumieniu), uznając ją za czysto transcendentálną iluzję. Ocalił jedynie etykę, którą później, przy zastosowaniu podobnej metody, również zakwestionowano. W końcu także teologia padła ofiarą tej mentalności.

Zanim przejdziemy do wskazania kolejnego lekarstwa, jakie oferuje nam mądrość antyczna, przytoczmy inną, nieco „pikantną”, opinię Morina: „Nauka jest nie tylko oświecająca, jest także nieświadoma własnej przyszłości, a ponadto wydaje owoce, jak biblijne drzewo poznania, zarówno dobre, jak złe. Technika wraz z cywilizacją wprowadza nowe barbarzyństwo, anonimowe i manipulatorskie. Słowo rozum oznacza nie tylko krytyczną racjonalność, ale także delirium logiki racjonalizacji, ślepej na konkretnych ludzi i na złożoność rzeczywistości. W tym, co bierzemy za zdobycze cywilizacji, kryją się zarazem zdobycze barbarzyństwa”²⁰.

A oto lekarstwo, które może przyjść ze strony filozofii greckiej: Należy wyróżnić *r o z u m n a u k o w y*, który bierze pod uwagę części rzeczywistości

¹⁹ M o r i n, dz. cyt., s. 214.

²⁰ Tamże, s. 121.

i r o z u m f i l o z o f i c z n y, który próbuje zmierzyć się z problemem jej całości. Metody stosowane przez pierwszy różnią się od metod stosowanych przez drugi, i to różnią się z racji strukturalnych. Dawniej to filozofia przekraczała swoje granice i wkraczała na tereny nauki, degenerując się i stając się filozofizmem; obecnie sytuacja uległa odwróceniu – nauka nie tylko wkroczyła na teren filozofii, lecz także metodycznie ją „dusi” (w ostatnich latach mówi się nawet o „śmierci filozofii”).

Kilka przykładów zaczerpniętych z nauki greckiej pomoże nam wyjaśnić podjęty problem. Arystoteles, który był nie tylko wielkim filozofem, ale również wielkim naukowcem, odróżniał w sposób paradygmatyczny rozum naukowy od rozumu filozoficznego: „Jest taka wiedza, która rozważa byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny. I nie utożsamia się ona z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych. Żadna inna bowiem poza nią nie rozpatruje w ogólności bytu jako bytu, lecz wyodrębniając jakąś jego dziedzinę, rozważa to, co przysługuje mu w danym aspekcie”²¹.

Właściwie nie ma nawet potrzeby przypominać, że istnieje nie tylko całość ontologiczna, ale również całość antropologiczna. Kiedy Sokrates mówił, że zamierza sprowadzić filozofię z nieba na ziemię, bynajmniej nie zamierzał przesunąć swojej uwagi z „całości” na „część” w sprecyzowanym wyżej sensie, lecz zamierzał po prostu inaczej postawić problem całości. Filozofowie przyrody próbowali wyjaśnić c a ł o ś ć k o s m o l o g i c z n ą poprzez wskazanie zasad kosmologiczno-ontologicznych wszystkich rzeczy (to znaczy zasady boskiej lub zasad boskich, z których biorą się wszystkie rzeczy). Sokrates natomiast zamierzał wyjaśnić c a ł o ś ć a n t r o p o l o g i c z n ą, to znaczy wszystkie kwestie dotyczące człowieka i jego życia, wyprowadzając je w sposób systematyczny z jednej zasady (badając je właśnie w aspekcie całości). W ten sposób doszedł do stwierdzenia, że istotą człowieka jest dusza (dusza rozumiana jako inteligencja, czyli zdolność poznawania i chcenia) i z tego punktu widzenia ujmował prawdziwy sens życia. Dlatego dociekania Sokratesa nie mają nic wspólnego z naukami szczegółowymi dotyczącymi człowieka (takimi naukami były w starożytności na przykład medycyna i gimnastyka). Nauki te zajmują się tylko częściami, to znaczy szczegółowymi aspektami człowieka, nie zaś jego całością w określonym wyżej znaczeniu. Pod koniec dziewiętnastego wieku, a zwłaszcza w wieku dwudziestym, ukonstytuowało się wiele nauk zajmujących się człowiekiem, na przykład socjologia czy psychologia. Wszystkie te nauki strukturalnie ignorują właśnie ową c a ł o ś ć c z ł o w i e k a, która interesowała Sokratesa, a która i dziś jeszcze pozostaje szczególnym przedmiotem badania, specyficznym dla filozofii człowieka²².

²¹ A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, IV 1, 1003 a 20-26, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996, s. 150.

²² Zob. G. R e a l e, *Socrate. Alla ricerca della sapienza umana*, Milano 2000.

Podsumujmy: Grecy wskazują nam sposób ustrzeżenia się przed scjentyzmem poprzez ścisłe odróżnienie dwóch poziomów badań – poziomu rozumu naukowego, który bada części, (jest to płaszczyzna nauk szczegółowych) i poziomu rozumu metafizycznego, który usiłuje zmierzyć się z problemem całości (czyli płaszczyzna, na której znajduje się filozofia, teologia i etyka), oraz poprzez wyjaśnienie, że zdecydowanie błędne jest przekonanie, iż to, co jest miarodajne dla części, eo ipso jest takie także w odniesieniu do całości.

WŁAŚCIWE DLA MĄDROŚCI ANTYCZNEJ ROZUMIENIE PRAWDY JAKO WYZWANIE DLA WSPÓŁCZESNEJ IDEOLOGII

Ideologia w swej specyficznej postaci zrodziła się z kryzysu heglizmu, przede wszystkim dzięki K. Marksowi, który podał też jej paradygmatyczną definicję. Nurty myślowe czerpiące inspirację z marksizmu odpowiedzialne są za próbę przekształcenia w ideologię wszelkiej myśli ludzkiej i nawet przeszłości kulturowej człowieka. Logika, która stoi u podstaw przekształcenia ideologii w skrajny ideologizm, do dziś dominujący w myśli europejskiej, jest zupełnie jasna: gdy raz zanegowane zostaną obiektywność prawdy i jej absolutny charakter, wówczas prawda staje się czymś, czym można dowolnie manipulować, nie posiada bowiem swej mocy i dlatego można ją modyfikować, proponować czy wręcz narzucać przemocą.

Również w tym punkcie Grecy byli bardzo dalekowzroczni. Otóż słowu „prawda” odpowiada greckie słowo *aletheia* (termin złożony z alfa privativum i *lanthano*), które znaczy: ta, która nie jest ukryta, a zatem oznacza coś, co samo przez się zawsze można zobaczyć. Arystoteles i Teofrast, chcąc pokazać, że trudności, na jakie ludzie natrafiają w poznawaniu prawdy, leżą nie w niej, lecz w nich samych, odwołują się do bardzo pięknego porównania: nasz umysł podobny jest do oczu nietoperzy, które nie widzą, kiedy jest jasno. Prawda jest tym światłem, którym jesteśmy zawsze otoczeni i opasani, a nie widzimy go, ponieważ ono nas oślepia²³.

Zwróćmy jednak uwagę na wyzwanie dla współczesnego ideologizmu, według którego prawda nie posiada mocy (albo ma moc, którą można zneutralizować i złamać przemocą), obecne w myśli antycznej. Platon i Arystoteles mówią, że prawda posiada moc największą, ponieważ utożsamia się z bytem. Platon w konsekwencji twierdzi, że prawda ze swej natury jest niepodważalna („praw-

²³ „I skoro jest w tym trudność dwojakiego rodzaju, być może, że i w tym przypadku bierze się ona nie tyle ze strony rzeczy, ile raczej ma swe źródło w nas samych. Bo jak oczy nietoperza mają się do blasku dnia, tak ma się też intelekt naszej duszy do tych rzeczy, które z natury są ze wszystkich najbardziej oczywiste” (A r y s t o t e l e s, dz. cyt., II 1, 993 b 8-12, s. 85), por. T h e o p h r a s t u s, *Metaphysics*, 9 b 10nn., Leiden 1993.

dy nigdy zbić nie można”²⁴). Arystoteles zaś dodaje, że prawdy najwyższe mają tak wielką moc, że nawet ten, kto im zaprzecza (lub próbuje przeczyć), musi się nimi posługiwać, kiedy próbuje je negować. To zaś znaczy, że ten, kto występuje przeciw prawdzie, zawsze wychodzi z tego starcia pokonany; nawet gdy twierdzi, że zwyciężył, sama rzeczywistość wkrótce to sprostuje²⁵ właśnie dlatego, że „prawdy nigdy zbić nie można”.

POWRÓT DO GRECKIEJ KONTEMPLACJI JAKO WYZWANIE DLA WSPÓŁCZESNEGO PRAKSIZMU

Wyjątkowo jasny obraz złej kondycji współczesnego człowieka daje dzisiejszy praksizm, o którym można powiedzieć, że osiągnął stan paroksyzmu.

Działanie ludzkie zdegenerowało się i zmieniło w praksizm, kiedy człowiek zanegował kontemplację. Dyskusje dotyczące wyższości życia aktywnego nad kontemplacyjnym zostały zapoczątkowane w epoce humanizmu i renesansu. Bacon przeniósł je na inną płaszczyznę i przypieczętował definitywne zwycięstwo działania nad kontemplowaniem, twierdząc, że poznać znaczy tyle, co móc, gdyż poznanie jest fundamentem przekształcającej rzeczywistość techniki. Celem działań człowieka jest wprowadzanie zmian w rzeczach, zapanowanie nad nimi i przekształcenie ich dla własnej korzyści. Ludzie często dziś wprowadzają zmiany i przeprowadzają reformy, nie wiedząc dokładnie, na czym polega „lepsze”, lub wręcz twierdząc, że „lepsze” polega właśnie na wprowadzaniu zmian.

O efektach zmian, które razem z cywilizacją przyniosły widoczne zło, Morin mówi następująco: „Takie przewartościowania prowadzą nie tylko do autonomii moralnej, uniesień estetycznych, swobodnego poszukiwania prawdy, ale także do demoralizacji, czczego estetyzmu, nihilizmu”²⁶.

Otóż w naszej cywilizacji obserwujemy całkowite zapomnienie o kontemplacyjnym wymiarze człowieka, podczas gdy starożytni filozofowie temu właśnie wymiarowi przyznawali bezwzględne pierwszeństwo. Już presokratykom przypisuje się tezę głoszącą, że człowiek powołany został przede wszystkim do kontemplacji²⁷. Platon na różne sposoby potwierdza, że najwyższym ideałem człowieka jest „ustawiczne kontemplowanie całego bytu”²⁸, Arystoteles

²⁴ P l a t o n, *Gorgiasz*, 473 B, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 65.

²⁵ Por. A r y s t o t e l e s, dz. cyt., IV 3-7, 1005a-1012a, s. 163-211.

²⁶ M o r i n, dz. cyt., s. 101.

²⁷ Por. wypowiedź Platona o Talesie. P l a t o n, *Teajtet*, 177 D-E, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 381. Por. też: wypowiedź Arystotelesa o Pitagorasie i Anaksagorasie w *Zachęcie do filozofii*, fragm. 11, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 6.

²⁸ Por. P l a t o n, *Państwo*, księgi V-VII, w: tenże, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 149-250.

zaś proponuje taką organizację państwa idealnego, aby jak najwięcej osób mogło przez jak najdłuższy czas poświęcać się kontemplacji²⁹.

Pojęcia te brzmią dość obco dla współczesnego człowieka; prawdziwy sens greckiego *theorein* nie zawsze był jednak rozumiany poprawnie także dlatego, że oddanie go za pomocą łacińskiego słowa „otium” w pewnym sensie wprowadza w błąd, jako że termin „otium” pokrywa tylko część pola semantycznego greckiego terminu *theorein*. Grecka kontemplacja bowiem, obok działania o charakterze intelektualnym, zakłada także określoną postawę moralną. Krótko mówiąc, grecka *theoria* postuluje nie tylko „widzenie” całości, lecz także postawę moralną i egzystencjalną, która z tego widzenia koniecznie wynika. Greckie *theorein* zawiera w sobie dwa ściśle ze sobą zespolone czynniki: intelektualny i spekulatywny z jednej strony oraz etyczno-moralno-egzystencjalny z drugiej³⁰.

Staje się to oczywiste, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że konfrontacja człowieka z absolutem i z całością rzeczywistości powoduje u niego zmianę spojrzenia na te rzeczy, które ludzie zwykle sobie cenią, jak na przykład bogactwo czy władza. Kiedy bowiem człowiek kontempluje całość, z konieczności zmianie ulegają wszystkie zwyczajne ujęcia poznawcze, w świetle globalnego spojrzenia zmienia się znaczenie ludzkiego życia i narzuca się nowa hierarchia wartości. Kontemplacja całości rzeczywistości oraz absolutu, którym dla Platona jest Dobro i to, co boskie, pociąga za sobą *eo ipso* dostosowanie się człowieka i jego upodobnienie się do Dobra i do tego, co boskie, a następnie także obowiązek zachęcenia innych do naśladowania takiej postawy w tym wymiarze, który Grecy nazywali polityką³¹.

Ten wymiar po grecku rozumianej kontemplacji bodaj najlepiej wyłania się z Platońskiego *Fajdrosa*. W sławnym dialogu mowa jest o tym, jak dusze przebywające w zaświatach, śladami bogów krążąc wokół nieba, docierają na „równinę prawdy” i tam kontemplują czysty byt (idee). Im więcej zdołają kontemplować, tym bogatsze będą w energię duchową i moralną, kiedy ponownie wejdą w ciała i powrócą na ziemię. Najlepszymi ludźmi są ci, w których przebywają dusze, które więcej „widziały” i bardziej kontemplowały Prawdę³².

Przykładem niezwyklej wagi greckiego *theorein* jest niewątpliwie funkcja kontemplacji w systemie Plotyna, gdzie *theorein* urasta wręcz do rangi działania ontogenicznego, czyli stwórczego. Plotyn mówi bowiem, że stwarzanie jest

²⁹ Zob. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982; t e n ż e, *Polityka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. M. Chigerowa, Warszawa 2001. Por. t e n ż e, *Zachęta do filozofii*, fragm. 12, s. 6n.

³⁰ Zobacz, co o pojęciu „*theoria*” mówi H.-G. Gadamer w pracy *Prawda i metoda* (Kraków 1993, s. 140).

³¹ Zob. P l a t o n, *Państwo*.

³² Por. P l a t o n, *Fajdros*, 248 A-B, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 37-45.

owocem kontemplacji, że prawdziwe tworzenie oparte jest na kontemplacji. Według Plotyna nawet praktyka (działanie) prowadzi do kontemplacji, mimo że nie jest tego świadoma³³.

Tak więc Grecy uczą nas, że robienie czy wytwarzanie czegoś dotyczy tylko tego, co jest zewnętrzne względem człowieka, co go nie wypełnia, ale – można by powiedzieć – opróżnia. Problemem jest zatem nie co robić, ale czym być; problemem nie jest to, żeby pomnażać (dzięki technice) nasze rzeczy, ale żeby powiększyć (poprzez kontemplację) nasz byt. Raz jeszcze mówi Plotyn: „Więc że powiększysz, kiedy zbędziesz rzeczy «innych», i oto jest w tobie wszechświat obecny, kiedy je odrzucisz, nie jawi się zaś on zgoła, dopóki ci brużdżą rzeczy «inne»”³⁴.

GRECKA EUDAJMONIA JAKO WYZWANIE DLA DOBROBYTU MATERIALNEGO

Mentalność technologiczno-praksistyczna utożsała szczęście z dobrobytem materialnym. Ściśle mówiąc, utożsamienie to, do niedawna akceptowane, obecnie nieco się zestarzało i przynajmniej w pewnej mierze przeżywa kryzys. Dzieje się tak nie dlatego, że człowiek postanowił zrezygnować z dobrobytu materialnego, ale raczej z tego powodu, że doświadczwszy dobrobytu w nie małym stopniu, odkrył, że nie dostarcza on bynajmniej szczęścia, jakiego się po nim spodziewano, a w niektórych wypadkach wręcz przynosi nieszczęście. Technika dała nam do dyspozycji taką obfitość dóbr materialnych, jakiej w ciągu dziejów człowiek nie tylko nigdy nie posiadał, ale nawet nie przypuszczał, że może posiadać. Mimo to człowiek czuje się obecnie bardziej niż kiedykolwiek niezaspokojony. Okazało się, że obfitość dóbr materialnych zamiast dostarczyć człowiekowi spełnienia, duchowo go wyjałowiła, podkopując jego bytową spoistość i zawartość.

Zanim przywołamy przesłanie starożytnych w tej sprawie, oddajmy raz jeszcze głos Morinowi: „Rozwój ma dwa aspekty. Z jednej strony jest to globalny mit, w którym społeczeństwa, doszedłszy do uprzemysłowienia, osiągają dobrobyt, redukują rażące nierówności i dostarczają ludziom maksimum szczęścia, jakie może dać społeczeństwo. Z drugiej strony jest to koncepcja uproszczona, w której wzrost ekonomiczny jest niezbędnym i wystarczającym motorem rozwoju innych dziedzin społecznych, psychicznych i moralnych. Ta techniczno-ekonomiczna koncepcja ignoruje ludzkie problemy tożsamości, wspólnoty, solidarności, kultury. I tak pojęcie rozwoju okazuje się w znacznym

³³ Por. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 525-531.

³⁴ P l o t y n, *Enneady*, VI 5, 12, tłum. A. Krokiewicz, t. 2, Warszawa 1959, s. 523.

stopniu niedorozwinięte. Pojęcie niedorozwoju jest ubogim i abstrakcyjnym produktem ubogiego i abstrakcyjnego pojęcia rozwoju.

Związana ze ślepą wiarą w niepowstrzymany marsz postępu, ślepa wiara w rozwój pozwoliła z jednej strony wyeliminować wątpliwości, z drugiej zaś ukryć barbarzyństwa, jakich się dopuszczono w procesie napędzania rozwoju. [...] Okrucieństwa rewolucji na rzecz rozwoju pogłębiły tragedie niedorozwoju”³⁵.

Grecy i na ten temat mieliby wiele do powiedzenia. Antyczny termin „eudaimonia”, który my tłumaczymy jako szczęście, pierwotnie oznaczał posiadanie dobrego demona opiekuńczego, od którego zależy pomyślne życie. Jednak już u swoich początków filozofia grecka zinterioryzowała to pojęcie poprzez ściśle związanie go z wewnętrzną naturą człowieka, z jego psyché. Już Heraklit mówił, że eudaimonia nie leży w rzeczach ani w dobrobycie materialnym. Z całą jasnością zaś uwybraźnił to pojęcie Demokryt: „Szczęście nie mieszka ani w trzodach, ani w złocie, ono ma swoją siedzibę w naszej duszy”³⁶.

Takie właśnie rozumienie szczęścia wiąże się z filozofią Sokratesa, którego przesłanie można streścić w zdaniu: Jeżeli chcesz być szczęśliwy, dbaj o duszę³⁷. Platon zaś spojrzenie Sokratesa dopełnia pitagorejskim rozumieniem szczęścia jako harmonii duszy, a więc jako duchowego uformowania, wewnętrznego uporządkowania, dikaiosyne³⁸. Grecka areté, czyli cnota, nie jest niczym innym, jak właśnie tym harmonijnym urzeczywistnieniem duchowej natury człowieka.

Postawienie znaku równości między cnotą i szczęściem może wywołać zdziwienie u współczesnych, ale dla Greków było ono czymś oczywistym. S z c z ę ś c i e nie polega na posiadaniu, nie zależy od posiadania określonych rzeczy, lecz j e s t s p o s o b e m b y c i a. Nie dzięki temu, co posiadamy, ale w tym, czym jesteśmy, urzeczywistnia się ów harmonijny stan ducha, który czyni nas szczęśliwymi.

Grecy odkryli coś jeszcze, co może być pomocne dla współczesnego człowieka, a mianowicie pojęcie granicy, peras³⁹. Współczesna kultura obiecuje człowiekowi zaspokojenie wszystkich potrzeb, ale stosowane w tym celu techniki oraz panujący klimat, zamiast w sposób radykalny zaspokajać ludzkie potrzeby, paradoksalnie jeszcze bardziej je mnożą. Jest to krąg naprawdę porażający, skrótowo określany jako konsumizm, a jego implikacje antropologiczne dopiero od niedawna zaczynają się wyraźnie ukazywać. Zaspokojenie

³⁵ M o r i n, dz. cyt., s. 102n.

³⁶ D e m o k r y t, fragm. 68 B 171; tłum. K. Leśniak. Cyt. za: R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 202.

³⁷ Por. P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 30 A, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988, s. 267.

³⁸ Zob. t e n ż e, *Gorgiasz*.

³⁹ Zob. t e n ż e, *Fileb*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

wszelkich potrzeb nie spełnia, lecz zubaża duchowo człowieka. Już stary Heraklit dostrzegał istotę tego procesu, kiedy wypowiadał zdanie: „Trudna jest walka z pożądaniem, gdyż to, czego ono chce, kupuje kosztem duszy”⁴⁰.

Zaspokojenie potrzeb materialnych dokonuje się kosztem wyjałowienia duchowego. Sokrates w sposób sugestywny potwierdza, że tajemnica szczęścia polega na wyznaczeniu granicy potrzebom i na uczynieniu duszy panią nad ciałem i nad jego potrzebami, czyli na panowaniu nad sobą (enkrateia). „Nie mieć żadnych potrzeb jest właściwością boskiej istoty, mieć ich jak najmniej – największym zbliżeniem do boskiej istoty, ponieważ zaś boska istota jest najwyższą doskonałością, stąd wniosek, że im ktoś jest bliżej boskiej istoty, tym bardziej jest doskonały”⁴¹. Jest to także tajemnica szczęścia.

Brak potrzeb, czyli uniezależnienie się od innych ludzi i od rzeczy, zdolność wyznaczania granic wszystkim potrzebom staje się tematem dominującym mądrości epoki hellenistycznej i epoki Cesarstwa Rzymskiego, wyrażanym w bardzo różnorodnych i pięknych formach.

Przypomnijmy trzy najbardziej wyraziste i plastyczne przykłady. Diogenes Laertios opowiada, że kiedy cynik Diogenes wygrzewał się na słońcu w Kraneionie, nadszedł wielki Aleksander, pan nad całą ziemią, i powiedział: „Proś mię, o co chcesz!”. Diogenes odpowiedział na to: „Nie zasłaniaj mi słońca”⁴². Cynicki filozof nie wiedział, co mógłby uczynić z olbrzymią władzą Aleksandra. Do zadowolenia wystarczało mu słońce, dostępne dla każdego. Można też powiedzieć, że zadowolenia dostarczało mu głębokie przekonanie o ontologicznej bezużyteczności wszystkiego, co może mu dać ludzka władza, jako że szczęście nie pochodzi z zewnątrz, a bierze się z naszego wnętrza.

W tym duchu Epikur wypracował teorię potrzeb i przyjemności, a także sformułował naukę, według której zaspokajać trzeba jedynie potrzeby naturalne i konieczne (a więc również dbać o przyjemności), innych potrzeb natomiast zaspokajać nie należy, ponieważ ze swej natury nie znają granicy, są „studniami bez dna” i jako takie strukturalnie nie mogą być zaspokojone. Do ich istoty należy to, że wzmagają się akurat wtedy, kiedy są zaspokajane, i w ten sposób czynią człowieka nieszczęśliwym. Sens tej nauki zawarty jest w maksymie: „Nic nie wystarczy temu, komu nie dosyć tego, co wystarczające [co konieczne]”⁴³. Mistyk Plotyn zaś za najważniejsze przykazanie umożliwiające osiągnięcie szczęścia uważa nakaz: „Odrzuć wszystko!”⁴⁴.

⁴⁰ H e r a k l i t, fragm. 85, Diels-Kranz.

⁴¹ Zob. K s e n o f o n t, *Wspomnienia o Sokratesie*, I 6, 10; w: tenże, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 63.

⁴² Zob. D i o g e n e s L a e r t i o s, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI 38, tłum. W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1984, s. 330.

⁴³ E p i c u r u s, *Gnomologium Vaticanum*, fragm. 68, Turyn 1973.

⁴⁴ P l o t y n, dz. cyt., V 3, 17, t. 2, s. 262.

Tej właśnie tajemnicy współczesny człowiek nie zna. Droga, na którą wkroczył, może go zatem doprowadzić do czegoś dokładnie przeciwnego temu, czego pragnie: chcąc posiadać coraz więcej, ryzykuje, że utraci swój byt.

SOKRATEJSKA REWOLUCJA WYZWANIEM DLA PRZEMOCY DZISIEJSZEGO ŚWIATA

Człowiek nie może żyć bez rewolucji. Jego dzieje są wręcz usiane datami różnych przewrotów, a etapy życia poszczególnych ludzi bywają przez nie wyznaczane.

Należy jednak odróżnić dwa sposoby przeprowadzania rewolucji. Pierwszy z nich opiera się na użyciu przemocy i został zapoczątkowany przez Kaina, a ludzkość dźwiga go od tego czasu jako smutny spadek. Współczesny człowiek, niczym wieczny, stale odradzający się Kain, wydaje się mieć upodobanie w tego rodzaju rewolucji. Upodobanie to odradza się w najróżniejszych formach: pomyślmy o dzisiejszych nacjonalizmach, etnocentryzmach czy o różnego rodzaju fanatyzmach. Do stosowanych dawniej form przemocy dochodzą dzisiaj nowe, związane z systemami technologii i biurokracji wykorzystywanymi przez nowoczesne społeczeństwo.

Możliwa jest jednak taka rewolucja, która dokonuje się bez stosowania przemocy. Pierwszym teoretykiem tego typu rewolucji był Sokrates, który przekonywał oponentów, odwołując się do prawideł ludzkiego rozumu. Uważał bowiem, że prawdziwe zwycięstwo (*vincere*) nad kimś polega na przekonaniu go (*convincere*). Obowiązek przekonywania miał, jego zdaniem, zastosowanie nie tylko w relacjach między poszczególnymi ludźmi, lecz także w publicznych relacjach obywateli do państwa. Wiadomo, że kiedy filozof ten został niesprawiedliwie skazany na śmierć i stworzono mu możliwość ucieczki, kategorycznie odrzucił tę propozycję, ponieważ uważał, że wykorzystanie jej byłoby pogwałceniem praw ustanowionych przez państwo. Platon wkłada w usta Sokratesa słowa: „robić masz, co ci każe państwo i ojczyzna, albo ją przekonywać, co jest właściwie sprawiedliwe: ale gwałtu zadawać się nie godzi”⁴⁵. Świadek Platon potwierdza Ksenofont, mówiąc o Sokratesie, że: „wolał pozostać wierny prawom i zginąć, ale nie przekraczać ich, aby uratować życie”⁴⁶.

Przemoc nie rozwiązuje problemów, stwarza natomiast nowe problemy i potęguje stare. Przekonywanie natomiast może znieść przemoc i dokonać rewolucji za pomocą broni rozumu. Ludzkość zna jeszcze wznioślejszą postać rewolucji bez przemocy: jest nią rewolucja chrześcijańskiej miłości (*agape*). Jest

⁴⁵ P l a t o n, *Kriton*, 51 B-C, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, s. 330.

⁴⁶ K s e n o f o n t, dz. cyt., IV 4, 4-5, s. 206.

to jednak rewolucja, której człowiek, odwołując się jedynie do swojego logosu, nie byłby w stanie przeprowadzić. Wprowadził ją w życie tylko dzięki objawieniu Boga, który stał się człowiekiem⁴⁷.

KU ODZYSKANIU IDEI PIĘKNA JAKO WARTOŚCI OBJAWIAJĄCEJ DOBRO

Dla artysty bardziej niż uczucia i idee, które chce on wyrazić, liczy się sposób, w jaki nadaje im formę i je przedstawia, to znaczy sposób, w jaki z chaotycznej magmy uczuć wydobywa on poetycki kosmos, porządek, a następnie komunikuje harmonijny przekaz w wymiarze piękna.

Tymczasem wielu nowożytnych i współczesnych artystów, należących do tak zwanej awangardy, padło ofiarami nihilizmu. Pozbawili oni sztukę właściwej jej wartości, czyli wartości piękna, i podporządkowali ją innym wartościom lub pseudowartościom, starając się wyrazić przede wszystkim roszczenia społeczne i prometejskie, indywidualne bunty. Wartości, które realizowali, to przede wszystkim wartości psychologiczne i społeczno-polityczne. Jeżeli nie zostają one wyrażone jako przekazy w wymiarze piękna, nie są sztuką.

We wszystkich takich przypadkach paradoks awangardy polega na podporządkowaniu sztuki jakiejś wartości przewartościowanej w sensie nietzscheańskim i na uczynieniu ze sztuki służki woli władzy, a więc na odebraniu jej wartości, czyli na pozbawieniu jej autentycznego statusu ontologicznego. W ten sposób sztuka przestaje być prawdziwą sztuką.

Myśl niezwykle ważną wyraził w tym względzie Platon: piękno jest odzwierciedleniem tego, co inteligibilne, w tym, co zmysłowe, jest ono manifestacją porządku ontologicznego, który przewycięża nieporządek i nad nim panuje, jest manifestacją harmonii i słusznej miary. W *Fajdrosie* Platon mówi wprost, że piękno jest ideą ponadzmysłową, która ma szczęście, że może być postrzegana także w wymiarze tego, co zmysłowe – tylko pięknu przypadł taki los, że może ono być najwyraźniej widziane i najgoręcej kochane⁴⁸.

Pod wpływem inspiracji Platonem H.-G. Gadamer uwypuklił właściwe pięknu znaczenie odsłaniające prawdę: „Wyróżnik piękna, mianowicie to, że skupia ono bezpośrednio na sobie pożądanie ludzkiej duszy, opiera się na jego sposobie istnienia. Jest ono harmonią bytu, która nie tylko pozwala mu być tym, czym on jest, lecz pozwala mu także wystąpić jako wyważona harmonijna całość. To jest właśnie otwartość (aletheia), o której Platon mówi w *Filebie* i która należy do istoty piękna. Piękno nie jest po prostu symetrią, lecz przeświecaniem, które w niej występuje. Piękno ma charakter świecenia. «Świecić»

⁴⁷ Zob. A g o s t i n o, *Amore assoluto e „terza navigazione”*, Milano 2000.

⁴⁸ Por. P l a t o n, *Fajdros*, 250 D-E, s. 39.

zaś znaczy: świecić na coś i samemu zjawiać się w tym, na co pada blask. Piękno ma sposób istnienia światła”⁴⁹.

Współczesny człowiek, przesiąknięty kulturą scjentystyczno-technologiczną, jest świadkiem desakralizacji piękna na wszystkich poziomach i zapomnienia o nim, w sensie nihilistycznym. Właśnie u Platona człowiek ten mógłby odnaleźć drogę powrotu do owego przeżycia metafizycznego, jakie wywołuje piękno, jeśli zostaje ujęte w swej autentyczności.

PLATOŃSKIE PRZESŁANIE DROGĄ DO ODZYSKANIA SENSU MIŁOŚCI

W *Uczcie*⁵⁰ i w *Fajdrosie*⁵¹ Platona znajdują się najbardziej wzruszające słowa o miłości, które odnaleźć można w myśli starożytnej. Platon uczył bowiem, jak w zakamarkach Erosa odnaleźć światło tego, co inteligibilne. Eros jest owym napięciem, które od tego, co empiryczne, wznosi nas ku temu, co ponadempiryczne, jest on owym niepowstrzymanym pragnieniem osiągnięcia czegoś absolutnego, mocą, która duszy przyprawia skrzydła, by mogła powrócić do bogów i pośród nich przebywać.

Przesłanie to uznać należy za najwznioślejszą interpretację miłości, do jakiej ludzki logos doszedł własnymi siłami: Eros jest siłą zdobywającą, która wzbogaca człowieka w wymiarze ontologicznym i każe mu wznosić się na coraz wyższe poziomy. Stworzona przez Platona „drabina miłości” jest niezwykle metaforą, która przyjęła się jako symbol⁵². Nie bez racji *Uczta* jest dziś najczęściej czytany dialogiem Platona. Czytają go zarówno ci, którzy widzą w nim pozytywny bodziec, jak i ci, dla których jest on mityczną ekspresją tego, co niemożliwe do osiągnięcia. Ekspresja ta pełni prowokującą rolę w pejzażu dzisiejszej kultury nihilistycznej, która zakuła Erosa w twarde okowy.

G. Krüger (wielki przyjaciel Gadamera) słusznie mówił, że skoro u Platona nie ma miłości Boga do ludzi, która jest łaską, miłości, która przekracza otchłań dzielącą ludzi od Boga, jedynie moc samodzielnego pragnienia, demoniczna miłość człowieka, która pcha go, w jego niezaspokojeniu, poza wszystkie rzeczy ziemskie, może doprowadzić do Boga albo przynajmniej pragnie go tam doprowadzić. W „misterium” filozofii Platońskiej miejsce Chrystusa zajmuje Eros – pośrednik⁵³.

⁴⁹ H.-G. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 435.

⁵⁰ Por. P l a t o n, *Uczta*, 200 A-212 C, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, s. 95-117.

⁵¹ Por. t e n ż e, *Fajdros*, 244 A-257 B, s. 33-45.

⁵² Por. t e n ż e, *Uczta*, 210 A-212 B, s. 113-117.

⁵³ Zob. G. K r ü g e r, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt am Main 1992, rozdz. 9, § 4.

DWA WYMIARY CZŁOWIECZEŃSTWA

Kolejny błąd myśli współczesnej polega na tym, że zredukowała ona człowieka do jednego tylko wymiaru: zagubiwszy metafizyczny sens człowieka jako osoby, sprowadziła go do zatomizowanego indywiduum.

Chociaż wyjątkowo uprzywilejowane miejsce człowieka w stosunku do wszystkich innych stworzeń ujawnia się w pełni dopiero w kręgu nauki chrześcijańskiej, u Greków spotkać można niezwykle ważne intuicje, które na różne sposoby ukazują człowieka jako byt ukonstytuowany w dwóch wymiarach: w wymiarze zmysłowym (właściwym ciału) i w wymiarze inteligibilnym (właściwym duszy).

Odkrywcą tego, że człowiek istnieje jako dusza, był przede wszystkim Sokrates, a myśl tę przyjęła po nim wielka tradycja platońska. Przed Sokratesem uważano, że wystarczy rozebrać człowieka, by zobaczyć go całego. Sokrates natomiast uczył, że zdejmując z człowieka jego szaty, faktycznie nie widzimy człowieka, a jedynie ciało człowieka. Aby zobaczyć i poznać człowieka, trzeba wydobyć jego duszę i kontemplować ją. Prawdziwym człowiekiem jest bowiem dusza, ciało jest tylko jej narzędziem⁵⁴.

Drogą tą poszedł dalej Platon, który jako pierwszy sformułował teorię nieśmiertelności duszy opartą na podstawach racjonalnych. Sięgnął on jednak jeszcze dalej i odkrył, że prawdziwa godność człowieka opiera się i realizuje w relacji podobieństwa duszy do Boga i do tego, co boskie: najwyższa doskonałość człowieka polega na „upodobnieniu się do Boga, na ile to jest dla człowieka możliwe”⁵⁵. Godność człowieka urzeczywistnia się w pełni, gdy usiłujemy żyć nie na miarę człowieka, ale według boskiego modelu, to znaczy, gdy próbujemy wprowadzać porządek do nieporządku panującego we własnej duszy, a potem u innych ludzi i w społeczności.

REFLEKSJE NA TEMAT CELU

W *Timajosie* Platon pisze: „Znaleźć Twórcę i Ojca tego całego Wszechświata jest wielkim przedsięwzięciem. Lecz gdy się Go odkryło, jest niemożliwe objawić go wszystkim. Należy zatem zbadać, według którego z dwóch modeli budowniczy świata zbudował go: czy według tego, który jest zawsze tym samym, czy według tego, który jest zrodzony. Jeśli ten świat jest piękny, a jego konstruktor jest dobry, jasno stąd wynika, że patrzył na model wieczny. [...] Świat bowiem jest rzeczą najpiękniejszą spośród zrodzonych, a jego budowni-

⁵⁴ Zob. R e a l e, *Socrate...*

⁵⁵ P l a t o n, *Teajtet*, 176 B, s. 379.

czy jest najdoskonalszą z przyczyn”⁵⁶. Arystoteles zaś, a także jego uczeń Teofrast twierdzili, że natura nie czyni niczego na próżno, przy czym przez naturę należy tu rozumieć całą rzeczywistość⁵⁷.

Starożytne rozumienie celu znajduje się na antypodach tego, co twierdzi dzisiejsza nauka, i jest całkowicie przeciwne tezie, że świat jest efektem zdarzenia czysto przypadkowego, akcydentalnego, które pojawiło się w kręgu czystego chaosu.

Przypomnijmy jednak, że sąd o wielkości obserwowanych rzeczy zależy nie tyle od statusu samych tych rzeczy, ile raczej od natury ducha, który wydaje sąd. Inaczej mówiąc, nicość dostrzegana w rzeczach zależy od nicości, która zagnieździła się w duszach ludzi. Dobrze zrozumiał to już Seneka, pisząc: „By wydawać sądy o rzeczach wielkich, konieczne trzeba wielkoduszności; w przeciwnym razie będzie się zdawało, że właśnie ich wadą jest to, co stanowi naszą przywarę. [...] Chodzi nie tylko o to, co widzisz, lecz w jaki sposób je oglądasz: umysł nasz nie jest zdolny do wyraźnego widzenia prawdy”⁵⁸.

DZIESIĄTE WYZWANIE PRZYCHODZI OD PLATONA

Powiedzieliśmy, że główny błąd współczesnego człowieka tkwi w jego materializmie. Materializm może przyjmować rozmaite formy i być formułowany w sposób niezwykle wyrafinowany. Raz na zawsze jednak odpowiedział nań Platon wielkim wyzwaniem, które nazwał „drugim żeglowaniem” (*deuterós ploús*)⁵⁹. W dawnym języku marynarskim „pierwszym żeglowaniem” nazywano płynięcie pod pełnymi żaglami, a więc za pomocą siły wiatru. Kiedy jednak wiatr ustawał i następowała morska cisza, trzeba było zabrać się za wiosła i poruszać statek siłą mięśni. Żeglowanie siłą mięśni, a więc całym zapasem własnej energii, nazywano „drugim żeglowaniem”. Otóż pierwsze żeglowanie Platon odbył, czytając dzieła filozofów przyrody, a więc mocą wziętą z myśli tych filozofów. Potem jednak nastąpiła morska cisza i podróż Platona nagle została przerwana w momencie odkrycia, że wszystko to, co jest fizyczne, zmysłowe i materialne, nie jest w stanie samo siebie wytłumaczyć. Potrzebne było coś więcej, coś, czego to, co zmysłowe, było jak gdyby odbiciem. I właśnie tę

⁵⁶ P l a t o n, *Timajos*, 28 C-29 A, w: tenże, *Dialogi*, s. 309n.

⁵⁷ Arystoteles używa na przykład sformułowania: „Bóg i natura nie tworzą nic bezcelowo”, Arystoteles, *O niebie*, I 4, 271 A 33, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. P. Siwek, Warszawa 1990, s. 242.

⁵⁸ S e n e k a, *Listy moralne do Lucyliusza*, list 71. 24, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 271.

⁵⁹ Por. P l a t o n, *Fedon*, 97 B-100 D, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, s. 446-453.

podróż, która doprowadziła Platona do odkrycia istnienia czegoś ponad-zmysłowego, co jest konieczne i nieodzowne dla wyjaśnienia tego, co zmysłowe, przedstawił on we wspaniałym obrazie drugiego żeglowania. W rzeczy samej nie było to tylko jego własne żeglowanie, lecz także żeglowanie, które każdy z nas musi podjąć, aby wydostać się z mielizn materializmu i dotrzeć do horyzontów tego, co inteligibilne.

Wyjaśnijmy ten punkt, ponieważ jest on najważniejszy nie tylko w filozofii Platona, ale – pod pewnym względem – także w całej filozofii. Otóż odkrycie Platońskie można ująć następująco: to, co ludzie (filozofowie przed Platonem) uważają za przyczyny rzeczy i tak je nazywają, czyli zwykłe przyczyny mechaniczne, fizyczne i materialne, nie odnosi się do prawdziwych przyczyn, a jedynie do zwykłych współprzyczyn; przyczyny prawdziwe zaś nie są natury zmysłowej, lecz są natury inteligibilnej.

Dla wyjaśnienia tej koncepcji odwołajmy się do dwóch przykładów. Co jest przyczyną tego, że Sokrates znajduje się w więzieniu? Wyjaśnienia typu fizyczno-materialistycznego nie są w stanie udzielić odpowiedzi na to pytanie. Sokrates bowiem poszedł do więzienia w konsekwencji realizowania swego posłannictwa, w konsekwencji *w y b o r u m o r a l n e g o*, a więc kierowany nie przez przyczyny fizyczne, a metafizyczne, czyli niematerialne.

Oto drugi przykład. Spróbujmy wytłumaczyć, dlaczego jakaś rzecz jest piękna. Filozofowie przyrody i materialści odwołują się w swoich wyjaśnieniach do elementów czysto fizycznych, takich jak barwa czy kształt. Platon mówi zaś, że nie są to przyczyny prawdziwe, a jedynie środki czy współprzyczyny. To obecność idei piękna niefizycznego sprawia, że części materialne układają się w odpowiedni sposób i tą drogą zmysłowo urzeczywistniają niezmysłową ideę. I tak jest zawsze bez wyjątku⁶⁰.

W ten sposób Platon uczył dostrzegać nowy wymiar rzeczy. Oczyma fizycznymi oglądamy rzeczy fizyczne, okiem intelektu widzimy zaś rzeczy inteligibilne. Spojrzenie na rzeczy tymi nowymi oczyma oznacza patrzenie na każdy przedmiot jako na obraz czegoś wyższego, jako na osłabione odbicie czegoś, co znajduje się w innym świecie. Każda rzecz ma braki. Materializm każe dostrzegać w rzeczach jedynie te braki, spirytualizm natomiast w brakach każe widzieć potwierdzenie tego, że rzeczy są jedynie obrazami innej rzeczywistości. Niedoskonałość więc jest dowodem istnienia doskonałości.

Banalność rzeczy i pozbawiona znaczenia codzienność ulegają radykalnemu przezwyciężeniu, gdy rzeczy ujęte zostają jako zmienne obrazy niezmiennego, jako rozwinięcie w wymiarze czasu formy, która znajduje się w wymiarze tego, co wieczne.

⁶⁰ Por. tamże.

KILKA REFLEKSJI KOŃCOWYCH

Praca H. de Lubaca *Le drame de l'humanisme atheé* [Dramat humanizmu ateistycznego], mimo że napisana została przed ponad pół wiekiem, okazuje się dziś niezwykle aktualna⁶¹. Z jednej strony jawi się jako w najwyższym stopniu prawdziwe proroctwo: humanizm ateistyczny okazał się bowiem antyhumanizmem. Z drugiej strony minione półwiecze pokazało, że druga część przywołanego wcześniej twierdzenia de Lubaca sprawdziła się nawet w większym stopniu, niż przewidywał to jego autor: nie tylko nie możemy dziś powiedzieć, że „człowiek nie może zorganizować ziemi bez Boga”, sprawdza się bowiem zaczyna coś przeciwnego: człowiek nie tylko organizuje ziemię bez Boga, lecz ta jego działalność coraz wyraźniej okazuje się dezorganizowaniem, niszczeniem samej ziemi, uruchomieniem procesów konstruowania, którym coraz wyraźniej towarzyszą procesy destrukcji, te zaś mogą się okazać większym złem niż uzyskane dobrodziejstwa. Podobnie odwróceniu ulega twierdzenie, jakoby ziemia bez Boga mogła dzięki nauce i technice przestać być chaosem. Nauka i technika bez Boga przemieniają ziemię w przerażające więzienie, ale równocześnie w budzący grozę chaos (do którego współczesna nauka systematycznie dobudowuje teorię).

„Jak poucza nas historia XX wieku, wola zapewnienia zbawienia na ziemi doprowadziła do stworzenia na niej piekła. Nie wolno nam popaść znowu w marzenie o zbawieniu ziemskim. Pragnąć lepszego świata, co jest naszym głównym celem, nie oznacza pragnąć najlepszego ze światów”⁶². Aby zilustrować dylemat, przed którym stoi człowiek, Morin próbuje ustalić, czy pewne wytwory technologiczne przyniosą skutki pozytywne, które przeważą nad ich ubocznymi konsekwencjami negatywnymi, czy też będzie odwrotnie. Wiadomo na przykład, że w wielu miastach z konieczności wprowadzono zakaz używania samochodów w określone dni i że liczba śmiertelnych ofiar wypadków samochodowych w sobotnie wieczory i w okresach wyjazdów na wakacje ciągle wzrasta. Jeżeli człowiek nie będzie umiał zastosować się do dawnej maksymy greckiej, to znaczy do reguły „słusznej miary” (lub też „niczego za dużo”), a więc jeśli nie wyznaczy sobie granicy (helleńskiego peras) używania samochodu, negatywne skutki wywołane przez skonstruowanie samochodu w końcu przeważą nad jego pozytywami⁶³.

Podobne uwagi formułowane są w związku z eksplozją nieprzewidzianych konsekwencji masowego wykorzystania instrumentów komunikacji informatycznej. P. Virilio słusznie mówił o „bombie informatycznej”, podkreślając, że jej efektem są z jednej strony coraz to większe korzyści płynące z potencjału

⁶¹ Zob. de L u b a c, dz. cyt.

⁶² M o r i n, dz. cyt., s. 149n.

⁶³ Zob. E. M o r i n, S. N a i r, *Une politique de civilisation*, Arléa 1997.

i skuteczności bezpośredniego komunikowania się, lecz w parze z tymi korzyściami idzie ciągle oddalanie się człowieka od miłości i od wrażliwości na prawdę, a wręcz rezygnacja z posługiwania się rozumem. Badacz ten pisze, iż zaledwie kilka wieków po uznaniu przez Kopernika i Galileusza, że nauka odkrywa jedynie prawdę względną, badania techniczno-naukowe prowadzą do zakwestionowania nawet tej prawdy, co jest skutkiem zastąpienia wiedzy encyklopedycznej wiedzą cybernetyczną, która neguje wszelką rzeczywistość obiektywną. Zapowiada to nadejście zautomatyzowanego traktowania poznania, co w konsekwencji doprowadzi do wytworzenia „przemysłu zapomnienia”. Twierdzi on również, że każda rewolucja polityczna jest dramatem, nadchodząca rewolucja techniczna jest zaś prawdopodobnie czymś więcej niż dramat, jest tragedią poznania, biblijnym pomieszaniem wiadomości indywidualnych i kolektywnych. Pisząc o niespotykanym dotąd tempie dzisiejszego komunikowania się, Virilio podkreśla, że coraz bardziej zubaża ono znaczenie i wartość działania, a wręcz eliminuje naszą moc działania na rzecz wchodzenia w tak zwane interakcje. Jest to jednak jeszcze niczym w porównaniu „z nadchodzącą możliwością”⁶⁴.

Chociaż czeka nas to dopiero w przyszłości, na Zachodzie już teraz karłowacieje tradycyjna kultura oparta na piśmie. Młodzi ludzie coraz mniej czytają i coraz gorzej piszą. Tradycyjne przekazy, które poprzez pismo formowały współczesnego człowieka, są coraz słabiej rozumiane. Konsekwencje tej tendencji są trudne do wyobrażenia.

Dlaczego doszliśmy aż do tego punktu? Odpowiedź jest prosta: w oparciu o naukę i technikę, rozwinięte do granic możliwości, człowiek może konstruować rzeczy i panować nad nimi, równocześnie jednak nie tylko nie potrafi proporcjonalnie wzrastać duchowo, lecz wręcz zapomina o sobie samym. Nawet tak zwane nauki o człowieku traktują człowieka jako rzecz, zagubivszy rozumienie człowieka jako osoby.

Prześledźmy, jak przedstawia się obraz człowieka propagowany przez panującą obecnie scjentystyczno-techniczną kulturę, kiedy odrze się go z rozmaitych „przebrań i złożonych masek”. Często pojawia się dziś pytanie, czy z funkcjonalnych racji i z technologicznego punktu widzenia, które odpowiadają dzisiejszym potrzebom, nie należałoby na przykład eliminować ciała zmarłego człowieka poprzez kremację i usunięcie jego prochów. Zastąpiłoby to ceremonię pogrzebu i wszystko to, co się z nią wiąże, a co nie odpowiada wymaganiom i dynamice współczesnego życia. Organy ciała zmarłego można by ponownie wykorzystać, a tego, co z ciała pozostanie, pozbyć się poprzez spalenie. Ktoś trafnie zauważył, że podczas gdy w miejscu starych wysypisk śmieci budowane są dziś spalarnie, a posortowane odpady gromadzone celem

⁶⁴ Zob. P. Virilio, *La bombe informatique*, Paris 1998.

ich powtórnego przetworzenia, zamiast grzebania zmarłych w grobach, na cmentarzach, proponuje się kremację (pozbycie się) trupów i ponowne wykorzystanie organów.

Umberto Galimberti, włoski filozof i dziennikarz, słusznie zauważył, że z chwilą, gdy religijne i filozoficzne obrazy człowieka (człowiek jako obraz Boga; człowiek jako cel, nie zaś jako środek) zostały niemal całkowicie zniszczone, a on sam uznany został za rzecz i materię, także śmierć została całkowicie pozbawiona sensu, a więc odsunięta. Pisał on: „Śmierć, odarta z wartości religijnych, metafizycznych i symbolicznych, nieuwzględnianych w scenariuszu technologicznym, jawi się dziś z rysami, a bez ozdób, bardziej naga i pozbawiona znaczenia, jako produkcyjny odpad życia, bezużyteczna pozostałość, absolutnie obca w szalonym i zabieganym świecie, który nie zmierza do osiągnięcia żadnego innego, prawdziwego czy domniemanego celu (jak było to w spojrzeniu religijnym i humanistycznym), niż wypędzenie śmierci poprzez jej odizolowanie, oddzielenie, ukrycie w śmietniku odpadów, w próżni zapomnienia”⁶⁵. Podobnie twierdzi Edgar Morin: „Współczesna tragedia rozgrywa się jako ucieczka przed tragedią. To wysiłki zmierzające do zapomnienia o śmierci nakładają się na tragedię śmierci i stają się tragiczne tak samo jak ona”⁶⁶.

Trzeba więc odzyskać wartość i metafizyczny sens osoby ludzkiej. Zostało już tu powiedziane, że chociaż prawda o metafizycznej wartości osoby jest przesłaniem ściśle chrześcijańskim, Grecy wspięli się na bardzo wysoki poziom w rozumieniu człowieka. Arystoteles pisał w *Etyce nikomachejskiej*: „Nie trzeba jednak dawać posłuchu tym, co doradzają, by będąc ludźmi troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi – o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możności dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze”⁶⁷.

To właśnie przesłanie starożytnej mądrości jest najwyższym wyzwaniem dla mitów współczesnego człowieka. Wypowiedź Platona w *Prawach*, które są jego ostatnim dziełem, jest niczym pieczęć potwierdzająca wszystko to, co dotąd powiedzieliśmy: „Bóg ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy, o wiele bardziej z pewnością niż, jak mówią, człowiek”⁶⁸.

Powrót do uznania Boga, a nie samego człowieka, za miarę wszystkich rzeczy byłby naprawdę lekarstwem na wszelkie zło nękające dzisiejszego człowieka, gdyż człowiek ten postawił siebie na miejscu Boga, uznał siebie samego za najwyższą miarę, a tym samym niszczy swoją autentyczną wartość, zmierzając ku śmierci.

⁶⁵ U. G a l i m b e r t i, *Bruciare i corpi. Il dilemma dell'Occidente*, „La Repubblica” z 21 grudnia 1945.

⁶⁶ E. M o r i n, *Le vif du sujet*, Paris 1969, s. 320.

⁶⁷ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, X 7, 1177 b 31-34, Warszawa 1982, s. 381.

⁶⁸ P l a t o n, *Prawa*, księga IV, 716 C-D, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 159.

Michel Foucault w książce *Les mots et les choses* pisze: „Ostatni człowiek jest jednocześnie starszy i młodszy od śmierci Boga. On sam odpowiada za swój własny koniec. Jednak od chwili, kiedy mówi, myśli i istnieje wewnątrz śmierci Boga, sama jego zbrodnia jest skazana na śmierć. Nowi bogowie, tacy sami, już rozdymają przyszły Ocean; człowiek przepadnie. Nietzsche bardziej niż śmierć Boga – lub lepiej, w ślad za tą śmiercią i w głębokim z nią powiązaniu – oznajmia śmierć jego zabójcy”⁶⁹.

Mój wykład chciałbym zakończyć słowami dwóch wielkich poetów, którzy lepiej zrozumieli człowieka niż niektórzy filozofowie i naukowcy. T. S. Eliot zauważył, że tak jak nauka zniszczyła starożytną mądrość, informatyka zniszczy naukę. Pisał on:

Nieskończone koło myśli i czynu,
Nieskończona odkrywczość i eksperyment bez końca,
Przynoszą wiedzę ruchu lecz nie spokój;
Wiedzę mowy lecz nie milczenia;
Wiedzę słów i niewiedzę o Słowie,
Cała nasza wiedza przybliży nas do niewiedzy,
Cała nasza niewiedza przybliży nas do śmierci,
Lecz bliskość śmierci nie zbliża do BOGA.
Gdzie jest życie utracone przez życie?
Gdzie mądrość utracona w wiedzy?
Gdzie wiedza utracona pośród wiadomości?⁷⁰

W *Czterech kwartetach* pisał jednak:

I coś zakończyć,
znaczy też coś zacząć.
Koniec to meta, skąd wyruszamy⁷¹.

F. W. Schelling zaś mawiał, że nie ma sensu pytanie o to, jak człowiek może dojść do Boga; właściwe pytanie dotyczy raczej tego, dlaczego i jak mógł się on od Boga oddalić. Odpowiedź na to pytanie znamy: człowiek odszedł od Boga, ponieważ sam siebie uczynił miarą wszystkich rzeczy. Ocalenie może mu przynieść jedynie odzyskanie zagubionej mądrości starożytnych, która nie w człowieku jako takim, ale w Bogu widziała najwyższą miarę wszystkich rzeczy⁷².

⁶⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, część 2, X, 6; zob. t e n ż e, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, w przygotowaniu w gdańskim wydawnictwie słowo / obraz terytoria.

⁷⁰ T. S. Eliot, *Chóry z „Opoki”*, tłum. M. Sprusiński, Kraków 1978, s. 159.

⁷¹ T e n ż e, *Cztery kwartety*, tłum. J. Niemojowski, w: tenże, *Wybór poezji*, Wrocław 1990, s. 317.

⁷² Zob. P l a t o n, *Prawa*, w: tenże, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*.

Być może jednak właśnie sytuacja straszliwego niebezpieczeństwa, w jakim człowiek się znalazł, odchodząc od Boga, obudzi w nim siłę, aby się ocalić. Mówił F. Hölderlin:

Blisko
Lecz trudno uchwytne jest Bóg.
Wszelako gdzie groźba, wyrasta
Również ratunek⁷³.

⁷³ F. Hölderlin, *Patmos*, w: tenże, *Wiersze*, tłum. B. Antochewicz, Wrocław 1982, s. 79.

FILOZOFIA I TEOLOGIA DZIEJÓW

FILOZOFICZNE ROZUMIENIE DZIEJÓW

Sukcesywnie zaczynające istnieć i sukcesywnie przestające istnieć osoby, ich aktywności i wytwory kulturowe istnieją dzięki temu, że znajdują się w relacji skutkowo-sprawczej, skutkowo-wzorczej i skutkowo-celowej z Bogiem. Wszystko, cokolwiek było, jest lub będzie, istniało, istnieje lub istnieć będzie dzięki tak zwanym koniecznym i transcendentálnym relacjom do Boga w porządku przyczynowania celowego, wzorczonego i sprawczego.

Wprowadzonym przez Voltaire'a terminem „filozofia dziejów” zwykło się określać filozoficzną naukę o człowieku w jego aspekcie dziejowym (historycznym). Jakkolwiek problematyka filozofii dziejów pojawiła się już w starożytności, ukonstytuowanie się filozofii dziejów jako wyodrębnionej dyscypliny poznawczej jest sprawą osiemnastego wieku¹.

Filozofię dziejów definiowano jako naukę o czynnikach, prawach i sensie dziejów (koncepcja F. Sawickiego) lub jako dyscyplinę filozoficzną dotyczącą ostatecznych czynników sprawczych, istoty i sensu ludzkich dziejów jako całości (propozycja S. Kamińskiego). Jak dotąd nie powstała jednak żadna filozofia dziejów, która byłaby filozofią realistyczną i autonomiczną tak w stosunku do treści Objawienia, jak i w stosunku do nauk humanistycznych o ludzkich dziejach. Powstałe dotąd filozofie dziejów są w dużej mierze zbitką wątków teologicznych, scjentystycznych (elementów psychologicznych, socjologicznych, politologicznych i daleko posuniętych syntez historycznych), a także wątków monistycznych i idealistycznych. Mylono porządki poznawcze w wyjaśnianiu (nie brano pod uwagę różnic między teologią, naukami szczegółowymi i filozofią), nierealistycznie interpretowano to, co nazywamy dziejami (w interpretacjach monizujących i idealizujących), wreszcie nie określono poprawnie faktów, które nazywano dziejami, a które chciano zinterpretować i wyjaśnić. Albo więc w ogóle lekceważono opis faktu, albo skupiano się na jego aspektach kwalitatywnych (właściwych humanistyce), czasami kwantytatywnych (właściwych matematycznemu przyrodoznawstwu), a nie egzystencjalnych (właściwych rea-

¹ Na temat rozwoju filozofii dziejów zob. m. in.: S. S w i e ż a w s k i, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966; J. E. S u l l i v a n, *Prophets of the West. An Introduction to the Philosophy of History*, New York-London 1970; L. K r i e g e r, *Time's Reasons. Philosophies of History Old and New*, Chicago 1989; S. K a m i ń s k i, *Główne koncepcje filozofii dziejów*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 341-371; M. W i c h r o w s k i, *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzsche)*, Warszawa 1995; C. S. B a r t n i k, *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii*, Lublin 2001.

listycznej filozofii bytu). Ponadto w fazę opisu wprowadzano różne teoretyczne rozstrzygnięcia z nauk historycznych i hipostazowano uogólnienia, użyteczne dla historyka, ale „niebezpieczne” dla filozofa-realisty (np. pojęcia „nurt filozoficzny”, „prąd myślowy”).

GŁÓWNE TYPY FILOZOFII DZIEJÓW

Obecnie funkcjonuje wiele typologii filozofii dziejów. Kluczowe znaczenie dla rozumienia problemu mają jednak trzy typologie:

1. Ze względu na przedmiot i (częściowo) cel dociekań filozoficznych wyróżnia się dwa typy namysłu nad dziejami:

a. tradycyjny – przedmiotowy (obiektywizujący), skierowany na zrekonstruowanie faktycznego przebiegu wydarzeń historycznych i wyjaśnienie ich natury (np. w koncepcjach św. Augustyna i G. W. F. Hegla);

b. nowszy – podmiotowy (subiektywizujący), zainteresowany głównie znaczeniem dziejów dla człowieka i podmiotowymi warunkami ich poznania (np. w filozofii H.-G. Gadamera)².

2. Z uwagi na sposób (zazwyczaj implicite zakładanej) metafizycznej interpretacji (interpretacji w kategoriach bytowych) „biegu” ludzkich zdarzeń można wyróżnić filozofie dziejów, wedle których:

a. wszystko, co się dzieje – konkretne ludzkie aktywności i całe procesy życia konkretnych osób – jest ostatecznie kierowane przez transcendentny w stosunku do świata Absolut. Dzieje to tyle, co realizowanie przez Absolut swoich zamiarów w drodze sukcesywnego pojawiania się osób i ich działań. Jest to wizja realistyczna i pluralistyczna, wykorzystująca jednak dane Objawienia (obecna np. w historiozofii św. Augustyna);

b. nie istnieje transcendentny, odrębny od świata Absolut. Dzieje są ostatecznie konieczną ewolucją, metafizycznie rozumianym ruchem jednego podmiotu natury duchowej. Konkretnie byty osobowe są jedynie przejawem, momentem czy partykularyzacją owego podmiotu. Chodzi tu o monistyczne, panteistyczne lub panenteistyczne, wizje rzeczywistości i o całą tradycję idealistycznej historiozofii, która swój szczególny wyraz znalazła w poglądach Hegla;

c. dzieje to byt obiektywny w postaci świata intencjonalnego (np. w koncepcji E. Husserla) lub w postaci tak zwanego trzeciego świata (wg tez K. Poppera). Są to zatem także historiozofie idealistyczne;

d. istnieją tylko tak zwane źródła historyczne. Zatem dzieje to jedynie tradycja istniejąca istnieniem ludzkiej świadomości (teza pozytywizmu);

² Por. A. Bronk, *Rozumienie – dzieje – język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 192.

e. dzieje są konieczną ewolucją bytu materialnego. Jest to monistyczna – w sensie monizmu materialistycznego – wizja świata, którą realizuje marksizm. To, co duchowe, humanistyczne, jest ostatecznie – według przedstawicieli tego stanowiska – tylko funkcją czynników materialnych;

f. dzieje – w wymiarze całego wszechświata – są ciągiem zdarzeń. Istotna w tej koncepcji jest perspektywa zdarzeniowego i procesualnego widzenia świata, w której podstawową kategorią ontologiczną nie jest substancja, ale zdarzenie czy raczej ciąg zdarzeń. D. H. Porter wskazuje, że filozofia procesu może być zastosowana do wyjaśniania historycznego;

g. dzieje są metafizycznie rozumianym ruchem – ewolucją ludzkości od stanu mniej doskonałego do stanu bardziej doskonałego. Z pokolenia na pokolenie następuje sukcesywna aktualizacja ludzkiej natury. Ludzkość jest tu pojęta organicystycznie, na wzór konkretnego bytu osobowego, cechującego się substancjalną jednością. Jest to zatem interpretacja monizująca, której dokonali na przykład J. G. Herder, K. Michalski, R. Polin.

Typologia ta pozwala wnioskować, że jak dotąd brakuje interpretacji, która spełniałaby wymóg ontologicznego realizmu i zarazem autonomiczności w stosunku do treści Objawienia.

3. Biorąc pod uwagę sposób wyjaśniania dziejów, czyli aspekt epistemologiczno-metodologiczny filozofii dziejów, można wyróżnić następujące jej typy³:

a. historiozofie scjentystyczne:

– filozofie poznania historycznego, czyli metaprzmiotowe analizy epistemologiczno-metodologiczne i semiologiczne. Ich przedstawicielami są na przykład W. H. Dray i A. Danto,

– historiozofie nabudowane na naukach szczegółowych, zwłaszcza humanistycznych: bądź jako syntetyczne uogólnienie rezultatów historii kultury, bądź jako filozoficzny namysł nad dziejami kultury czy społeczeństwa, niekiedy nawet w kontekście ewolucji całego kosmosu (przedstawiciele: A. J. Toynbee, O. Spengler, F. Koneczny, F. Sawicki, P. Teilhard de Chardin, F. Fukuyama);

b. historiozofie teologizujące, metodologicznie zależne od teologii (między innymi koncepcje św. Augustyna, F. Sawickiego);

c. historiozofie autonomiczne w stosunku do poznania humanistycznego i teologicznego:

– aprioryczne historiozofie idealistyczne, których głównym przedstawicielem jest Hegel,

– historiozofie antropologiczne: bądź antropocentryczne (np. Husserla, M. Heideggera czy K. Jaspersa), bądź obiektywnie metafizyczne, nabudowane na filozofii człowieka oraz aksjologii, etyce i filozofii kultury. Te drugie są jednak nie tyle faktem przedmiotowych analiz, ile raczej sprawą postulatywnych sfor-

³ Por. K a m i ń s k i, *Główne koncepcje filozofii dziejów*, s. 363-371.

mułowań metaprzedmiotowych prezentowanych na przykład przez S. Swieżawskiego czy S. Kamińskiego.

METAFIZYKA DZIEJÓW

W dotychczasowych typologiach nie uwzględniono realistycznej koncepcji filozofii dziejów. Aby uzupełnić ten brak, należy wskazać na fakty, to znaczy na to, co jest, co istnieje, a co bywa realną podstawą do ukonstytuowania, często w sposób nierealistyczny, przedmiotu filozofii dziejów (wyróżnimy dziesięć takich faktów). Należy uchwycić ich ontyczną strukturę (to, jakiego rodzaju są bytem) oraz wskazać na ostateczne, bytowe czynniki, dzięki którym wskazane fakty w ogóle zachodzą (wyjaśnianie właściwe dla metafizyki)⁴.

1. Istnieje życie konkretnych osób ludzkich. Dzieje konkretnego człowieka od poczęcia aż do śmierci to proces zmian, czyli metafizycznie rozumiany ruch: przechodzenie z możliwości do aktu. Podmiotem tak rozumianego ruchu jest konkretna osoba ludzka. Aktualizowanie potencjalności osobowych polega na sukcesywnym rozwoju władz wegetatywnych, motorycznych, zmysłowych, a nade wszystko władz intelektualnego poznania i intelektualnego pożądania (woli).

Fakt rozwoju człowieka znajduje swoje wyjaśnienie w tym, że człowiek jest bytem spotencjalizowanym i przyporządkowanym dobru absolutnemu jako celowi ostatecznemu. Sukcesywny, rozciągły, a więc i czasowy charakter życia ludzkiego jest wyjaśniany wewnętrznym złożeniem ciało-dusza: tym, że proces życia ludzkiego uwikłany jest w materię i jej zmienność.

2. Istnieje sukcesywne powstawanie, pojawianie się w świecie ludzi, ich działań i wytworów kulturowych. W interpretacji faktu sukcesywnego pojawiania się osób, bytów społecznych, konkretnych czynności i faktów złożonych, indywidualnych i kolektywnych wytworów kulturowych trzeba się strzec niebezpieczeństwa, jakim jest hipostazowanie ujęć poznawczych. Uwzględniając bowiem następstwo osób i zdarzeń oraz różne związki między zdarzeniami, tworzy się czasowo-przestrzenne uogólnienia typu „nurt”, „tendencja”, „dzieje ludzkości”. W przypadku ostatniego uogólnienia na osi czasu ustawia się poznawczo (oczywiście selektywnie i aspektywnie) minione, obecne i spodziewane fakty ludzkie. I w tym momencie rodzi się niebezpieczeństwo potraktowania tych faktów jako etapów i momentów jednego ruchu, który niemal automatycznie interpretowany jest jako ruch rozumiany metafizycznie, a za podmiot tego ruchu (czyli dziejów) uznawana jest ludzkość. W rezultacie następuje zsubstancjalizowanie bytu społecznego, połączone z rozumieniem go na wzór

⁴ Zob. P. M o s k a l, *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*, Lublin 1993.

żywego organizmu, w którym wymieniają się elementy, ale który jako witalna całość trwa nadal. Wtedy też kategoria rozwoju zdarzeń – poznawczy instrument historyka – traktowana jest jako kategoria metafizyczna.

Czy sukcesywnie powstające nowe byty osobowe i ich działania tworzą w rezultacie owej sukcesywności jakiś nowy rodzaj bytu na podobieństwo bytu społecznego, powstającego w rezultacie wzajemnych odniesień ludzi? Wprawdzie mówi się niekiedy o dialogu z ludźmi w czasie, ale mówienie takie wydaje się być albo jakimś skrótem myślowym, albo wręcz metaforą. Czytanie dzieła zmarłego autora jest interioryzowaniem treści pochodzących od niego i naniesionych na pewien materiał pozapsychiczny. Autora jednak na tym świecie już nie ma. Zatem fakt następowania po sobie i przemijania osób, ich działań i wytworów nie daje w rezultacie żadnego nowego, obiektywnie istniejącego bytu, choćby relacyjnego. Owszem, fakty takie mogą stać się treścią poznania historycznego i mogą stanowić jedność poznawczą, czyli konkretną treść bytu intencjonalnego – treść istniejącą istnieniem poznającego podmiotu. Tym bardziej nie do przyjęcia jest interpretacja traktująca poszczególne fakty jako momenty większej całości – procesu, czyli ruchu jakiegoś jednego podmiotu.

Jest więc tak, że sukcesywnie zaczynają istnieć i sukcesywnie (w wymiarach tego świata) tracą istnienie osoby (będące podmiotami, bytami substancjalnymi), ich działania (będące przypadłościami) oraz wytwory kulturowe (będące bytami wtórnie intencjonalnymi).

Sukcesywnie zaczynające istnieć i sukcesywnie przestające istnieć osoby, ich aktywności i wytwory kulturowe istnieją dzięki temu, że znajdują się w relacji skutkowo-sprawczej, skutkowo-wzorczej i skutkowo-celowej z Bogiem. Wszystko, cokolwiek było, jest lub będzie, istniało, istnieje lub istnieć będzie dzięki tak zwanym koniecznym i transcendentnym relacjom do Boga w porządku przyczynowania celowego, wzorczonego i sprawczego. Toteż sukcesywnie pojawiające się byty osobowe i ich osobowy dynamizm możemy potraktować jako przejaw – mającej swój kres w rzeczywistości przygodnej, zmiennej i czasowej – stwórczej aktywności Boga, który sam nie podlega zmianom i jest aczasowy. To w perspektywie transcendentnego celu, wzoru i sprawcy wszelkiego bytu i wszelkiego bytowego dynamizmu można mówić o dziejach jako o dynamizmie Boga, dynamizmie, który ma swój kres w konkretnych osobach i w ich aktywnościach. Jednak na gruncie poznania filozoficznego wiemy o boskim dynamizmie tylko tyle, ile jawi się nam na drodze ostatecznościowego wyjaśnienia konkretnie istniejących i działających bytów. Jakiegokolwiek ustalenia dotyczące zamiarów, które Bóg chce poprzez dzieje, w drodze sukcesywnego pojawiania się osób, ich działań i wytworów kulturowych, zrealizować, ustalenia dotyczące celu, kierunku i kresu dziejów możliwe są tylko w oparciu o dane Objawienia.

3. Istnieje dziejowość człowieka, społeczeństwa, kultury. Człowiek rodzi się, a następnie wzrasta nie tylko w środowisku przyrodniczym, ale i w określo-

nym środowisku społeczno-kulturowym. Wzrasta w środowisku nie tylko wieśnierz, ale i ludzi starszych oraz młodszych. Wzrasta w uprzednio zaistniałym środowisku wytworów kulturowych, takich jak infrastruktura gospodarcza, ustroj polityczny, dzieła literackie, plastyczne, określony język, religia, przyjęte zwyczaje oraz świadomość historyczna. Człowiek w procesie poznania świata nie jest zdany wyłącznie na siebie. Uczy się poznawać dzięki pomocy innych ludzi – tych, którzy wcześniej zdobyli wiedzę. Dla wyników podejmowanych badań nie jest obojętny aktualny stan wiedzy w określonej dziedzinie. Przyswajając sobie istniejącą już wiedzę, nie potrzeba zaczynać wszystkiego od początku.

Rzeczywistość zaś jest w pewnym stopniu wytworem minionych działań i zmienia się wraz z upływem czasu. Toteż dziejowość poznania dotyczy nie tylko procesu poznawczego, ale i przedmiotu poznania. Zmienia się nie tylko wiedza o rzeczywistości, ale sama rzeczywistość. Z biegiem lat pojawiają się nowe problemy badawcze.

Szczególną poznawczą formą dziejowości jest tak zwana świadomość historyczna. Otóż aktualna sytuacja społeczno-polityczna, i szerzej – sytuacja kulturowa, jest w pewnym stopniu wytworem minionych lat i stuleci. Aktywizm ludzki „materializuje się” w wytworach kulturowych, które obok świata natury stanowią kontekst osobowego życia następnych pokoleń. Toteż trwa obecnie to, co zostało dokonane w przeszłości (na przykład podział polityczny świata, literatura, rzeźba), a ponadto te trwające dziś wytwory z przeszłości w różnym stopniu modyfikują aktualne życie ludzi i całych narodów. Dlatego świadomość historyczna, czyli znajomość wydarzeń minionych, ułatwia głębsze zrozumienie teraźniejszości i własnej tożsamości. Znajomość historii umożliwia także przewidywanie przyszłości z pewnym prawdopodobieństwem. Przewidywanie to oparte jest na podstawie schematu wnioskowania przez analogię.

Również w sferze moralności ujawnia się dziejowość człowieka. Odwołanie się do historycznego doświadczenia poprzednich pokoleń, lektura przemyśleń dawnych mędrców, przewidywanie przyszłości i możliwych reperkusji podejmowanych działań stwarzają człowiekowi szansę lepszego ukonstytuowania się jako sprawca działania moralnego.

W dziedzinie twórczości dziejowość człowieka ujawnia się w tym, że korzystamy z osiągnięć technicznych pokoleń poprzednich i kontemplujemy dzieła sztuki dawnych mistrzów. W procesie tworzenia dzieł sztuki czy organizacji życia politycznego istotne jest także uwzględnienie historycznego dziedzictwa oraz swoiste wychylenie się w przyszłość, w kierunku następnych pokoleń.

Dziejowość człowieka ujawnia się także w religii. Sposób rozumienia Boga i formy religii są historycznie zmienne. W rozpoznaniu swojej zależności od Boga człowiek nie jest skazany wyłącznie na siebie. Przyswaja on sobie tradycję doktrynalną, liturgiczną i obyczajową oraz włącza się w zastane formy organizacyjne danej religii.

Oddziaływanie dziedzictwa kulturowego ma charakter ambiwalentny, czyli nie zawsze pozytywny. Przyswojenie istniejącego dorobku naukowego może usprawnić proces poznawania świata, ale może też skierować badania w przysłowiową ślepą uliczkę. Pozytywne wzorce moralne ułatwiają osiągnięcie cnoty, ale złe tradycje mogą wprowadzić elementy negatywne do ethosu pewnych grup społecznych. W dziedzinie techniki, obok niewątpliwych ułatwień i osiągnięć, zastajemy różne zagrożenia (na przykład zanieczyszczenie środowiska czy broń masowego rażenia). W sferze religijności otrzymujemy dziedzictwo mistyki chrześcijańskiej, ale i osobliwe formy zachowań w postaci ofiar z ludzi czy prostytucji sakralnej.

Wreszcie, każda chwila dziejowego usytuowania człowieka nie jest wyłącznie wypadkową czy funkcją dotychczasowych dziejów. Po pierwsze dlatego, że człowiek zachowuje wolność także w stosunku do zastanych dóbr kulturowych i może na przykład zmienić religię czy reaktywować („ożywić”) różne treści kulturowe z przeszłości. Dziedzictwo kulturowe jest olbrzymim rezerwuarem wartości, z którego człowiek selektywnie korzysta. Może on jednak zająć także postawę ahistoryczną, gdy świadomie, z rozmysłem (jak w rewolucji francuskiej czy bolszewickiej) burzy stary świat, aby na jego gruzach wznieść świat nowy. Jest to, przynajmniej w zamierzeniu, odcięcie się od historycznego dziedzictwa. Po drugie, człowiek nie tylko asymiluje wiedzę o rzeczach, ale sam te rzeczy poznaje. Nie tylko przejmuje obiegowe sądy o tym, co dobre i złe, ale sam rozpoznaje dobro. Nie tylko otrzymuje religijne lub laickie wychowanie, ale sam rozpoznaje istnienie Boga i swojej od niego zależności w istnieniu.

Jakim więc bytem jest dziejowość człowieka? Jest ona zespołem relacji. Podmiotem tych relacji jest byt ludzki – konkretny człowiek. Ich kresem są inne byty osobowe (starsze lub młodsze) oraz byty kulturowe pochodzące z przeszłości bądź też dotyczące przeszłości lub przyszłości, a więc byty wtórnie intencjonalne.

Dlaczego człowiek wchodzi w te relacje? Są one konieczne ze względu na spotencjalizowanie ludzkiej natury i jej konieczne relacje do dobra, a ostatecznie do Boga, aktualizującego ludzkie potencjalności w zakresie poznania, miłowania i autodeterminacji. Dlatego też – chociaż każdy człowiek musi sam przebyć drogę od poczęcia do śmierci, aktualizując tak lub inaczej swoje osobowe potencjalności – dziejowość jego bytu, podobnie jak wymiar społeczny, umożliwia mu pełniejsze zrealizowanie tych potencjalności.

4. Istnieje fakt narastania dziedzictwa kulturowego. Chociaż trudno jest mówić o jakimś kumulatywnym postępie, który głosiły oświeceniowe filozofie dziejów, to rzeczywiście wraz z upływem czasu wzrasta ilość wytworów kulturowych.

Narastanie dziedzictwa kulturowego nie oznacza wzrostu „ducha obiektywnego” czy jakkolwiek rozumianego podmiotu dziejów. To człowiek w swej

psychice zapodmiotowuje treści intencjonalne. Następnie treści te nanosi na materiał pozapsychiczny – byt wtórnie intencjonalny. Ludzie nie tylko tworzą nowe byty kulturowe, ale wchodzi w intelektualno-wolitywny kontakt z bytami kulturowymi już istniejącymi. Interioryzują treści bytów wtórnie intencjonalnych, przetwarzając je w swojej psychice lub treści te nanosząc na nowy materiał pozapsychiczny. Przeciwdziałają oni również rozpadowi materialnego podłoża dzieł sztuki, czyli wzmacniają fizyczną kondycję podłoża treści intencjonalnych.

Działania te znajdują swoje ostateczne wyjaśnienie w przygodnej i spotencjalizowanej strukturze bytu ludzkiego i w przyporządkowaniu go do dobra, które aktualizuje jego potencjalności, zwłaszcza w zakresie poznania, miłości i wolności. Większy dorobek kulturowy potęguje od strony przedmiotowej szansę spełnienia się człowieka, zwłaszcza w aspekcie życia osobowego, chociaż nie tylko, bo na przykład rozwój medycyny czy agrotechniki zabezpiecza biologiczne podstawy życia ludzkiego.

5. Istnieje związek przyczynowy pomiędzy występującymi sukcesywnie zdarzeniami-faktami. Każde zdarzenie (zarówno fakt indywidualny, jak i globalny) jest pewną przemianą bytową: może nią być powstanie nowego bytu substancjalnego bądź zmiana przypadłościowa, powstanie nowego bytu kulturowego lub nieznaczna modyfikacja tego bytu. Dotyczy to przy tym zazwyczaj nie numerycznie jednego bytu, ale wielu bytów.

Przed człowiekiem staje więc nowa gama bytów, które są pożądane i mogą się stać celem jego aktywności. Jednocześnie uległy zniszczeniu bądź niewielkim przemianom te byty, które być może dotąd stanowiły cel jego aktywności. Nadto pewne twory kulturowe (zwłaszcza literatura, film czy piosenka) mogą naprowadzać uwagę człowieka (przez wyakcentowanie pewnych treści bytowych i sprowokowanie pewnych stanów emocjonalnych) na byty inne niż dotychczas.

Przemiany bytowe otwierają możliwości nowych form działania. Płyną one stąd, że zmieniają się cele, do których ludzie dążą, bądź przy zachowanej tożsamości celów rysują się możliwości nowych sposobów ich realizacji. Nadto wspomniana sugestywna moc pewnych wytworów kulturowych także powoduje zmianę stylu bycia i działania.

Metafizykalna interpretacja związku przyczynowego między sukcesywnie występującymi faktami ukazuje, że w następstwie pewnych przemian bytowych ludzie modyfikują przyczyny celowe i wzorce swoich działań. Nie jest tak, że wydarzenie wcześniejsze, które historycy nazywają źródłem lub przyczyną, jest metafizykalnie rozumianą przyczyną sprawczą. Tą bowiem są konkretni ludzie – podmioty emanujące z siebie konkretne działania.

Odpowiedź na pytanie o ostateczną rację, dla której ludzie w następstwie pewnych faktów zmieniają przyczyny celową i wzorcą swojego działania, skoncentrowana jest na dwóch momentach:

a. niektóre byty kulturowe wprost sugerują cele i wzorce działania. Wystarczy je przyjąć. Podstawą ontyczną tego przyjęcia jest spotencjalizowanie ludzkiej natury i przyporządkowanie jej odpowiedniemu dobru, a także ten rys przygodności, którym jest niemożliwość samodzielnej aktualizacji potencjalności osobowych, bez pomocy innych osób i bez kontekstu zastanej kultury;

b. człowiek jako byt spotencjalizowany przyporządkowany jest działaniu, poprzez które się realizuje. Nie ma jednak działań nieuprzedmiotowanych. W związku z przemianami bytowymi zmienia się rejestr bytów mogących stanowić przedmiot ludzkiej aktywności. Zmieniają się także możliwe sposoby (formy) działania. Dlatego właśnie ludzie modyfikują przyczyny celowe i wzorce swoich działań.

6. Istnieje swoiste układanie się wydarzeń w pewne ciągi, szeregi, kierunki, trendy, tradycje, style, epoki. Mówiąc o dziejach określonego państwa, mamy na myśli sukcesywnie dokonywane czyny ludzi, którzy byli lub są złączeni określonymi relacjami między sobą i z władzą zwierzchnią oraz zamieszkiwali bądź zamieszkują określone terytorium. Natomiast w tradycji filozofii podmiotu wielu filozofów rozpoczyna poznanie od analizy treści pojęć, tak zwanego strumienia świadomości, znaków językowych czy jakichkolwiek znaków.

Wydarzeń układających się w pewne nurty, kierunki czy inne całości w żadnym razie nie wolno interpretować tak, jakby stanowiły pewną żywą całość – czy to podmiot (substancję), czy też raczej ruch (zmianę) tegoż podmiotu. Wydarzenia te są bowiem dziełem różnych podmiotów: i tych żyjących współcześnie, i tych sukcesywnie pojawiających się i odchodzących z tego świata. W kategoriach bytowych zatem pewne ciągi zdarzeń, jak na przykład nurty, kierunki, dzieje państw czy dzieje poszczególnych dziedzin kultury, to tyle co cechujące się tą samą bądź taką samą czy podobną przyczyną celową lub podobną przyczyną wzorcą konkretne, sukcesywnie występujące działania konkretnych osób.

7. Zdarzają się różnego rodzaju odrodzenia, nie tylko ów klasyczny renesans w Europie w piętnastym i szesnastym stuleciu. Rzeczywistości określone terminami „neoscholastyka” czy „neogoty” są świadectwem, że dawniejsze osiągnięcia w różnych dziedzinach życia społeczno-kulturowego, pomimo częściowego, trwającego nieraz przez wieki zapomnienia czy lekceważenia, mogą być podjęte na nowo i w nowy sposób zrealizowane.

Renesans, nie będąc dosłownym powtórzeniem czy wskrzeszeniem przeszłości, polega na tym, że ludzie w jakiejś dziedzinie życia podejmują te same, takie same lub podobne cele i wzorce działania, które podejmowali ludzie we wcześniejszych epokach historycznych.

Ostateczną racją, dla której ludzie naśladują przyczyny celowe i wzorce działań ludzi sobie współczesnych i z najbliższej przeszłości (nurty, tendencje) albo z przeszłości bardziej odległej (tak zwane odrodzenia), jest przygodność i spotencjalizowanie bytu ludzkiego oraz jego konieczne relacje do dobra,

aktualizującego jego potencjalności. Człowiek nie może zaktualizować swych potencjalności sam. Jest to jeden z przejawów jego przygodności. Uczy się poznawać, kochać i wytwarzać przy pomocy innych osób. Nie tylko sam poznaje świat, nie tylko sam określa cel i wzór swych działań, ale korzysta z dokonanych prób i propozycji innych ludzi. Sięga więc po rozwiązania czasowo sobie najbliższe albo odległe. Zachowując zdolność autodeterminacji w stosunku do zastanych dóbr kulturowych, selektywnie czerpie z ogromnego dziedzictwa przeszłości bliskiej i odległej.

8. Istnieją odejścia od przeszłości, czyli tak zwane rozrachunki lub rozliczenia z przeszłością. Przybierają one różne formy. Mogą to być takie reakcje na dziedzictwo przeszłości, jak rewolucja francuska lub bolszewicka, ale także trendy o charakterze przeciwnym, na przykład procesy destalinizacji czy dekomunizacji. Odejście od przeszłości to zmiana, a więc porzucenie dotychczasowych celów i form działania, a obranie innych czy zmodyfikowanych. Ludzie zaczynają żyć inaczej, co w języku filozofii bytu określane jest jako zmiana przyczyny celowej i wzorczej działania.

Ostateczną racją tłumaczącą te fakty po stronie podmiotowej jest, wielokrotnie już podkreślane, spotencjalizowanie bytu ludzkiego i przyporządkowanie go do dobra aktualizującego jego potencjalności. Natomiast po stronie przedmiotowej racją istnienia tych rozrachunków jest całokształt rzeczywistości społeczno-kulturowej, który nie ułatwia i nie zabezpiecza w należyтым stopniu aktualizacji osobowych potencjalności człowieka. Dzieje się tak na skutek braku odpowiednich bytów mogących stanowić przedmiot działania oraz braku dostępu do tych bytów lub w rezultacie obecności bytów nieodpowiednich, niezgodnych z wymogami ludzkiej natury. Przez byt-dobro rozumiemy tu wszelki byt natury i kultury, byt substancjalny i przypadłościowy.

9. Potoczna obserwacja oraz wiedza historyczna dostarczają informacji świadczących o tym, że życie ludzi w ciągu wieków zmienia się i że pojawiają się działania i wytwory pod pewnymi względami coraz lepsze, a pod innymi względami gorsze. Dotychczas nie osiągnięto zgody co do tego, czy – ogólnie rzecz biorąc – sytuacja w świecie jest coraz lepsza czy też coraz gorsza. Znane są zarówno historiozoficzne schematy ewolucyjne i perfekcjonistyczne, jak i schematy dewolutywne, degradacyjne.

Przemiany w świecie ludzkim to nie ruch monistycznie zinterpretowanej rzeczywistości humanistycznej, ale zróżnicowanie przez ludzkie wybory, dokonywane w różnych czasach, przyczyn celowych i wzorczych aktywności osobowych oraz powstawanie w rezultacie tych działań nowych i innych wytworów kulturowych, czyli bytów wtórnie intencjonalnych.

Zauważany postęp w jakiejś dziedzinie to fakt, że działania i wytwory późniejsze realizują doskonale, to znaczy w większym stopniu niż realizowały to działania i wytwory wcześniejsze, cel prawdy (w poznaniu teoretycznym), dobra (w moralności), piękna (w sztuce i technice) oraz świętości (w religii).

Regres ma miejsce wówczas, gdy działania i wytwory późniejsze realizują wspomniane cele w stopniu mniej doskonałym niż działania i wytwory wcześniejsze. W rezultacie podejmowania lepszych lub gorszych działań oraz na skutek wytwarzania lub interioryzowania lepszych lub gorszych wytworów kulturowych byt ludzki lepiej lub gorzej aktualizuje swoje potencjalności. Toteż postęp bądź regres dotyczy nie tylko sfery wytworów i działań, ale i wewnętrznego, osobowego bogactwa człowieka.

Ostateczne racje, dla których następują w ciągu wieków zmiany w sposobie życia ludzi, niekiedy na lepsze, niekiedy zaś na gorsze, są także natury podmiotowej i przedmiotowej. Od strony przedmiotowej racją przemian jest (obok rzeczywistości przyrodniczej) narastające dziedzictwo kulturowe, które człowiek zastaje i interioryzuje.

Od strony podmiotowej ostateczną racją narastających przemian jest spotencjalizowanie bytu ludzkiego. Chodzi przy tym nie tylko o to, że każdy człowiek jest przyporządkowany do dobra doskonalącego jego naturę. Istotne jest również to, że w procesie aktualizacji potencjalności swojej natury ma on do dyspozycji, jako większą lub mniejszą pomoc, kulturowe dziedzictwo, a nie tylko dotyczące go relacje społeczne. Człowiek jest bowiem, jak już wskazano, istotą dziejową, bytem przygodnym i spotencjalizowanym, dlatego właśnie jego aktywności, realizowane poprzez różne władze, osiągają jedynie częściową doskonałość. Toteż człowiek zarówno w odniesieniu do bytów naturalnych, jak i w odniesieniu do bytów kulturowych, stanowiących dziedzictwo przeszłości, może popełniać – i faktycznie popełnia – błędy poznawcze, zarówno w dziedzinie poznania teoretycznego, jak i praktycznego. Nadto poznaje zawsze fragmentarycznie i aspektownie. W działaniu moralnym i wytwórczym osoba ludzka nie zawsze zatem wybiera najlepszy sąd praktyczny o dobru, które ma zrealizować. Dlatego też spotencjalizowanie bytu ludzkiego i jego konieczne relacje do dobra, które aktualizuje te potencjalności, są racją poznawczo-wolitywnych relacji z kulturowym dziedzictwem przeszłości. Na skutek tych relacji natomiast możliwe staje się pełniejsze zrealizowanie osobowych potencjalności człowieka (możliwy jest postęp). Niestety, w rezultacie tej samej przygodności i potencjalności jest możliwe, iż pomimo istniejącego dziedzictwa kulturowego człowiek w sposób mniej pełny zrealizuje swoje możliwości niż jego poprzednicy (następuje wówczas regres).

10. Istnieją, pomimo upływu czasu, określone niezmienniki życia ludzkiego. Jak daleko sięga pamięć historyczna, człowiek zawsze miał swoją zwierzęcą stronę, charakteryzującą się raczej ułomnością niż doskonałością wyposażenia naturalnego. Chociaż z biegiem czasu powstały nowe gałęzie wiedzy i nowe style myślenia, człowiek wciąż poznawał racjonalnie, a nie tylko zmysłowo, używał języka, symboli, wytwarzał narzędzia, czcił istoty względem siebie transcendentne, organizował się w życie wspólne, kochał i nienawidził, budował domy, prowadził wojny, wytwarzał dzieła sztuki, przeżywał różne problemy

życia wewnętrznego. Te zaś nie musiały wraz z upływem wieków zmienić się aż tak zasadniczo, skoro człowiek początku trzeciego tysiąclecia z wielkim pożytkiem duchowym sięga do *Biblii*, *Wyznań* św. Augustyna czy *Ćwiczeń Duchowych* św. Ignacego Loyoli i skoro dostrzega wnikliwość i aktualność psychologicznej charakterystyki bohaterów w dramatach W. Szekspira.

Względna jednorodność ludzkiego życia, niezależnie od okresu historycznego, polega na tym, że ludzie wszystkich czasów wykonują czynności poznawcze i dążeniowe, których przedmiotem i celem jest byt jako prawda, byt jako dobro, byt jako piękno i – jak w religii – Bóg, który jest absolutną Prawdą, Dobrem i Pięknem. Aktywności te mają charakter nie tylko cielesny i zmysłowy, ale nade wszystko umysłowy. Ludzie wszystkich czasów wchodzą w kategoriałne relacje o charakterze poznawczo-dążeniowym z innymi ludźmi, tworząc różne byty społeczne.

Fakty te znajdują swoje wyjaśnienie we wciąż takiej samej strukturze bytowej człowieka, niezależnej od czasów, w których żyje. Każdy bowiem człowiek (jakiegokolwiek epoki historycznej) jest bytem osobowym, istnieje istnieniem niematerialnej i nieśmiertelnej duszy, będącej zarazem formą organizowanego przez siebie ciała. Każdy też człowiek działa poprzez władze duszy – wegetatywne, zmysłowe i umysłowe. Każdy człowiek jest bytem przygodnym i potencjalizowanym, przyporządkowanym do dobra, które aktualizuje jego potencjalności. Dobro to zawiera się w dziedzinach przyrodniczej i kulturowej, przede wszystkim zaś stanowią je byty osobowe, a w sensie naczelnym – Osoba Boga.

Tak (w wielkim skrócie) przedstawia się propozycja realistycznej filozofii dziejów. Nie jest ona nauką o czynnikach sprawczych, prawach, sensie i celu dziejów jako całości. Daje jednak podstawowe rozumienie dziejów. Ponadto funduje ontologiczne podstawy tak dla teologii dziejów, jak i dla historiozofii humanistycznych. Jak wskazano, wszystkie fakty (w aspekcie bytowości) tłumaczą się ostatecznie stwórczą aktywnością Boga. W oparciu o dane Objawienia można mówić o zamyśle, jaki Bóg w dziejach realizuje, o sensie i kresie dziejów. Będzie to jednak teologia dziejów. Zwrócenie uwagi natomiast na aspekty kwalitatywne wskazanych przejawów dziejów otwiera drogę historiozofiom humanistycznym, podejmującym między innymi problem czynników dziejowych, pewnych prawidłowości i tendencji dziejowych. Realistyczna filozofia dziejów stanowi jednak fundament tak dla teologii dziejów, jak i dla rozważań humanistycznych.

Adam RODZIŃSKI

Z ROZWAŻAŃ O SENSIE DZIEJÓW I TRYNITARNYM WZORCU OSOBOWEGO ZJEDNOCZENIA

„Communio Personarum” Trójcy Świętej jest [...] archetypem wszelkiego - w Duchu Prawdy - zjednoczenia ludzkich osób. Majestat „bycia Osobą Boską” ma podobieństwo swe i odwzorowanie w niezmiennej i nieutralnej godności „bycia osobą ludzką”, która wszystkich ludzi równa i jednoczy jako podstawa elementarnego, jednakowo przysługującego im respektu.

Kto zastanawia się nad tym, co się szczególnie doniosłego dzieje we współczesnym, nasyconym informacją świecie, nie może nie zauważyć, że czołówka cywilizacyjnego rozwoju w skali ogólnoplanetarnej staje się coraz mniej pewna kierunku dalszej drogi. Wielkie mity minionego wieku wypaliły się w tysiącach pogorzelisk, nad niektórymi z nich do dziś snuje się przykry swąd. Humanistyczne i demokratyczne orientacje myślowe tracą – choć nie wszędzie – wroga. To cieszy, ale ma dla nich skutek również niewesoły: zbyt się rozdrabniają, spływają swą inspirację, ideowa ich busola gubi swą jednoznaczność i bezkompromisowość w gąszczu pragmatycznych alternatyw. Personalizm, oklaskiwany prawie wszędzie, owocuje raczej słabo, najwidoczniej posiewem swym trafia na jałowy grunt. Jednostkom elitarnym, koryfeuszom postępu skupionym w ośrodkach władzy wiedzie się nierzadko za dobrze, a to już dobrze nie jest: długi okres względnego pokoju i stabilizacji nasiąka propagandą łatwizny życia i beztroskiego, krótkowzrocznego epikureizmu. Dalekie horyzonty kryje noc i mgła.

Dziejów człowieka na ziemskim globie sens definitywny, gdy go próbujemy ująć generalnie, wymaga penetracji szeregu wątków antropologiczno-filozoficznych i teologicznych; niestety, niektóre tylko z nich przywołane być mogą w niniejszej krótkiej i wybiórczej medytacji. Czymś, co się tu nastrocza jako temat priorytetowy, jest z natury rzeczy sama istota czasu, w dalszej zaś konsekwencji temporalność względnie transtemporalność gatunkowej naszej natury, jakiej sobie człowiek nie wymyślił, lecz jaką otrzymał w darze.

„Czym jest czas, wiem dobrze, gdy mnie nikt nie pyta; nie bardzo wiem, co odpowiedzieć, kiedy mię pytają” – niech mi wolno będzie na początek powtórzyć za świętym Augustynem. Zakrawa na paradoks, lecz w gruncie rzeczy tak już jakoś jest, że prawie cała nasza wiedza o istocie czasu składa się raczej z pytań niż z jasnych i jednoznacznych na nie odpowiedzi. Dobre jednak i to, jako że nie zawsze pytania „niczego nie stwierdzają, niczemu nie przeczą”, często bowiem coś nam sugerują. Jakież to będą pytania?

Skoro różne są mierniki zachodzących zmian, skoro zmiany te uplasowane są na różnych kondygnacjach bytu, to czy wolno nam zakładać, że czas, w którym się one dokonują, jest całkiem jednorodny – bo może raczej pojawiają się i wchodzą w grę różne jego rodzaje, ilekroć śledzimy i analizujemy nasze ludzkie losy? A jeśli tak właśnie jest, to na przykład: co miałby wspólnego czas duchowy (ewialny, jak się go zwie) z czasem, którym operuje muza astronomii nastawiająca nasze zegarki według wielkich zegarów kosmosu? A czas mikrokosmiczny, czy dzieli się na jakieś kwanty „aktualności obiektywnej”? I jak rozumieć czas teraźniejszy: nasze teraz, które już gdy się je zapisuje albo wypowiada, tracić się zdaje swoją aktualność, więc poniekąd samą swą istotę? Cezura rozgraniczająca przeszłość i przyszłość w nas i poza nami – czymże ona jest, skoro oprzeć się na niej równie trudno, jak na ostrzu noża? Jaki jest stosunek przemijania do tego, co trwa? Czy wszystko to, co „było a nie jest”, nie ma żadnego dalszego udziału w tym, co obiektywne i realne, czy – innymi słowy – naprawdę odeszło w niebyt, czy jakoś pozostaje, a my maszerujemy dalej? Czy wreszcie nie jest tak, że cały ród ludzki podąża ku wieczności, napęłniając się nią już w trakcie ziemskiej swej pielgrzymki, aby móc kiedyś stanąć w całej swej raz na zawsze ustalonej prawdzie przed Tym, który ekscentrycznie JEST?

Absolutna ponadczasowość Boga nakazuje liczyć się z możliwością, jak również z faktycznością takich nawet związków przyczynowo-skutkowych, które niejako „odwracają czas”: skutek usytuowany na wektorze rozciągniętego w czasie przygodnego („kontyngencjalnego”) trwania naszej tożsamości poprzedzać może niekiedy istotną swą przyczynę, skoro Bóg ingerujący providencjalnie w koleje naszego losu – a dotyczy to także grup ludzkich – równie jest bliski temu i obecny w tym, co jest dla nas w tej chwili aktualne, jak jest bliski temu i obecny w tym, co było i co będzie. Kształtując po swej własnej myśli ludzkie dzieje, ma On to wszystko na oku od zawsze, może i wolne decyzje nasze uwzględniać nim zapadną i wiedzę o nich przekazywać komu i kiedy zechce. Widzi je w całej ich prawdzie, toteż wie o nich nie jako o czymś fatalistycznie zadekretowanym, bo czymś takim nie są, lecz jako o takich, za które my sami w swoim czasie okazujemy się odpowiedzialni, których własna nasza osoba okazuje się autorem zdobywającym zasługę moralną czy obarczającą się moralną winą. Podobnie fakty przyczynujące to, co przydarzyło się nam na pozór przez przypadek, mogą realizować się później i na swój sposób objaśniać to, co się wcześniej stało. Znane i często przytaczane porównanie indywidualnych losów człowieka – jak również dziejów narodu czy ludzkości – do haftu, który dziś oglądamy od „podszewki” pełnej przebiegających w różnych kierunkach i krzyżujących się nici, trafia w sedno rzeczy. Przyjdzie czas (obojętne, czy będzie taki sam, czy może jakiś inny), gdy zobaczymy świat od strony prawej, gdy posłuchamy „hymnu wieków” odbieranego dziś może niekiedy na wspak, jako rażąca uszy kakofonia. Czyjeś „pretensje do Pana Boga”

o to czy o owo okażą się wtedy w sposób dla wszystkich jasny szczytem bezrozumu, bo i cóż my dzisiaj możemy wiedzieć o ponadczasowej myśli Bożej – tak niepodobnej do przyziemnych ludzkich oczekiwań i zamiarów – jeśli nam tego nie objawi Bóg?

Skoro przyszłość nasza niekiedy, to tym bardziej przeszłość – ta zaś nie okazjonalnie już, lecz permanentnie – wsacza się w nasze „hic et nunc”. Pełny kształt tego, co się aktualnie dzieje z każdym z nas, a summa summarum z całym ludzkim rodem, przedstawiać się więc może, a poniekąd musi, nader zagadkowo: jako trudny niezmiernie, czy wręcz niemożliwy do rozwikłania splot różnorodnych „zdarzeń i zderzeń”, zewnętrzných czy wewnętrznych wpływów i uzależnień od okoliczności fragmentarycznie tylko uchwytnych, nawet w odpowiednio pogłębionej nad nimi refleksji. Łańcuch napływających ku nam dni i lat niesie z sobą materiał bardzo różnorodny: coś do skonsumowania na bieżąco, coś do zachowania czy również przetworzenia tak, by można było tym się posługiwać w uzyskiwaniu potrzebnych nam rzeczy, coś do przyjęcia nie dla siebie, lecz dla innych osób w trakcie tego ciągłego „brania i dawania”, z jakiego składa się współzycie międzyosobowe. Wieloma nurtami toczą się ludzkie dzieje, przy czym nurt najgłębszy to dzieje życia wewnętrznego, dzieje duszy. Również logika doniosłych społecznie wydarzeń streszcza się i ujawnia w tym, czym i kim okazuje się człowiek, gdy pod fizykalną i psychiczną jego strukturą odsłoni się jego struktura metafizykalna i źródło jej funkcjonowania ściśle osobowe: sama osoba jako „zasada zasad”, principium principiorum.

Cóż o kierunku i sensie dziejów ludzkich wiedzieć i powiedzieć może ktoś, kto nie wie, kim jest człowiek? Historia antropologii filozoficznej, przemydlowana należycie, doprowadzić musi do konkluzji: kim człowiek jest w najgłębszej o nim prawdzie, nie wiemy, ignoramus et ignorabimus, póki nie zapytamy o to Boga.

Wierzący wiedzą, że wystarczająco jasną i adekwatną informację o tym, kim jest człowiek, przynosi dopiero Objawienie, w którego szczytowej fazie poucza nas o tym „Syn Człowieczy”, który jest Synem Bożym. „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego” (*Gaudium et spes*, nr 22). Objawienie, jakie Kościół – ów „jeden, święty, powszechny i apostołski” – otrzymał od Chrystusa, jakie też „w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” wiernie ludziom głosi, prowadzi nas przez wiarę, więc mocą łaski Bożej, ku tajemnicy Słowa związanej ściśle z tajemnicą Trójcy Świętej, w której to tajemnicy Bóg jawi się jako istniejący w trzech Osobach różnych i odrębnych i chociaż jest do pomyślenia tylko jako jeden jedyny, ekscelentywnie samoistny Byt, okazuje się trynitarną wspólnotą Boskich Osób. Każda z Nich jest jednym i tym samym Bogiem, każda jest więc w każdej i jako „ta oto, nie inna” da się pomyśleć jedynie z uwzględnieniem Jej identyczności ściśle osobowej ukonstytuowanej relacjonalnie, na zasadzie wzajemnych odniesień międzyosobowych określających swoisty dla każdej z Nich sposób, w jaki każda każdej odpowia-

da. Tak więc Osoba pierwsza to Ojciec Syna, druga to Syn Ojca: imiona Ich wzajemnie się tłumaczą. To Ich skierowanie ku sobie nawzajem, wzajemne Ich oddanie się sobie i odpowiadanie tchnie miłością, która – upodmiotowiona w pochodzącym od Niech Duchu Świętym, trzeciej Osobie Boskiej – jednoczy i zespala osobne źródła miłowania. „Communio Personarum” Trójcy Świętej jest też archetypem wszelkiego – w Duchu Prawdy – zjednoczenia ludzkich osób. Majestat „bycia Osobą Boską” ma podobieństwo swe i odwzorowanie w niezmiennej i nieutrącalnej godności „bycia osobą ludzką”, która wszystkich ludzi równa i jednoczy jako podstawa elementarnego, jednakowo przysługującego im respektu.

Jeśli jakiegokolwiek rzeczywiste odpowiadanie jakiejś osobie utożsamimy definicjonalnie z wartością pojętą najogólniej, to w rozmyślaniu naszym o Tajemnicy Trójcy Świętej uwyraźni się od razu i rozbłyśnie nam godność osobowa jako wartość odpowiadania Osoby Osobie – stanowiąca pierwowzór dla wartości „bycia osobą ludzką” – przez co metafizyka ludzkiego podmiotu ulega z miejsca uzasadnionej aksjologizacji nieodzownej z kolei przy uzasadnianiu definitywnym form i norm życia moralnego. Elementarnie godziwe w naszych postawach, usprawnieniach osobowościowych i postępowaniu okazuje się mianowicie to i tylko to, co z wartością tą się godzi, co jej pod każdym względem odpowiada w stopniu dostatecznym (godziwość jest niestopniowalna w odróżnieniu od moralnej chwalebności). Bez odwołania się do tego rodzaju ocen, reguły moralności naturalnej – a w dalszej konsekwencji i nadprzyrodzonej – musiałyby ustąpić miejsca regułom eudajmonalnym kształtującym na swój własny, pozamoralny w gruncie rzeczy, sposób ludzkie obyczaje.

Z jedności Ojca i Syna w Duchu Świętym czerpie swe natchnienie ideowe pluralistyczna „jedność w różnorodności” implikująca szacunek dla wszelkiej godziwej (nieuwłaczającej godności osobowej) odmienności w obyczajach i orientacjach osobowościowych, a w ślad za tym w działalności społecznej i jednostkowej, prywatnej i publicznej, w rozmaitych porządkach życia i strukturach, w jakich zachodzą wydarzenia ważne, wpisujące się w nasz los indywidualny czy zbiorowy, i toczą się dzieje świata. Zaryzykować wolno tezę, że im coś bardziej jest zróżnicowane, tym głębiej sytuować się musi racja zjednoczenia i podkreślać ją należy mocniej.

Wartość bycia osobą – jako tak zwana godność ludzka – choć sama w sobie nie jest wartością moralną, bo nie od naszych decyzji zależy jej istnienie i jej powszechna dla autodeterminacji ludzkich miarodajność, nie tylko w sensie ściśle moralnym integruje życie duchowe poszczególnych ludzkich jednostek, stanowiąc podstawę dygnitatywnej jednorodności ich postępowania i jego etycznych ocen, lecz scala ponadto i jednoczy społeczności ludzkie, rodziny i narody, ludzkość wreszcie całą jako ogólnoplanetarną populację, reorientując ją wielowymiarowo ku upragnionej wspólnocie miłujących się wzajemnie ludów i narodów. Owa wspólnota – projektowana w duchu miłości rozumianej

personalistycznie i uniwersalistycznie – to kontrpropozycja wobec globalizmu kosmopolitycznego, kryjącego się wstydliwie za różnymi machinacjami różnych ludzi siedzących „na workach złota”. Człowieka ubogiego, najsłabszego gospodarczo, zwłaszcza pogrążonego w skrajnej nędzy, wysuwa na pierwszy plan: nie w imię „walki klas” i totalitarnego zniewolenia, lecz w imię takiego radykalnie odmiennego zespołu idei naczelnych, jaki można by albo nawet trzeba lansować i propagować pod hasłem „chrześcijański komunizm”.

O jakież idee chodzi w tym świecie pełnym bezideowości? Jeśli mają one przyświecać wszystkim ludziom i odgórnie sterować ich życiem, to pierwszą z nich będzie właśnie idea osobowej ludzkiej godności, myślowy odpowiednik realnej i obiektywnej wartości, jaką jest osoba ludzka, każda bez wyjątku. Ową godność ujmowaną ideacyjnie chronić trzeba przede wszystkim przed pomieszaniem jej z innymi wartościami, które – jako narzędzia myślenia aksjologicznego – wykazują jakieś do niej podobieństwo. I tak dla przykładu, tak zwana „godność osobowościowa” dotyczy zespołu cech o bardzo różnej proveniencji, określających zmienną i nieustannie narażoną na szwank „osobowość” ludzkich osób: wszystko to, co ktoś posiada na swym ogólnozyciowym – merytualnym i dyspozycyjnym (sprawnościowym) koncie, z czym się na swój sposób jakoś utożsamia, co wiąże się często z jego pozycją społeczną, z jakimś faktycznym czy domniemanym wyniesieniem własnym w otoczeniu innych ludzi. Są to wszystko wartości niewątpliwie ważne, nierzadko wręcz dostojne i doniosłe, ale wtórne, nadbudowane właśnie na tej elementarnej godności człowieka, jaką mu nadał a limine Bóg. Tej wartości ściśle osobowej – jako obiektywnej i realnej – bronić nie potrzeba: jest nieutrącalna, nikt z nas nikomu odebrać jej nie może, nikt nawet siebie samego nie może jej pozbawić, nie może uwolnić się od niej, choćby bardzo chciał. Można co najwyżej pozbawić się – i to z trudem – świadomości, że się jest kimś, komu nie wszystko wolno wówczas nawet, kiedy „nikt nie patrzy”, boć osoba to więcej niż „coś” i nie wszystko godne jest człowieka; zresztą zawsze patrzy na niego Bóg i nakazuje tej właśnie wartości priorytetowej zabierać głos i protestować w sytuacjach, w których to, czego się ktoś dopuszcza, nie może nie wywoływać odrazy moralnej (*indignatio*), czy wręcz oburzenia ze strony innych osób, po prostu jako osób. Można też, niestety, nie tylko zwalczać obecność tej wartości w motywacji własnej, lecz tłumić ją również w świadomości cudzej, ukierunkowując czyjeś wykształcenie i wychowanie tak, że człowiek coraz mniej i coraz rzadziej czuje się tym, kim najwewnętrzniej i niezbywalnie jest. Historia i współczesność nasza jest świadkiem, że drogą tego rodzaju depersonalizacji „intencjonalnej” można dojść do zezwierzęcia.

Tak oto chrześcijański personalizm wierność Bogu, który „jest miłością” (1 J 4, 8), nie tylko propaguje, lecz i uzasadnia. Do osoby jako wartości obiektywnej i realnej, wpisanej w naszą podmiotowość ludzką od początku i na zawsze, stanowiącej zarazem źródło i uzasadnienie wrodzonych nam upraw-

nień i odpowiadających im moralnych obowiązków, nie dociera, bo dotrzeć nie może, racjonalistyczne „myślenie o myśleniu”, tym bardziej fizykalistyczno-empirycystyczna czy strukturalistyczna penetracja ludzkiego podmiotu. Wartości tej istotę w stanie czystym odsłonić może dopiero myśl ukierunkowana na rzeczywistość metafizyczną, ku temu, co w nas absolutnie niewymienne, „nieredukowalne”¹, niezawłaszczalne, najściślej osobowe, co wywodzi się z doświadczeń życia wewnętrznego, z pogłębionej kontemplacyjnie refleksji nad tym, co dzieje się w nas, czego też doświadczyli inni ludzie, wiarygodni świadkowie Transcendencji. Podstawowe i elementarne odpowiadanie osoby jako osoby osobie jako osobie, wartość bycia ku komuś, dla kogoś, wobec kogoś z pełnym pietyzmu odniesieniem do trynitarnego archetypu międzyosobowej afirmacji, przyświeca – przede wszystkim z kart Ewangelii – niczym gwiazda przewodnia nie tylko pielgrzymom własną ścieżką kroczącym przez świat i uwikłanym na tym niewielkim raczej dystansie w powszechne jego dzieje, lecz prowadzi również liczne pokolenia i wielkie społeczności ludzkie przez wieki i millennia. W szczególności i nade wszystko chodzi tu o tę wielką wspólnotę wspólnot życia nadprzyrodzonego, jaką Chrystus zbudował i buduje, powierzywszy jej w Duchu Świętym wszystko, czego nauczał o Królestwie Bożym.

„Liturgia dziejów”² Kościoła jest liturgią trynitarną. Tajemnicą jej żywej gleby i atrakcyjności jest Duch Komunii dany Kościołowi, inicjujący i inspirujący w nim całą ekonomię zbawienia, uniwersalistyczną i pluralistyczną: owo nieustanne – rozpisane na wieki i tysiąclecia, na ludy i narody – „dawanie i przyjmowanie” stanowiące istotę życia duchowego w porządku natury i łaski a dokonujące się na wzór tego przedwiecznego dawania i przyjmowania, przez które Ojciec Niebieski jest Ojcem Syna, Syn zaś Synem Ojca w jedności Ducha Świętego. W tym właśnie świętym Duchu Miłości i za Jego sprawą promieniuje ku nam ojcostwo³ i synostwo Boże, realizuje się i umacnia mistyczne Corpus Christi. W tym Duchu Oblubienica Chrystusowa oczekuje swego Oblubieńca, mówi Mu: „Przyjdź!” (Ap 22, 17). W tego też Ducha szkole, ucząc się „wszelkiej prawdy”⁴, uczymy się zwłaszcza tej, że również z tymi, dla których ewangeliczna prawda o człowieku i Bogu z takich czy innych przyczyn jest zakryta, zawsze łączyć nas winna autentyczna – ofiarna i bezinteresowna – miłość.

Jeden Duch do jednej wzywa nas nadziei. „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4, 5). Oto co generalnie biorąc miał i ma do zaofiarowania światu Kościół Chrystusowy. Na progu trzeciego tysiąclecia przyświeca mu nadal wezwanie, jakie odczytać można z pierwszych liter imion pierwszych

¹ Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 433-443.

² Por. tenże, *Myśląc Ojczyznę...*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 90.

³ Por. tenże, *Rozważania o ojcostwie*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 69 oraz tenże, *Promieniowanie ojcostwa*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 228, 230.

⁴ Por. J 16, 13.

siedmiu papieży: „placeas” – podobaj się! (Petrus, Linus, Anacletus, Clemens, Evaristus, Alexander, Sixtus). Domyślić się łatwo, że chodzi o podobanie się ludziom tak, aby się to przede wszystkim Bogu podobało. Tak – akrostychicznie – celebruje swą misję dziejową procesja namiestników Zbawiciela. Uczynieni „sługami sług Bożych”, pozostawili owoce szczytnej swej posługi w eklezjalnych „strukturach ocalenia”: to, co w całej ich działalności duszpasterskiej było pontyfikalnym budowaniem mostów wiążących niebo z ziemią. Bez tej wielowiekowej troski o jedność i atrakcyjność Kościoła cóż by się stało ze słowami Wcielonego Słowa? Czy obciążone zarozumiałością wielu różnych tłumaczy i komentatorów nie utonęłyby i nie poszły na dno w proliferacji słów przemądrzałych, poszukujących własnej chwały? Nie ulega wątpliwości, że wcześniej czy później tak by się właśnie stało. Syn Boży jednak wie co czyni: nie przyszedł po to, by rzucić nauczanie swe na wiatr.

Iluż to ludzi przez dwa tysiące lat patrzyło z podziwem – lub niekiedy z niechęcią, czy wręcz z nienawiścią – na to „miasto na górze osadzone”, na tę wspólnotę przez Chrystusa *expressis verbis* powołaną do istnienia i chronioną przez wieki tak, że nie potrafiły jej zmóc nieprzeliczone zakusy niosących fałszywe światło herezjarchów i pochłonać jej nie zdołały nawet sporadyczne powodzie apostazji czy barbarii; iluż pytało: skąd ta w niej nadzieja niewzruszona, mocniejsza od sił rozkładu? Gdzie bije źródło życia tego dziwnego organizmu, w czym tkwi tajemnica jego tożsamości utrzymującej się w różnych i rozlicznych społecznych środowiskach skazywanych przez logikę dziejów na bardzo nieraz daleko idące przeobrażenia kulturowe i cywilizacyjne?

Słyszysz się czasem i czyta, że Kościół nie jest święty, że i on ma wiele grzechów na sumieniu. Występki laikatu i hierarchów bywały zapewne nieraz przyczyną lub okazją, bez której ten czy ów człowiek należałby – albo właśnie nie należałby – do Kościoła; racją jednak istotną, źródłem łaski czyniącej nas uczestnikami dwutysiącletniej Procesji Eucharystycznej nie są nasze grzechy: Kościół nie uczy nikogo niewierności Bożym przykazaniom, nikomu nie pozwala grzeszyć. Do mistycznego ciała Chrystusa należymy przez wszystko, co w nas jest „po myśli Bożej”, nie wyłączając fizycznego naszego organizmu; warto o tym pamiętać, gdy ktoś obciąża konto moralne Kościoła wszystkim, co czynią, czego dopuszczają się „niewierni wierni”.

Ogromnie ważną dla zrzeseń i społeczności ludzkich – nie tylko tych, które z Ducha Bożego czerpią swe istnienie, lecz dla jakichkolwiek – jest jedność ich konstytucjonalna, jaka określa samą ich istotę; dbałość więc tworzących je osób o zachowanie organicznej czy organizacyjnej tożsamości jest sprawą podstawową. Wystarczy jednak uważnie spojrzeć na to, co stwórczym swoim „fiat” powołał Bóg do istnienia i życia, by nie mieć wątpliwości co do tego, jak bardzo odpowiada Bogu również różnorodność: wewnętrznej czy zewnętrznej struktury stworzeń, zwłaszcza obdarzonych życiem, ich sposobów zdobywania i przekazywania informacji, ich barwy, woni, emocjonalności, uzdolnień specjalnych.

Bez wątpienia idea jedności – zwłaszcza w naszym, ludzkim świecie – gra rolę wiodącą: i tak na przykład w dziełach sztuki – w szczególności w dziełach o wysokiej randze artystycznej – identyczność i oryginalność osobowości twórczej oraz niewymiennosc jej posiadacza, ściśle osobowa, przebłyskują poprzez kompozycję form i kolorów, sekwencję tonów czy fraz językowych; niemniej tych różnych – dostatecznie zróżnicowanych – elementów piękna musi być dużo: jedność bez wielości i różnorodności traci rację bytu.

Jakże bogatą – patrząc od tej strony – okazać się musi nasza polska kultura, czyniąca nas narodem różniącym się zasadniczo od narodów etnicznie nam najbliższych, byśmy mogli zachować liczące się miejsce wśród narodów świata. Nasza jedność – języka, historii, biologicznego również pochodzenia – cenna jest niezmiernie, najgłębiej nas określa jako naród. Tradycyjny szacunek nasz dla różnorodności jest znany i owocuje pięknie, jak długo nie przeradza się on w ksenofilię, w bezmyślne hołdowanie obcym wzorom, opiniom i modom, które nie ubogacają nas bynajmniej, lecz służą narzucaniu „sztampy”, ujednolicaniu nas na cudzą modłę. Dotyczy to w szczególności recept na stopniową kosmopolityzację naszej gospodarki narodowej.

Naród nasz – rozszarpywany przez zaborców wielokrotnie – ma szczególne prawo do bycia „u siebie” i „na swoim”, ma też prawo do samodzielnego decydowania o swym losie, o tym, czym jest, i o tym, co ma: prawo niezbywalne, nie do odsprzedania za żadną miskę soczewicy. Czy godzi się z godnością osób ludzkich wyzbywanie się tego, co najbardziej własne? Naród ocalony – zachowany w swej całości dzięki swej kulturze, dzięki ciężkiej pracy ojców, dziadów i pradziadów – może niekiedy w dziejowej swej wędrówce przekraczać i takie bramy, od jakich klucz znajduje się w ręku ludzi obcych, co do których intencji – zwłaszcza gdy chodzi o dalekosiężne plany i programy – można mieć pewne uzasadnione historycznie wątpliwości. Co się stanie z „jajkiem na twardo”⁵ przeznaczonym do omletu? Co powiedzą kości naszych przodków (a kości są wymowne, i jak jeszcze!), gdy ich późne wnuki czuć się będą raczej obywatelami „wieży Babel” w jakimś jej wydaniu „nowym i wspaniałym”?

Prawo do tego, by się „pięknie różnić” od innych jednostek czy od innych nacji, wydaje się fundamentalne dla natury ludzkiej w jej wersji obecnej i definitywnej, w jakiej życie duchowe rozkwitło i od dziesiątków tysięcy lat rozkwita na kanwie życia psychicznego. Niestety „libido dominandi” w człowieku współczesnym nasiliło się i sprawia, że w toku dziejów nie brak usiłowań, aby tę ściśle osobową swoistość ludzkich osób, o jakiej była mowa, stłumić albo nawet zniweczyć całkowicie, nie pytając kim jest człowiek i czego naprawdę chce.

⁵ „Z jajek na twardo nie robi nikt omletu” – powiedział, jak powszechnie wiadomo, Charles de Gaulle, gdy go zapytano, co sądzi o „Stanach Zjednoczonych Europy”.

DZIEJE W LITERATURZE – LITERATURA W DZIEJACH

Literatura nie zastąpi historii jako nauki, nie jest jej jakąś mniej ścisłą wersją przeznaczoną do pełnienia wobec ogółu funkcji popularyzatorskiej. W dziełach najbardziej rzetelnych jest upomnieniem się o widzenie historii jako dramatu jednostek i społeczeństw, jest formą zbiorowej pamięci, o którą troszczyć się powinni zarówno ci, którzy piszą, jak i ci, którzy czytają. [...] Literatura jest więc nie tylko wyrazem świadomości dziejowej, ale i jej szkołą. Nie wolno jednak zapominać o tym, że to, co dla czytelników jest szansą, dla pisarzy jest zobowiązaniem.

Sformułowanie tytułowe nie jest – w intencji autora – retorycznym ozdobnikiem ani, tym bardziej, deklaracją relatywizmu poznawczego, według którego powiedzieć można, byle efektownie, wszystko o wszystkim i z każdej perspektywy, bez względu na charakter i status przedmiotu. Jest to natomiast deklaracja przekonania, że rozpatrywanie związków literatury z historią uwzględnić musi dwa dopełniające się ujęcia: świadczenie przez literaturę o dziejach i obecność literatury w kulturze, a więc i w dziejach. Związek tych dwu perspektyw poznawczych nie jest jedynie spełnieniem postulatu metodologicznego, lecz przede wszystkim odpowiada stanowi faktycznemu. To, jak literatura jest w stanie podjąć problemy rzeczywistości ludzkiej, w tym tematykę historyczną, zależy od sposobu, w jaki sama jest pojmowana w danej epoce, a zwłaszcza od tego, spełnienia jakich i jak zhierarchizowanych funkcji oczekuje się od niej.

Ta zależność, ważna dla intelektualnej jakości i artystycznej wartości poszczególnych utworów w momencie ich powstania, jest również decydująca dla czasu ich odbioru. Skorzystać z świadectwa literatury o dziejach można jedynie wtedy, gdy czytelnik żyje w czasach, które nie zatraciły przekonania o wartości literatury i kiedy jeszcze oczekuje się od niej wypełnienia określonych zobowiązań. Sprowadzając tę podstawową kwestię do jak najprostszego sformułowania, trzeba powiedzieć, że nie tylko literatura zależy od momentu dziejowego, ale również od naszego pojmowania literatury zależy możliwość zaświadczenia o dziejach przez utwory, które czytamy.

Świadomość tych zależności czyni więc z podejmowanego zagadnienia kwestię nie tylko teoretyczną, ale i sprawę o dużej doniosłości praktycznej. Są to wystarczające przesłanki zajęcia się nim. Ale jest też okoliczność historyczna, która czyni z tej przesłanki obowiązek. Okoliczność ta to skutki upowszechniania przez ostatnie dziesięciolecia zdeformowanego pojęcia historyzmu i – równocześnie – zakłamywania historii. Nie wystarczy przedstawiać literaturę

jako ofiarę tych praktyk. Postawa taka potrzebna jest na pewno dla zachowania dystansu wobec utworów, jakie powstały w tamtych trudnych czasach, dla ustrzeżenia się przed uległością wobec zawartych w nich kłamstw, zrozumienia aluzji i docenienia przemilczeń. Trzeba też jednak mieć świadomość tego, że literatura była nie tylko ofiarą ideologii, ale – niestety – również ją wspierała, przyczyniając się do upowszechniania fałszu w postrzeganiu i ocenianiu świata oraz w rozumieniu stosunków międzyludzkich. Powrót do refleksji nad jednym z podstawowych, a przez to wydającym się banalnym zagadnieniem teoretycznoliterackim jest w tych okolicznościach wręcz obowiązkiem.

Jest też dodatkowy aspekt sprawy. Dzieło literackie jest twórczym wypowiedzeniem się na temat świata doświadczanego przez autora, a literatura jest ustawicznie ponawianym poznawaniem rzeczywistości: próbami jej zrozumienia, wartościowania i prezentowania wyników tych prób innym. Traktowanie utworów literackich jako wypowiedzi o samej literaturze, do czego nakłaniał czytelników i badaczy autotelicznie nastawiony strukturalizm, nie pozwala uchwycić literatury w jej rozlicznych i istotnych związkach z dziejami. Literatura nie jest historią samej siebie, lecz historią dawanych przez kolejne pokolenia, a utrwalonych w słowie aspirującym do pogodzenia prawdy, piękna i dobra, świadectw życia i myśli.

DZIEJE W LITERATURZE

LITERATURA WOBEC HISTORII

Jedna z relacji między literaturą i dziejami wydaje się oczywista. To rzeczywistość historyczna dostarcza tematów, jak i wpływa na sposób ich przedstawienia. Powód jest oczywisty: nic, co ludzkie, nie daje się „wyjąć” z procesu dziejowego; nawet do życia w wieczności musimy się przygotować, żyjąc tu i teraz – pod władzą czasu. Jeżeli jednak zamienimy tę prawdę w determinizm, czyli przyznamy okolicznościom historycznym decydujący, a nawet wyłączny wpływ na życie człowieka i na kształt oraz sens wszystkich jego wytworów, to zamiast szansy zrozumienia otrzymamy jedynie usprawiedliwienie rezygnacji z decydowania o sobie i pomniejszenia naszych oczekiwań, także wobec literatury.

Determinizmowi w rozumieniu powstawania utworów literackich odpowiada genetyzm jako forma ich wyjaśniania i wartościowania. Genetyzm w poglądach na literaturę zakłada pełnienie przez nią wyłącznie funkcji poznawczej, i to jedynie w stosunku do czasu powstania poszczególnych utworów, upodabnia je więc do dokumentów źródłowych. Tymczasem utwory literackie nie są rezerwuarami wpływów rozmaitych czynników, a objaśnianie ich genezy nie jest najskuteczniejszą metodą skorzystania z tego, co mogą nam proponować.

Nie można też jednak postępować tak, by wzorem modnych ostatnio tendencji, jakie dały znać o sobie nawet w filozofii nauki, uznawać literaturę za jeden z możliwych sposobów tworzenia historii, a w istocie – prywatnych historii, bo tym kończy się odmawianie obiektywności faktom i przekonanie o niemożności dotarcia do prawdy o rzeczywistości. Konsekwencje tej pokusy relatywizmu są dla pojmowania związku literatury z dziejami równie niebezpieczne, jak krańcowy determinizm.

Podobnie jak nie da się sprowadzić utworów literackich, ich sensu, wartości i przesłania, jedynie do czynników, które miały wpływ na ich powstanie, tak i pokusa odczytywania ich jako przejawów niekrępowanej ekspresji dowolnych skojarzeń na temat rzeczywistości nie pozwala literaturze być tym, czym być może, i czym jest w najlepszych swoich przejawach. Pierwsza z tych perspektyw ignoruje podmiotowy, najgłębiej osobowy (a nie tylko osobisty) charakter literatury; druga – sensowność i uczciwość, które to zasady dotyczą literatury tak samo, jak każdej innej działalności człowieka i właściwych jej wytworów. Każdy utwór literacki, jeżeli tylko wyrasta z wnikliwej obserwacji, rzetelnego namysłu i autentycznej potrzeby porozumienia się z innymi ludźmi, jest przekazem doświadczenia historii, w którym indywidualność autora stapia w jedno uwarunkowania epoki i niepowtarzalność osobistej reakcji na świat.

Związek literatury z dziejami ważny jest z powodu świadczenia przez nią nie o historii poznawanej w intelektualnym dystansie, lecz historii przeżytej i rozumianej. Dla pisarza historia głęboko doświadczona i przemyślana jest bardziej zobowiązaniem niż tematem literackim, zwłaszcza w perspektywie funkcji, jakie utwory pełnią wobec czytelników, na co autor nie ma wpływu poza momentem, kiedy swemu świadectwu nadaje formę słowną.

TEMATY WSPÓŁCZESNE – TEMATY HISTORYCZNE

Błędem byłoby odnoszenie rozpatrywanego tu zagadnienia jedynie do utworów o tematyce historycznej. Literatura poświadcza dzieje, sposób ich przeżywania przez człowieka, bez względu na tematykę podejmowaną w poszczególnych utworach. To nie treść artystycznego przedstawienia decyduje o uwikłaniu w historię, lecz podstawowa właściwość dzieła literackiego jako faktu kulturowego, szczególny sposób, w jaki odnosi się ono do czasu. Od momentu swego zaistnienia, w którym wchłonęło z momentu dziejowego, stanowiącego kontekst jego genezy, treści i przemyślenia, jakości i wartości w niepowtarzalnym, bo uformowanym w osobowym ich przeżyciu, układzie, każde dzieło staje się niejako coraz bardziej historyczne. Utrwalony w nim niezmienny ład i sens, gwarantowany przez niezmiennność tekstu, konfrontowany jest w każdorazowym odbiorze z coraz to nowymi okolicznościami dziejowymi właściwymi już poszczególnym momentom lektury. Każdy utwór literacki, bez względu na

poruszaną w nim tematykę, przemawia do czytelników jako świadectwo czegoś, co w porządku życia zaistniało kiedyś jako określone i niepowtarzalne przeżycie i doświadczenie świata. Dystans czasowy, jaki dzieli czytelnika od momentu powstania utworu, każdy temat czyni historią, poniekąd zrównuje to, co było współczesnością autora z tym, co już dla twórcy było przeszłością.

Każdy jednak z tych dwu rodzajów tematów zachowuje sobie właściwe możliwości i wartości poznawcze. Różnica między tematyką współczesną i historyczną jest w rozważanym tu przypadku nie tyle odmiennością treściową, co różnicą typu doświadczenia ludzkiego. Tematyka współczesna jest pochodna względem bezpośredniego doświadczenia życiowego, tematyka historyczna – względem rozumienia tego, co jest wspólnotowym przekazem. Pierwsza wyrasta z obserwacji świata, w którym autor żyje, druga – z refleksji nad rodowodem społeczności, której jest on członkiem, zwłaszcza w tym aspekcie, który zostaje uznany za najbliższą i najsilniej oddziałującą na współczesność tradycję.

Czas, któremu w momencie zaistnienia każdy utwór zostaje powierzony, dokonuje w tak scharakteryzowanym statusie dwu nurtów tematycznych literatury znamiennych modyfikacji. Dla kolejnych pokoleń czytelników utwory współczesne nabierają coraz wyraźniejszego sensu historycznego, a utwory historyczne stają się, i to bez względu na chronologiczną lokalizację tematu, świadectwami rozumienia historii w epoce ich powstania. W tym szczególnym aspekcie każda powieść historyczna jest zawsze powieścią współczesną.

Okazuje się więc, że możliwość literatury świadczenia o dziejach dotyczy zawsze czasu powstania poszczególnych utworów, ponieważ jedynie człowiek może dać świadectwo bądź temu, co zaobserwował i przeżył, bądź temu, co poznał na drodze intelektualnej i co przemyślał. Literatura poświadcza moment dziejowy swego powstania już samym repertuarem tematów. Znacząca jest obecność, a także częstotliwość występowania poszczególnych ich rodzajów, ale również nieobecność tematów takich, których – znając epokę – wręcz należałoby się spodziewać. Braki owe, których nikt nigdy już nie nadrobi, bo tematy przemilczane, nawet jeżeli zostaną podjęte w innej epoce, będą świadectwem jej właśnie, a nie tamtej, mają szczególną wymowę wtedy, gdy zostały spowodowane zinstytucjonalizowaną ingerencją w kulturę narodu w imię tej czy innej ideologii. Historyk literatury przytoczyłby w tym miejscu liczne przykłady z czasów opresji komunistycznej, ale refleksja nakazuje uwzględnić też sytuacje mniej drastyczne, mniej oczywiste i bardziej współczesne, jak choćby presję świadomości liberalnej czy politycznej poprawności.

Repertuar tematów zrealizowanych także wymaga interpretacji. Poprzez szczególne zainteresowanie literatury pewnymi obszarami rzeczywistości ujawniają się ogólne tendencje filozoficzne, światopoglądowe oraz estetyczne epoki. Wnikliwa analiza tych zainteresowań, poparta refleksją ugruntowaną w solidnej znajomości charakteryzowanych czasów, umożliwia odtworzenie intelektualnej i duchowej „mapy” epoki. Pozwala też odkryć osobliwości, tematy wyjątkowe,

wręcz egzotyczne i dostrzec w nich przejawy dezorientacji bądź sygnały nowych tendencji. Szczególne znaczenie dla zrozumienia danej epoki ma ustalenie i interpretacja tematów pełniących w sposób wyraźny funkcję zastępczą w stosunku do aktualnych problemów epoki.

Literatura daje więc świadectwo dziejom już samymi swoimi zainteresowaniami tematycznymi. W wyborach zagadnień ujawnia się sposób rozumienia miejsca sztuki literackiej w rzeczywistości, uświadamianych przez autora jej możliwości i zobowiązań. Literatura może sprostać bądź nie sprostać wyzwaniom i wymaganiom czasów i stąd właśnie, a nie tylko z okoliczności czysto estetycznych, biorą się jej zasługi i klęski. Jeżeli pisarze zdobędą się na sytuacyjną adekwatność, intelektualną istotność i uczciwość, przyszli czytelnicy wybaczą tym głosom z przeszłości nawet różne artystyczne niedomagania.

CZASY CZY LUDZIE?

Kolejną kwestią, która się w związku z tym nasuwa, jest pytanie o to, świadectwem czego z dziejowej rzeczywistości jest w istocie literatura. Nie jest to już sprawa chronologicznej przynależności tematów, lecz przedmiotu, którym literatura może, z racji swego charakteru, zajmować się, zachowując swą kompetencję i obiecując wyniki, do osiągnięcia których – jako sztuka słowa – jest zdolna. Upraszczając można powiedzieć, że chodzi o to, czy dzieło literackie poświadcza bardziej czasy w ich przedmiotowym kształcie, czy ludzi – ich przeżycia i myśli. Literatura dawna, zwłaszcza wielkie powieści dziewiętnastowieczne, zarówno współczesne, jak i historyczne, przyzwyczały nas do ujęć, które panoramiczną perspektywą i wielością szczegółów zdają się sugerować „czasy” jako właściwy przedmiot zainteresowania literatury. W przypadku takich dzieł jednak tym, co autor mógł ostatecznie przedstawić i co zawsze było najbardziej atrakcyjne dla czytelników, był człowiek, jego los w określonych warunkach politycznych, społecznych, ekonomicznych, światopoglądowych. Nie ma innej historii utrwalonej w utworach literackich, jak tylko wydarzenia, w których uczestniczą literaccy bohaterowie; filozofia dziejów wyraża się właśnie w sposobie ukształtowania ich losów i charakterów, poprzez to, jak zostają przeprowadzeni przez fabularne zawikłania, jak potrafią ułożyć sobie życie własne i współżycie z innymi. Nawet wtedy, gdy autor porzucał opowiadanie o losach ludzi dla eseistycznych wywodów na temat wydarzeń stanowiących historyczne tło i dla roztrząsania zagadnienia sensu czy bezsensu dziejów, to czynił to niejako z intelektualnej niecierpliwości chcąc, by jego świadectwo wystawione chwili dziejowej dotarło do czytelnika jak najwierniej, bez modyfikacji nieuchronnych podczas interpretacji.

Tak więc bez względu na formę literackiej prezentacji utwór literacki jest zawsze osobowo konkretną propozycją rozumienia dziejów. To wielkie wyzwa-

nie dla pisarzy. To, równocześnie, dramatyczny sprawdzian nie tylko ich zdolności pisarskich, ale i ich człowieczeństwa, ponieważ pisarz utrwala jedynie to, co jako człowiek przeżył i zrozumiał.

To pozostawanie przez literaturę z człowiekiem, widzenie świata z jednostkowej perspektywy, przemawianie językiem doświadczeń i wzruszeń, konieczność oddania konkretnego „jak w życiu” – ujawnia istotne znaczenie i wartość literatury w zestawieniu z historią jako nauką i właściwym jej rozłożeniem akcentów w zainteresowaniach, metodami, językiem i celami. Wartość ta jest istotna szczególnie w czasach, w których narrację o faktach zastąpiła perspektywa „długiego trwania”, a dzieje jednostek i narodów – analiza rozwoju struktur społecznych: politycznych, ekonomicznych, kulturowych. We współczesnych opracowaniach historycznych instytucjonalne wytwory człowieka jakże często przesłaniają swego twórcę, a on sam ukazuje się w splocie tak licznych i w dodatku anonimowych uwarunkowań i zależności, że ginie gdzieś prawda o nim jako o osobie, o jego wolności i godności, a perspektywa religijna, nawet jeżeli już zostanie uwzględniona, okazuje się w takim ujęciu tylko grą ideologii i koniunktur społecznych.

W mówieniu o dziejach literatura ma więc swoje naturalne miejsce i niezastąpione funkcje do spełnienia. Prawdę o faktach ustala wprawdzie historia, a zmaganie się z nimi przez pisarzy, sytuujące się zawsze gdzieś między fundamentem wiedzy i potrzebą wizji, jest zjawiskiem fascynującym. Jedynie literatura jest w stanie owym faktem przywrócić – i już na stałe – wymiar ludzkiego przeżycia.

LITERATURA WOBEC SPORU O CZYNNIKI HISTORIOTWÓRCZE

Sprawą odrębną od rozpatrywanej wcześniej kwestii właściwego przedmiotu zainteresowania literatury jest jej pozycja w sporze dotyczącym interpretacji dziejów, a zwłaszcza czynników sprawczych historii. Nie należy wprowadzić do kompetencji literatury rozstrzyganie jednego z najpoważniejszych dylematów filozofii dziejów i samej historiografii, ale dzięki swoim właściwościom ma ona możliwość zobrazować go przekonująco w konkretnych losach i podać pod rozwagę czytelnikom. W ten sposób poszczególne utwory mogą inspirować refleksję nad tym, czy źródłem zmian, układających się w historię narodu, kontynentu i świata są czynniki osobowe czy przedmiotowe, czy też – w jakiejś proporcji i hierarchii – obydwie ich rodzaje. Każdy człowiek jako uczestnik dziejów rozstrzyga ten dylemat na swój sposób, a motywacją takiego, a nie innego rozstrzygnięcia jest jego doświadczenie i refleksja, a także – i to w przypadku większości – przejęcie stereotypów upowszechnionych bądź narzuconych w danej epoce. Ostatnie zdanie należałoby zresztą sformułować raczej

powinnościowo niż stwierdzając: człowiek powinien rozstrzygnąć ów dylemat, by móc żyć i pracować w poczuciu sensowności istnienia.

Osoba twórcą historii – jednostka anonimowym obiektem pozaosobowych procesów: pomiędzy sformułowane w ten sposób krańcowości każdy wpisuje swoje przekonanie i zgodnie z nim kształtuje swój stosunek do świata i życie praktyczne. Pisarz czyni to jednak nie tylko na swój własny rachunek; poprzez to, co i jak pisze, sięga świadomości historycznej innych ludzi, może ją ożywić lub uśpić, może sprzyjać wyostrzeniu widzenia świata, ale może też zafałszować jego obraz narzuceniem łatwych stereotypów. Literatura jest na pewno jednym z istotnych czynników kształtujących pogląd społeczeństwa na źródła zmian dziejowych. Także od tego, jaka jest literatura, co ma do powiedzenia na temat miejsca jednostki w historii, a nawet od tego, czy w ogóle jej wybory tematyczne i artystyczne sprzyjają ożywieniu myśli w tym zakresie, współzależy wybór między podmiotowym i przedmiotowym rozumieniem dziejów, optymizm bądź pesymizm w osądzaniu własnej i społeczeństwa sytuacji historycznej.

Pomijając przypadki zideologizowania wizji świata w poszczególnych utworach literackich, uznać można literaturę za dziedzinę wyjątkowo sprzyjającą refleksji właśnie nad dylematem podmiotowości-przedmiotowości dziejów – autorzy, kreując literacką rzeczywistość, muszą ten dylemat zobrazować w losach przedstawianych jednostek i zbiorowości. Najczęściej bywa to przedstawienie dramatyczne, zwłaszcza wtedy, gdy sam autor musiał zmierzyć się z przeżywaną rzeczywistością w okolicznościach dramatycznych, a jego interpretacja dziejów nie jest czysto intelektualną pracą literata, lecz wyborem własnej drogi życia.

Im wyższy poziom artystyczny utworu, tym większa autonomiczność względem rozstrzygnięć pojęciowych tego, co przedstawione, tak że dopiero namysł i interpretacja czytelnika prowadzą do zrekonstruowania poglądu na czynniki historiotwórcze. To, że owa czytelnicza rekonstrukcja może różnić się od dającej się wyinterpretować w postępowaniu badawczym filozofii dziejów danego pisarza, bywa skutkiem odmiennych okoliczności historycznych momentu lektury. Odmiennność autorskiego i czytelniczego rozumienia i – nieuchronnie – wartościowania procesu historycznego spowodować może gwałtowny spór, który na pewno bardziej służy i literaturze, i rozumieniu dziejów niż obojętność.

Sens świadczenia przez literaturę o rozumieniu dziejów przez kolejne pokolenia ujawnia się nie w rekonstrukcjach historyka literatury, lecz w każdorazowym odbiorze czytelniczym. Literatura nie zastąpi historii jako nauki, nie jest jej jakąś mniej ścisłą wersją przeznaczoną do pełnienia wobec ogółu funkcji popularyzatorskiej. W dziełach najbardziej rzetelnych jest upomnieniem się o widzenie historii jako dramatu jednostek i społeczeństw, jest formą zbiorowej pamięci, o którą troszczyć się powinni zarówno ci, którzy piszą, jak i ci, którzy czytają.

LITERATURA W DZIEJACH

FUNKCJE LITERATURY

Z tego, co już powiedziano, wynikają jasno przesłanki ujęcia kwestii z perspektywy pytania o miejsce literatury w dziejach. Także i w tym szczególnym zakresie rzecz sprowadza się do funkcji, jakie literatura pełni wobec społeczeństwa. Przedstawiając podstawowe sprawy z tym związane, wykorzystam zaproponowaną przy innej okazji klasyfikację funkcji¹, które rozumiem jako zapoczątkowane w akcie lektury, a trwające w jej konsekwencjach, zintensyfikowane odnoszenie się przez czytelników – za pośrednictwem treści i jakości utworu – do różnych aspektów rzeczywistości.

Skala czasowa tego, co określamy jako dzieje, a co w praktyce uchwytnymy jako szereg faktów powiązanych relacjami, w czym ujawnia się pewien całościowy sens, sprawia, że ich doświadczenie przekracza granice życia każdej jednostki z osobna, że każdemu z nas dane jest bezpośrednio uczestniczyć tylko we fragmencie tego, co musi być postrzegane (i poznawane) jako całościowy proces. W tej sytuacji w sposób niejako naturalny jako pierwsza narzuca się funkcja integracyjna. Literatura jest tym, co może pośredniczyć między jednostkami i pokoleniami w podtrzymywaniu i ukonkretnianiu świadomości historycznej. Przybiera to postać zarówno określenia się jednostki wobec rzeczywistości historycznej, budowania wspólnoty z innymi w jej przeżywaniu, zwłaszcza w wymiarze narodowym, jak i poczucia zakorzenienia we wspólnej przeszłości, intensyfikowania świadomości rodowodu, dziedzictwa.

Utwory literackie mają w tym zakresie możliwości nieporównanie większe co do skali społecznego oddziaływania niż prace naukowe czy popularnonaukowe, a ponadto angażują nie tylko, jak jest to w przypadku publikacji fachowych, intelekt, ale równocześnie wszystkie dyspozycje człowieka. Ta właściwość literatury sprawia, że świadomościowe skutki włączenia czytelnika w dzieje, dzięki jej pośrednictwu, są trwalsze, a integracja wewnętrzna polegająca tu na odnajdywaniu swego odniesienia do tego, co wspólne, dokonuje się wraz z budowaniem rzeczywistej przynależności do wspólnoty. Chociaż możliwości literatury nie należy traktować jako konkurencji dla historiografii, to jednak dzięki tym właśnie możliwościom jest ona niezbędnym dopełnieniem wiedzy historycznej, a także, w jakimś sensie, wprowadzeniem faktów, których dotyczy, ponownie w sferę ludzkiego doświadczenia.

Ponieważ dzieje dostępne są człowiekowi poza czasem jego własnego życia tylko za pośrednictwem wiedzy, z funkcją integracyjną współwystępuje w ści-

¹ Por. A. Stoff, *Przemiany funkcji literatury w świecie współczesnym a jej zobowiązania wobec człowieka*, w: *U progu trzeciego tysiąclecia. Człowiek – nauka – wiara*, red. A. Białecka, J. J. Jadacki, Warszawa 2001, s. 413–431.

słym związku funkcja poznawcza. Nie miejsce tu na przypominanie osobliwości poznania za pośrednictwem literatury, które wynikają z ontologicznych właściwości dzieła literackiego; wszystkie one odnoszą się również do wiedzy o dziejach. Najważniejszą z tych cech, bo najbliższą bezpośredniemu doświadczeniu życiowemu, jest integralność przeżycia. Widać to już na poziomie losu postaci literackich: utwór jest tym doskonalszy, im pełniej udaje się autorowi przedstawić życie swoich bohaterów. W ten sposób literatura niejako upomina się o perspektywę ludzką w przedstawianiu dziejów, przypomina, że to, co nauki historyczne ujmują w precyzyjnym urzeczowieniu, a co w przekazie potocznym jest pełną niedopowiedzeń wieścią, było pierwotnie po prostu życiem wraz ze wszystkimi jego uniesieniami i dolegliwościami. To właśnie utwory literackie nie pozwalają nam zapomnieć, że dzieje tworzą ludzie, i że to, co po latach czy wiekach staje się przedmiotem uczonych sporów, było najpierw sensem ich czynów i treścią ich marzeń i obaw. Sytuacje dziejowe, w których literatura spełniała funkcje poznawcze, zapewniając narodowi kontakt z przeszłością, wobec niemożności wypełnienia tej roli przez instytucje zawłaszczane przez zaborców, choć świadczą o jej potencjalnych możliwościach (pokolenia pozostawały pod przemożnym wpływem literackiej wizji, nawet po zmianie warunków historycznych), to jednak nie są czymś normalnym. Sytuacja normalna to taka, w której świadomość narodową współkształtują harmonijnie wszystkie powołane do tego instytucje kultury.

Poznanie za pośrednictwem literatury ma formę silnie zaksjologizowaną, również integracja dokonuje się w istocie wokół wartości wspólnych dla przeszłości i teraźniejszości. Wszystko to możliwe jest dzięki wartości samego dzieła i wartości, jaką ma literatura w kulturze. Literatura zawsze pozostaje w różnorodnych związkach z wartościami; ona po prostu jest wartościowo, albo nie ma jej w ogóle, a istnieją tylko jakieś teksty pretendujące jeszcze do jej miana. Jest więc niejako oczywiste, że w stosunku do świadomości historycznej utwory literackie pełnią także funkcję uobecniania wartości, szczególnie intensywnie te z nich, w których wydarzenia i procesy, zarówno z przeszłości, jak i współczesne autorowi, poddane są wnikliwej analizie z perspektywy pytania o ich znaczenie dla człowieka. Operując faktami, literatura posługuje się równocześnie wartościami, może je w wydarzeniach odnaleźć lub zagubić, uwypuklić lub zatrzeć, nigdy jednak nie pozostawi czytelników w postawie obojętności względem nich.

Poznanie dziejów służące jednostkowej i narodowej, a w przypadku arcydzieł również ogólnoludzkiej integracji, skupione wokół wartości nadających sens życiu, służy ostatecznie funkcji afirmowania istnienia. Mówiąc o funkcjach literatury, skłonni jesteśmy kojarzyć to pojęcie ogólnie z egzystencją człowieka, ale to właśnie w odniesieniu do historii zyskuje ono szczególny odcień znaczeniowy i dodatkowy sens. Wobec czynników działających w tej skali, co czynniki historiotwórcze, i wobec czasowego wymiaru procesów, których – żyjąc – nigdy

nie jesteśmy w stanie ogarnąć w całości, wreszcie wobec emocji, jakie budzi dzieło obok nas i najczęściej bez naszego udziału czy przyzwolenia tego, co staje się historią, jakże często wydani jesteśmy na pokusę zwątpienia. Odczuć egzystencjalnych nie są w stanie zrównoważyć wyłącznie argumenty intelektualne; przecież można być historykiem, uprawiając filozofię zwątpienia. Literatura, posługując się analogią sytuacji ludzkich i odwołując się do tego, co życiowo najprostsze i w sposób konieczny powtarzalne, może przekonująco obronić sens dziejów, nawet wtedy, gdy sięga ona po doświadczenia wysoce dramatyczne i ukazuje zwątpienie. Nie jest bowiem przeznaczeniem literatury łatwy optymizm, a tym bardziej nieczułość na sprawy trudne, nawet beznadziejne. Ukazując rzetelnie doświadczenie czasów trudnych, czyni więcej dla poczucia wartości istnienia, niż gdyby, przemilczając coś, chciała oszczędzić wątpliwości. Wycucie dramatyczności wyzwania, jakim jest dla autora opisywany przez niego moment dziejowy czy w ogóle historia, jest wartością dzieła, a nie jego wadą.

Literatura jednak może także sens dziejów, a więc i w ogóle sens istnienia, równie przekonująco zakwestionować. Tylko że wtedy przeciwstawia się swemu powołaniu, ponieważ jako twórczość, a więc efekt działalności człowieka, którym wzbogaca on rzeczywistość, dokumentując swoje nie tylko z niej pochodzenie, przez sam fakt możliwości jest argumentem za bytem celowym i sensownym.

LITERATURA JAKO WYRAZ I SZKOŁA ŚWIADOMOŚCI HISTORYCZNEJ

Literatura jest wyrazem spotęgowanej świadomości. Ta jej definicja obejmuje również stosunek do dziejów. Utwory każdej epoki są tej świadomości (właśnie świadomości, a nie dziejów w ich konkretności) dokumentami. Pochylając się nad nimi z uwagą, jesteśmy w stanie nie tylko poznać czasy, które je wydały, od strony faktów i poglądów, ale również uchwycić właściwą im filozofię dziejów, pogląd na czynniki historiotwórcze, na sens dziejów, na koncepcję człowieka. Jest to aspekt treściowy świadectwa literatury o dziejach. O nim najczęściej myślimy, analizując rozważany tu problem. Ale literaturze zawdzięczamy coś jeszcze.

Sam sposób, w jaki poszczególne utwory odnoszą się do dziejów, stają się ich wyrazem, podejmują kwestie historiozoficzne, może dla uważnego i refleksyjnego czytelnika stać się szkołą myślenia o dziejach, o miejscu w nich jednostki, o sensie historii. Sposób, a nie treść. Jest to więc sprawa nie tyle wiedzy, co metody refleksji, którą literatura za pośrednictwem różnych utworów podpowiada, a może nawet bardziej samej potrzeby refleksji nad dziejami niż metody. Kształtowaniu takiej potrzeby nie sprzyjają środki współczesnej komunikacji masowej, bo w formie i treści służą one apoteozie chwili bieżącej, są

idealnym przykładem aktualności ahistorycznej, pozbawionej, ale i pozbawiającej zakorzenienia w przeszłości i to nawet wtedy, gdy podejmują tak zwane tematy historyczne, które w ich ujęciu są na ogół prostą projekcją aktualnych potrzeb środowisk politycznych.

Wobec ograniczonego przygotowania społeczeństwa do refleksji naukowej, filozoficznej (pozostaje ona przywilejem i obowiązkiem specjalistów) w zakresie wymaganym przez świadomość historyczną, literatura stanowi powszechnie dostępną – pod względem obecności i poziomu – szansę wyczulenia na jedność dziejowego doświadczenia, różnorodność jego form i niezbędność odniesienia do wartości. Nie do przecenienia jest fakt, że jest to szansa personalistyczna: akceptująca i akcentująca potrzebę osobistego przeżycia i przemyślenia. Wszystko bowiem, co istotne w literaturze, ma charakter osobowy: akt twórczy, losy bohaterów, odbiór przez czytelnika. Wymaganiem nie jest tu przygotowanie fachowe, wierność wypracowanym metodom naukowym, lecz – najprościej – chęć bycia człowiekiem świadomym.

Literatura jest więc nie tylko wyrazem świadomości dziejowej, ale i jej szkołą. Nie wolno jednak zapominać o tym, że to, co dla czytelników jest szansą, dla pisarzy jest zobowiązaniem. Jednolity ton wypowiedzi na temat literatury oznacza tu wartościujące rozumienie jej zakresu: rozważania dotyczą wyłącznie utworów, których autorzy wywiązali się z tych zobowiązań.

DZIEJE BEZ LITERATURY?

W kontekście sytuacji, w jakiej znajduje się współcześnie literatura, rozważyć trzeba problem, który w pierwszej chwili może się wydać naiwną futurologią. Czyż bowiem człowiek współczesny może sobie wyobrazić kulturę bez literatury? Przywykliśmy do jej obecności i funkcji, jakie spełnia, wiele dyskutujemy na temat tego, jaka jest, a jaka być powinna. Ponadto historia kultury przyzwyczaiła nas do tego, że różnorodność form literackich i zdolność do przetrwania w najbardziej nawet niesprzyjających warunkach zawsze gwarantowała jej obecność. Różna bywała wartość literatury, różny stopień spełnienia oczekiwań – samej jej obecności jednak nikt nawet nie próbował kwestionować.

I nie otwartego kwestionowania należy się obawiać, na nie nie zdobędą się nawet reprezentanci antykultury. O wiele gorsze są działania, których dającym się przewidzieć skutkiem, w razie ich powodzenia na szerszą skalę, byłaby nieistotność tego, co jeszcze przez przyzwyczajenie będzie się nazywało literaturą. Perspektywę taką zapowiada kwestionowanie tożsamości wszystkiego, co zdrowy rozsądek i filozofia klasyczna rozróżniały jako byty i dziedziny osobne, niszczenie poczucia obiektywnej, to znaczy danej bezzakołowości, hierarchii wartości, deklarowanie wolności od wszelkich zobowiązań. Z tymi poglądami,

które głoszone są wystarczająco często i hałaśliwie, by przyciągnąć słabo zorientowanych we współczesności i łatwo ulegających kolejnym modom, współistnieją wewnętrzne tendencje w samej literaturze, które każą z uwagą i odpowiedzialnością myśleć o wszystkim, co jej dotyczy. Literatura, która byłaby jedynie oznaką intelektualnej bezradności wobec dziejów, nie będzie już w istocie literaturą.

Ostrzeżenie przed taką możliwością to również zysk z refleksji poświęconej miejscu dziejów w literaturze i literatury w dziejach. Nawet jeżeli doświadczenie podpowiada, że deprecjacja jakiegś dziedziny zjawisk nigdy nie jest całkowita i powszechna, że zawsze ostoją się przynajmniej enklawy normalności, to jednak nie upatrywałbym w tym pociechy. Elitarność, wbrew poglądom i praktykom niektórych środowisk, nie jest przeznaczeniem literatury. Tylko włączając jak najwięcej czytelników we wspólnotę ludzi świadomie przeżywających świat i starających się pojąć swoje w nim miejsce aż po perspektywę nadprzyrodzoności, pozostaje ona sobą.

BIBLIJNA WIZJA LUDZKICH DZIEJÓW

Tylko odwieczny Bóg, Bóg ponad czasem, nadaje ponadczasową wartość historii i sens ludzkiej egzystencji. Nie byłoby to możliwe bez tajemnicy Wcielenia, gdy „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1, 14). W Chrystusie, Bogu wcielonym, ludzki czas został zanurzony w Boskiej wieczności. Bez Niego człowiek gubi się w jednokierunkowym strumieniu czasu, a miejsce przymierza z Bogiem zajmuje świecki mit „postępu” albo rozpaczliwa pustka egzystencji.

Wszystko nam dałeś, co dać mogłeś, Panie:
Żywot najczystszy – a więc godzin krzyża,
I krzyż – lecz taki, co do gwiazd Twych zbliża –
Najwyższe dałeś w czasie powołanie!
Tchem dzieje świata Tyś przegiął, jak kłosa,
Do pełniejszego dla nas wszędzie żniwa –
Ziemiś nam ujął a spuścił niebiosy
I serce Twoje nas zewsząd przykrywa!
Lecz wolną wolę musiałeś zostawić –
Ty bez nas samych nie możesz nas zbawić!
Zygmunt Krasiński

Przytoczony fragment *Psalmu dobrej woli* może stanowić wprowadzenie w medytację nad biblijną wizją dziejów ludzkich. Krasiński miał dobre wyczuwanie prawdy objawionej w Piśmie świętym, gdy historię określił jako „myśl Boga o ludziach i myśl ludzi o Bogu połączone razem”¹. Idąc śladem tej intuicji, podzielimy naszą refleksję na trzy części. W pierwszej spojrzymy na historię jako na ciąg zbawczych dzieł (praxeis) Boga obecnych w dziejach człowieka. W drugiej zwrócimy uwagę na wkład ludzi, zwłaszcza narodu wybranego, w kształtowanie biegu dziejów (historiai). W części końcowej zaś ukażemy specyficznie biblijny aspekt refleksji nad historią, obecny w tajemnicy przymierza (diatheke).

¹ Z. K r a s i ń s k i, *List z 12 VI 1838 r. pisany w Opinogórze*, w: tenże, *Listy do Adama Potockiego*, oprac. I. Chrzanowski, Warszawa 1928, s. 58.

PRAXEIS – DZIEJE ŚWIATA JAKO GESTA DEI

W świadomości religijnej funkcjonuje rozróżnienie skończoności czasu ludzkiego i nieskończoności Bytu Boskiego. Świadomość historyczna Izraela jest jednak czymś wyjątkowym w dziejach starożytnych. M. Eliade wyraża tę odmienną w następujący sposób: „W porównaniu z religiami archaicznymi i paleoorientalnymi, podobnie jak w porównaniu z mityczno-filozoficznymi koncepcjami wiecznego powrotu, jakie wypracowano w Indiach i Grecji, judaizm wprowadza zasadniczą innowację. Dla judaizmu czas ma początek i będzie miał koniec. Judaizm wyszedł poza koncepcję czasu cyklicznego. Jahwe nie przejawia się już w czasie kosmicznym (jak bogowie dawnych religii), ale w nieodwracalnym czasie historycznym. Każde nowe wystąpienie Jahwe w historii jest czymś, co nie daje się sprowadzić do wystąpienia poprzedniego”². Wielki historyk religii dodaje jednak od razu, że Boże działanie w historii nie oznacza – według Biblii – cudownej interwencji, co miało miejsce w mitach. „Ludzka wolność i odpowiedzialność z jednej strony, a Boża skuteczność z drugiej, ludzka inicjatywa i Boży plan nie wykluczają się wzajemnie”³. W historycznej świadomości Izraela, wyrażonej w Biblii, nie oddziela się do końca historii od teologii. Obydwie żyją w Izraelu zgodnie i przenikają się wzajemnie⁴.

Stary Testament akcentuje więc mocno obecność Boga w wydarzeniach historycznych. Stwierdza to nawet tak krytyczny badacz, jak B. Albrektson, który pisze: „Idea historycznych wydarzeń jako Bożych manifestacji naznaczyła izraelski kult w taki sposób, że brak rzeczywistych paralel wśród sąsiadów Izraela”⁵. Doskonały przykład takiego religijnego spojrzenia na dzieje narodu stanowi „historyczne credo Izraela” (por. Pwt 26, 5-9). Chociaż, jak zauważa Albrektson, także sąsiedzi Izraela wierzyli w oddziaływanie bogów na ludzką historię, wierzenia te dotyczyły jednak bardziej poszczególnych wydarzeń niż powszechnej zasady. W przypadku Izraela natomiast szczególnie ważna jest zbawcza moc Bożego słowa. Historia stanowi tu spójną całość dzięki temu, że Bóg jest jeden i jedyny; żaden mityczny przeciwnik nie przeszkadza Mu w realizacji zbawczego planu. Cała historia stanowi więc jedność, skierowaną ku ostatecznemu celowi. Dzieje świata toczą się „linearnie”, nie zaś „cyklicznie”. Stąd też opowiadania o patriarchach ułożone są w ciąg historyczny, podobnie jak rodowody kapłanów i królów Izraela. Historia ukierunkowana jest na przyszłość, gdyż cele dziejów wyznacza Jahwe. Można powiedzieć, że dzieje biblijnego Izraela wykazują celowość umotywowaną religijnie: są „teo-teleolo-

² M. Eliade, *Sacrum – mit – historia*, Warszawa 1974, s. 119.

³ Tamże.

⁴ Por. B. G. Boschi, *Le origini di Israele nella Bibbia fra storia e teologia. La questione del metodo e la sfida storiografica*, Bologna 1989, s. 91.

⁵ B. Albrektson, *History and the Gods*, Lund 1963, s. 115.

gią”⁶. W tradycji związanej z imieniem proroka Izajasza (por. Iz 5, 11-17; 25, 1-5; 46, 9-11) mówi się o wielkim planie Jahwe, realizowanym w historii⁷. Ten sam plan widoczny jest w deuteronomistycznej redakcji dziejów Dawida (por. 2 Sm 17, 14b: „to Jahwe tak zrządził, [...] gdyż Jahwe chciał przywieść nieszczęście na Absaloma”).

R. Smend trafnie wymienia etiologię („ponieważ – dlatego”) i paradygmat („tak – jak”) pośród głównych kategorii biblijnego dziejopisarstwa⁸. Widoczne są one szczególnie w próbach interpretacji teraźniejszości biblijnej za pomocą wydarzeń przeszłych, a także w zainteresowaniu autorów poszczególnych ksiąg historią, grzechem i karą. „Obietnica” i „wypełnienie” to kategorie, za pomocą których autorzy Starego Testamentu usiłują wyjaśniać dzieje nie tylko Izraela, ale i innych narodów⁹. Człowiek Starego Przymierza jest przekonany, że Jahwe objawia się i przemawia w dziejach Izraela. Boże słowo i czyn są wzajemnie powiązane; hebrajski termin *dabar* obejmuje obydwie te rzeczywistości. Można jednak zapytać, co Bóg chciał powiedzieć swemu ludowi poprzez takie, a nie inne działanie. W okresie walk plemiennych, po klęsce Beniamina, Izrael zgromadził się w sanktuarium Betel i pytał Jahwe za pomocą losów: „Jahwe, Boże Izraela, dlaczegoż zdarzyło się to w Izraelu, że dzisiaj ubyło w nim jedno pokolenie?” (Sdz 21, 3). Pytania takie są świadectwem religijnej refleksji nad dziejami. Można jednak także opowiadać historię, nie przywołując w każdym przypadku zbawczych słów Boga. Przykładem takiej historiografii są burzliwe dzieje dynastii Dawida. Od czasu tragicznych wydarzeń niewoli babilońskiej, które miały miejsce w szóstym wieku przed Chrystusem, dziejopisarze biblijni coraz mocniej akcentują odpowiedzialność narodu, zwłaszcza władcy, za przyszłe losy jednostek i wspólnoty Izraela.

HISTORIAI – CZŁOWIEK AUTOREM SWEGO LOSU

Zanim przejdziemy do analizy tekstów biblijnych, ukażemy zmagania filozofów greckich z problematyką dziejów. Grecy nie potrafili oddzielić historii ludzkiej od ogólnej wizji kosmosu. Początkowa intuicja jońskich filozofów przyrody wskazuje na istnienie nieruchomego jądra, wokół którego porusza się cały wszechświat. Podobnie, zdaniem jońskich filozofów przyrody, toczą się dzieje ludzkiego świata w kolistym biegu wiecznych powrotów. Biblijny męd-

⁶ Pojęcia tego użył H. D. Wendland w pracy *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament*, Göttingen 1938, s. 15.

⁷ Zob. W. W e r n e r, *Studien zur alttestamentlicher Vorstellung vom Plan Jahwes*, Berlin 1988.

⁸ Zob. R. S m e n d, *Elemente alttestamentliches Geschichtsdenken*, Zürich 1968.

⁹ Zob. P. G i b e r t, *La Bible à la naissance de l'histoire. Au temps de Saul, David et Salomon*, Paris 1979.

rzec, Kohelet, nawiąże do tych teorii już na początku swych refleksji nad ludzką historią (por. 1, 3-11). Świat i jego przyszłość są igraszką ślepych sił przyrody – uczą przedsokratejscy racjoniści. Anaksagoras i Protagoras dostrzegali w kosmosie zasadę duchową, którą jest człowiek, „miara wszystkich rzeczy”. Postęp dziejowy polega, według nich, na stopniowym odkrywaniu przez człowieka praw przyrody, co prowadzi do powstania nauki i cywilizacji.

Oprócz filozofów, drogę historiografii, którą można nazwać antropocentryczną, torowali wielcy tragicy starożytności: Ajschylos, Sofokles, Eurypides, a pierwszym jej reprezentantem był Tukidydes¹⁰. W *Wojnie peloponeskiej* historia przedstawiona jest jako linia prosta, nieodwracalnie zmierzająca ku celowi, wyznaczonemu przez wielkich ludzi. Nieco starszy od Tukidydesa Herodot, uważany za ojca historiografii greckiej, reprezentował jeszcze podejście całkowicie teocentryczne, to jemu jednak zawdzięczamy współczesne rozumienie historii jako badań nad dziejami ludzkimi¹¹. Greckie pojęcie historii, niewątpliwie zapożyczone od Herodota, spotkamy dopiero w ostatnich księgach biblijnych, spisanych na przełomie drugiego i pierwszego wieku przed Chrystusem (por. Est 8, 12g; 2 Mch 2, 24. 32).

Oczywiście pierwsze próby opisanie historii są znacznie starsze¹². Spotykamy je zarówno u Sumerów, jak i później w Asyrii i w Babilonii, gdzie inskrypcje królewskie dały początek rocznikom spisywanym na dworach władców. Dziejopisarze hetyccy wprowadzili do swych dzieł element refleksji i uogólnienia. Jeszcze bardziej oryginalna była historiografia egipska: szczegółowe zapisy hieroglificzne i papirusowe koncentrowały się zawsze wokół osoby króla. Przy zmianie dynastii natomiast sporządzano szczegółowe wykazy imion wcześniejszych władców, sięgające niekiedy czasów przedhistorycznych. Ta bogata działalność pisarzy dworskich na Bliskim Wschodzie była podporządkowana celom politycznym, a zwłaszcza legitymizacji władzy¹³.

Dziejopisarstwo biblijne początkowo również koncentrowało się wokół dynastii Dawida, której sakralny charakter starali się uzasadnić autorzy natchnieni. Wkrótce jednak ich uwaga przesunie się także na inne instytucje Izraela, reprezentowane przez sędziów, proroków, kapłanów, a później także przez mędrców, gdyż prawodawcą w Izraelu nie jest król, lecz sam Bóg. Wszystkie wymienione tu instytucje mają więc w dziejach biblijnego Izraela charakter sakralny, co odróżnia Izrael od narodów sąsiednich. Historiografia

¹⁰ Por. S. Ł o ś, *Świat historyków starożytnych*, Kraków 1968, s. 105-159.

¹¹ Zob. H e r o d o t, *Dzieje*, księga 1, a. 1.

¹² Szeroko omawia początki historiografii R. Dentan w pracy *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven 1955. Zob. też: P. G i b e r t, *Verité historique et esprit historien*, Paris 1990.

¹³ Por. J. W a r z e c h a, *Dawny Izrael od Abrahama do Salomona*, Warszawa 1995, s. 150-160.

biblijna bowiem w znacznej mierze odmitologizowała postać monarchy i jego władzę.

H. Cancik trafnie przedstawia specyfikę dziejopisarstwa Izraela na tle kultury bliskowschodniej¹⁴. Wpływ tej kultury jest w Biblii oczywisty; świadczy o nim stosowanie tych samych gatunków pism historycznych, poczynając od genealogii. Cechą specyficzną opowiadań biblijnych jest jednak równowaga między działaniem a mową. Liczne dialogi służą zarówno uzasadnieniu działań bohaterów, jak i refleksji nad charakterem postaci biorących udział w akcji. Inaczej niż było to w historiografii hetyckiej i greckiej, działania te zależą w głównej mierze od bohaterów opowiadania. Biblijne dziejopisarstwo odznacza się więc – i to od samego początku – antropocentrycznym patrzaniem na wydarzenia. Jak wiemy, w historiografii greckiej spojrzenie takie pojawi się dopiero u schyłku piątego wieku przed Chrystusem.

Wymienione tu cechy historycznej literatury biblijnej stanowią jej „ochronę” przed fatalizmem charakteryzującym tragedię grecką (ananke – przeznaczenie). Autorzy biblijni nie traktują ludzkich dziejów jako zamkniętego cyklu odwiecznych zmagania dobra ze złem. Owszem, późne pisma apokaliptyczne zdradzają znajomość tego tematu, ale też wskazują jednoznacznie na Boga jako suwerennego Władcę historii. To właśnie Królestwo Boże wyznaczy ostateczny kres wojnom toczonym przez ziemskich królów.

Biblia nie musi i nie chce przemilczać grzechów króla, ani też nie nazywa zła dobrem. W dziejopisarstwie Izraela ujmuje się historię z szerokiego punktu widzenia, dostrzega się powiązanie między obietnicą a wypełnieniem, między grzechem a karą. Jahwe jest Bogiem nie tylko narodu wybranego, ale i pogan. Biblijni historycy nie zatrzymują się przy tym na uogólnianiu faktów typowych i powtarzalnych¹⁵. Stary Testament opowiada nie tylko o zwycięstwach wojennych, ale także o zwykłych ludziach, żyjących w cieniu Przymierza z Jahwe. Właściwa historia święta zaczyna się od wyjścia Izraelitów z Egiptu i od nadania Prawa na Synaju. Od czasu tych kluczowych wydarzeń dzieje Izraela nabierają rozmachu. Kapłański opis przejścia przez Morze (por. Wj 14) stał się źródłem nadziei na analogiczne dzieło wyzwolenia z niewoli babilońskiej. Przedstawiając opis zdobycia Ziemi Obiecanej (por. Pwt 1-3), deuteronomista budzi w słuchaczach nadzieję powrotu do kraju ojców. Konkretni dziejopisarze mają własną wizję teologiczną dziejów. Przeszłość symbolizuje zniewolenie, gdyż wczesna historia Izraela to obraz buntu wobec Jahwe. Autorzy biblijni nie znają jeszcze pojęcia prawdy historycznej. Nie potrafią odróżnić „nagich faktów” od religijnej otoczki kerygmatycznej. Potrafią oni

¹⁴ Zob. H. Cancik, *Geschichtsschreibung*, hasło w: *Neues Bibel-Lexikon*, t. 1, Zürich 1988, kol. 813-822.

¹⁵ Taki typ dziejopisarstwa można było w pewnej mierze zauważyć wcześniej tylko u Hetytów. Por. H. A. Hoffner, *Histories and Historians of the Ancient Near East: The Hittites*, „*Orientalia*” 49(1980), s. 283-332.

jednak zauważyć szczególną więź między „ludem Jahwe” a „Bogiem Izraela”. Ta właśnie prawda wiary stanowi cechę odróżniającą dziejopisarstwo biblijne od dzieł historyków starożytnych. O ile w ich pracach historia skupia się wokół króla, to w Izraelu nośnikiem historii jest naród, związany ze swym Bogiem więzami Przymierza.

Jak już wspomnieliśmy, pojęcie historia pojawia się w greckiej Biblii dopiero u schyłku Starego Testamentu. W Księdze Estery dekret o rehabilitacji Żydów mieszkających w imperium perskim spełnia funkcję egzemplifikacji natchnionej wizji dziejów ludzkich. Dekret, sporządzony w imieniu króla przez Żyda Mardocheusza, zawiera ogólną refleksję nad ludzką naturą: „Otóż można stwierdzić – pomijając dawne dzieje, a rozważając to, co dzieje się na naszych oczach – jak wiele zła spowodowała nikczemność ludzi niegodnie sprawujących władzę” (Est 8, 12g). Naukę płynącą z dziejów (historiai) potwierdza obserwacja ówczesnych wydarzeń, gdyż podłość niegodnych reprezentantów władzy nie ogranicza się tylko do epoki barbarzyńskiej¹⁶. Podobne znaczenie ma grecki termin historia we wstępie do Drugiej Księgi Machabejskiej (por. 2, 24-32). Epitomator ukazując różnicę między dziełem historycznym a jego streszczeniem, pisze o funkcji historyka: „Zagłębić się i swobodnie obracać się w opowiadaniach oraz dokładnie rozeznąć się w szczegółach, to zadanie tego, który układa historię” (2 Mach 2, 30). Widać tu już wpływ greckich teoretyków dziejopisarstwa na żydowskiego autora, który woli ograniczyć się w swojej pracy do teologicznej refleksji nad niedawnymi wydarzeniami¹⁷. Religijny wymiar historii podkreśla termin diatheke – przymierze – obecny już we wstępnym pozdrowieniu, jakie Żydzi jerozolimscy przesyłają swym braciom w diasporze: „Niech Bóg udziela wam dobra i niech pamięta o przymierzu swoim zawartym z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem” (2 Mach 1, 2).

DIATHEKE – HISTORIA JAKO PRZYMIERZE BOGA Z LUDŹMI

Na wstępie naszych rozważań wspomnieliśmy o tak zwanym „historycznym credo Izraela”, które ukazuje specyfikę biblijnego pojmowania dziejów. Warto bliżej przyjrzeć się temu tekstowi, w którym deuteronomistyczny teolog umieszcza wyznanie wiary w kontekście dorocznego święta plonów. Oddając kapłanowi pierwsze owoce ziemi, Izraelita wypowiadał następującą formułę liturgiczną: „Ojciec mój, Aramejczyk błędzący, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny. Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężkie roboty przymusowe. Wtedy myśmy wołali do Boga ojców naszych, Jahwe. Usłyszał

¹⁶ Por. A. Tronina, *Księga Tobiasza. Księga Judyty. Księga Estery*, Lublin 2000, s. 217.

¹⁷ Por. Ch. Habicht, *2. Makkabäerbuch*, Gütersloh 1979, s. 208n.

Jahwe nasze wołanie, wejrzał na naszą nędzę, nasz trud i nasze uciężenie. Wyprowadził nas Jahwe z Egiptu mocną ręką i wyciągniętym ramieniem wśród wielkiej grozy, znaków i cudów. Zaprowadził nas na to miejsce i dał nam ten oto kraj opływający w mleko i miód. Teraz oto przyniosłem pierwociny płodów ziemi, którą dałeś mi, Jahwe” (Pwt 26, 5-10).

W porównaniu z religiami ludów Bliskiego Wschodu wiara Izraela, że Jahwe jest obecny w dziejach narodu wybranego, nie jest nowością. Nowością jest natomiast znaczenie, które wyznanie to zyskuje dzięki kontekstowi kultowemu. Izrael obchodził swoje święta rolnicze w tym samym czasie, w którym obchodzili je Kananejczycy. Dla pogańskich sąsiadów Izraela święta te były okazją do cyklicznego odnawiania wiary w tajemniczą siłę życiową, reprezentowaną przez ich bóstwa: Baala, Anata, Aszerę. W miejsce orientalnych mitów o umieraniu i wskrzeszaniu do życia bóstwa płodności Izrael wprowadza odniesienia do własnej historii.

„Nowe znaczenie, jakie otrzymuje historia [w Biblii – A.T.], można zdemontrować na dwu fenomenach, które na pierwszy rzut oka wydają się sprzeczne: na wzrastającym gwałtownie w Izraelu zainteresowaniu historią oraz na jej mitologizacji”¹⁸. To spostrzeżenie wielkiego współczesnego biblisty wymaga wyjaśnienia. Właśnie świadomość przymierza z Jahwe, zawartego na Synaju, skłoniła Izraela do niezwykłego zainteresowania się historią. Z kolei jednak zastąpienie dawnych mitów przez fakty historyczne pozwoliło na powstanie w kulcie Izraela zjawiska, które jest dokładną odwrotnością naszego rozumienia „mitologizacji historii”. Na poparcie swej tezy N. Lohfink przytacza treść psalmu 114: „Gdy Izrael wychodził z Egiptu” (w. 1)¹⁹. Wyznanie wiary, zawarte w tym psalmie liturgicznym, przywołane w kontekście historycznym, splata się z elementami starego mitu o stworzeniu: „Ujrzało morze i uciekło...” (w. 3). Biblijny autor posłużył się mitycznym wyobrażeniem walki Boga z chaos-em, aby w ten sposób ukazać wyjście z Egiptu jako nowe stworzenie. Elementy mitologiczne pojawiają się często w historycznych dziełach Izraela, podobnie jak u proroków. Ich celem nie jest fabularyzacja wydarzeń zbawczych, lecz przeciwnie: wyznanie wiary, wyrażone w ówczesnym stylu, w nawiązaniu do mitycznych początków.

Dzisiejsze rozumienie historii jest „eschatologiczne”. Sensu wydarzeń minionych szukamy w przyszłości. Takie spojrzenie na dzieje ludzkie zapoczątkowali prorocy Izraela. Bolesne wydarzenia historii, zwłaszcza niewola babilońska i kolejne tragedie narodowe, skierowały spojrzenie Izraela ku wydarzeniom przyszłym. Zamiast dawnego przymierza, które Jahwe zawarł z ojcami, aby ich „wyprowadzić z ziemi egipskiej” (Jr 31, 32), prorocy głoszą nowe

¹⁸ N. L o h f i n k, *Wolność i powtórzenie. Starotestamentowe rozumienie historii*, w: tenże, *Pieśń chwały. Chrześcijanin a Stary Testament*, Warszawa 1982, s. 130.

¹⁹ Tamże, s. 131.

i większe przymierze w przyszłości, „po tych dniach” (w. 33). W drugiej części Księgi Izajasza, spisanej pod koniec wygnania babilońskiego, anonimowy prorok mówi w imieniu Jahwe: „Pierwsze wypadki oto już nadeszły, nowe zaś Ja zapowiadam, zanim się rozwiną, [już] wam je ogłaszam” (Iz 42, 9). Prorocy nie chcą więc dłużej sięgać do przeszłości, która jest dobrze znana. Kierują za to uwagę słuchaczy na wydarzenia przyszłe. Takie nastawienie do historii przetrwało w mentalności zachodniej do dziś. I chociaż współczesny człowiek rzadko odwołuje się w swych prognozach do Boga, ciągle jest zależny od biblijnego rozumienia dziejów.

Schemat linearny jednak, często podkreślany w interpretacji tekstów biblijnych, jest zbyt wielkim uproszczeniem, gdyż biblijny Izrael nigdy nie zatracił cyklicznej koncepcji czasu. Lohfink trafnie określił komplementarność obu tych ujęć historii w tytule cytowanego przed chwilą eseju *Wolność i powtórzenie*. Obydwa ujęcia dają się pogodzić ze sobą dzięki podstawowej strukturze przymierza, przenikającej całą literaturę biblijną. Jahwe zawarł z Izraelem przymierze na Synaju, a więc u samych początków jego historii. Izrael gromadził się regularnie, w cyklu świąt liturgicznych, aby wspominać wydarzenia minione. „Bóg nasz, Jahwe, zawarł z nami przymierze na Horebie. Nie zawarł Jahwe tego przymierza z ojcami naszymi, lecz z nami, którzy tu dzisiaj wszyscy żyjemy” (Pwt 5, 2-3)²⁰.

Od tego czasu Izrael mógł wyjaśniać każdy okres swych dziejów w świetle prehistorii, jaką było dla niego wyjście z Egiptu i zdobycie kraju. „Przed wszystkim posiada on kategorie, przy pomocy których może zrozumieć przeszłość poprzedzającą nawet prehistorię. Nawet w przypadku Abrahama może już mówić o p r z y m i e r z u między Bogiem i Abrahamem [...]. Również wszelka teraźniejszość może być rozumiana w perspektywie wydarzeń z okresu powstawania Izraela, a gdy później prorocy dokonują wielkiego przewrotu, kierując wzrok na przyszłość, wtedy wielkie zbawcze działanie Boga w przyszłości może być jedynie określone jako nowe wyjście, n o w e p r z y m i e r z e, nowe wejście do Ziemi Obiecanej, nowy Dawid. Przeszłość i przyszłość odpowiadają sobie nawzajem. Rozumienie historii jest typologiczne. W Izraelu historia po raz pierwszy została potraktowana poważnie, ale w taki sposób, że obok w o l n o ś c i nigdy nie zapomniano o zasadzie p o w t ó r z e n i a”²¹.

Mówiliśmy dotąd o Biblii w znaczeniu Starego Testamentu. Na koniec musimy jednak zapytać, czy Ewangelia wnosi coś nowego w wizję dziejów, którą rozwinął starożytny Izrael. Używając dwumianu zaproponowanego przez N. Lohfinka można postawić pytanie, czy starotestamentalna zasada połączenia w o l n o ś c i z p o w t ó r z e n i e m zachowała swą wartość po przyjściu Chrystusa.

²⁰ Por. G. v o n R a d, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 448.

²¹ L o h f i n k, dz. cyt., s. 134.

Otóż „pełnia czasu” (Ga 4, 4) oznacza wypełnienie oczekiwań prorockich. Wraz z przyjściem Chrystusa rozpoczął się czas zbawienia (por. 2 Kor 6, 3) i zaczęły się dni ostateczne (por. Hbr 1, 2). Chrześcijanie zatem kierują spojrzenie ku przeszłości, uobecniając w liturgii to, co dokonało się w o w y m c z a s i e, w misterium paschalnym. Mogłoby się wydawać, że nie jest już potrzebny ów zwrot ku przyszłości, do którego wzywali prorocy.

Orędzie Nowego Testamentu zapowiada jednak ponowne przyjście Chrystusa; Jego paruzja jest ciągle przed nami. Pozostajemy więc nadal zwróceni ku przyszłości, chociaż spełniły się oczekiwania proroków. Wynika stąd, że napięcie między czasem przeszłym a oczekiwanym kształtuje również chrześcijańską wizję dziejów. Nie można interpretować Nowego Testamentu w sposób, który przeciwstawiałby go zasadzie powtórzeń.

Wiara jedynie w linearny postęp, znamionująca cywilizację zachodnią, nie może być nazwana chrześcijańską. Jeśli nawet wizja taka wydaje się opierać na objawieniu biblijnym Starego Testamentu, to niszczy ona syntezę na rzecz jednego tylko elementu tej wizji: wolności bez powtarzania. Synteza wolności i powtórzeń w rozumieniu dziejów ludzkich możliwa jest tylko przy uwzględnieniu kategorii przymierza z Bogiem²². Tylko odwieczny Bóg, Bóg ponad czasem, nadaje ponadczasową wartość historii i sens ludzkiej egzystencji. Nie byłoby to możliwe bez tajemnicy Wcielenia, gdy „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1, 14). W Chrystusie, Bogu wcielonym, ludzki czas został zanurzony w Boskiej wieczności. Bez Niego człowiek gubi się w jednokierunkowym strumieniu czasu, a miejsce przymierza z Bogiem zajmuje świecki mit „postępu” albo rozpaczliwa pustka egzystencji²³.

Dzisiejsze dążenia do zjednoczenia Europy i do globalizacji muszą więc uwzględnić chrześcijańską wizję dziejów. Ewangelia bowiem z całą powagą traktuje historię ludzką, nie przekreślając myśli o przyszłości. Każe szanować świat dawnych kultur, tradycji i stara się je ocalić w imię Jezusa Chrystusa, który jest „ten sam na wieki” (Hbr 13, 8).

²² Por. H. U. v o n B a l t h a s a r, *Sens dziejów według Biblii*, „Znak” 1975, nr 27, s. 1468n. Por. też: L. S t a c h o w i a k, *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 17(1964), s. 291-303.

²³ Teologiczną odpowiedź na współczesne pytania o sens dziejów przedstawia w licznych pracach Cz. Bartnik; zwięzłe omówienie problemu odnaleźć można w pracy K. Góździa *Teologia a historia*, w: *Wszystko czynię dla Ewangelii*, red. G. Witaszek i in., Lublin 2000, s. 107-120.

KRASIŃSKIEGO CZYTANIE DZIEJÓW

LOGIKA DZIEJÓW ZYGMUNTA KRASIŃSKIEGO CHRZEŚCIJAŃSKA WIZJA HISTORII

Koncepcja providencjalizmu jest odpowiedzią Krasińskiego na pesymizm płynący z przeżywania współczesnych mu wydarzeń historycznych. Choć dostrzegał on nowożytne mechanizmy walki społecznej, to nie opowiadał się za nimi, gdyż widział, że wiodą ku nieuchronnej katastrofie. Dlatego wprowadził element interwencji Bożej Opatrzności, która pragnie człowiekowi zagubionemu w chaosie historii wskazać nie tylko właściwą drogę rozwoju, ale uratować go od totalnej zagłady.

Racjonalizm osiemnastowieczny przyniósł z jednej strony całkowite zaprzeczenie Bożej Opatrzności (deizm), z drugiej strony zaś, poprzez dzieła G. B. Vico¹ i J. G. Herdera², potwierdzenie działania Boga w historii.

Vico, podobnie jak siedemnastowieczny teolog i kaznodzieja francuski J. B. Bossuet, był przekonany, że Bóg rządzi światem i wyznacza losy narodów zgodnie ze swą wolą. Autor *Nauki nowej* twierdził, że Bóg pozwolił człowiekowi korzystać z wolnej woli, by tworzyć historię. Vico uznawał więc z jednej strony „czuwanie” Boga nad dziejami świata, z drugiej natomiast – swobodne, ale do pewnych granic, działanie człowieka.

Herder natomiast rozwinął własną, odmienną niż Vico, ideę historyzmu, przyjmując za podstawę tezę o nieprzerwanym rozwoju ludzkości. Zarysował on możliwość dialektycznego widzenia historii, uzasadniając nawet konieczność dokonywania przemian na drodze rewolucyjnej. Według Herdera palec Boży wskazuje cel pochodzenia ludzkości, chociaż wiele spraw dokonuje się w dziejach już bez udziału Boga. Najszlachetniejszy z celów, który Bóg wyznaczył człowiekowi na ziemi, to według Herdera człowieczeństwo ludzkości. W jego świetle to, co wydaje się śmiercią, jest w rzeczywistości przejściem do nowej, młodej organizacji. Optymistyczny progresywizm i wiara w nieustanny postęp legły u podstaw Herderowskich idei.

W okresie romantyzmu próbę pogodzenia providencjalizmu z ideą postępu podjął francuski historyk J. Michelet, pod wpływem którego bardzo długo pozostawał Zygmunt Krasiński. To on stworzył przed autorem *Irydiona* nowy „świat idei”, problematykę wolności i konieczności, która pasjonowała polskie-

¹ Zob. G. B. V i c o, *Nauka nowa*, Warszawa 1966.

² Zob. J. G. H e r d e r, *Myśli o filozofii dziejów. Wybór pism*, Warszawa 1988.

go twórcę już w okresie genewskim. Michelet w swojej historiozofii był zwolennikiem harmonijnego i racjonalistycznie pojmowanego postępu, który traktował również jako wyraz woli Bożej: „Maszeruj zatem, dziecię Opatrzności! Maszeruj! Nie możesz się zatrzymywać! Bóg tak chce!”³. Z drugiej strony wiek dziewiętnasty nie zawsze sprzyjał przekonaniu, że „Bóg tak chce”. Ten wiek destrukcji i rozkładu, dekompozycji i zawirowań, rodził dramatyczne pytanie: jak z głębi tej przepaści podniesiemy się ku Bogu? Pytanie Micheleta było bardzo bliskie również Z. Krasińskiemu. Autor *Nie-Boskiej komedii* niejednokrotnie będzie podejmował próby zdefiniowania dziewiętnastego wieku. Czy jest to wiek zagłady i przełomu, jak w *Irydionie* upadek Cesarstwa Rzymskiego, czy jedynie czas chwilowego zamętu, z którego palec Opatrzności wyprowadzi ład, harmonię i sprawiedliwość?

Historiozoficzny światopogląd Z. Krasińskiego ukształtował się już w okresie genewskim, a istotną rolę w nim pełnił romantyczny providencjalizm. Swoją koncepcję providencjalizmu Z. Krasiński najobszerniej wyłożył w listach do Adama Potockiego pisanych w latach 1838-1840, chociaż wzmianki o jego stosunku do problemu Opatrzności Bożej w dziejach znajdziemy rozproszone we wszystkich jego listach do przyjaciół. W jednym z listów do A. Potockiego Krasiński pisał: „Prawdziwym 19-go wieku odkryciem, objawieniem, że tak rzekę, jest pojęcie Opatrzności historycznej, nie tyczącej się już, jak u Żydów, jednego narodu, jak u nas, jednego Kościoła, ale wszystkich ludów na całym tym planecie. Prawa, podług których ta Opatrzność coraz dalej się objawia, logiką są historii”⁴.

W sformułowaniach tych odnajdujemy inspirowane przez Vico pojęcie „Opatrzności historycznej” wespół z Herderowską koncepcją dziejów rozwijających się zgodnie z prawami wytyczonymi przez Opatrzność, a także oryginalne przemyślenia Z. Krasińskiego. Refleksje polskiego poety ujawniają fakt, że nie zadowolił się on tradycyjnym Bossuetowskim schematem dziejowości, ale przyjął taką ideę providencjalizmu, która umożliwiła mu nowożytnie rozumienie historii ze wszystkimi jej zawirowaniami i meandrami.

PROVIDENCJALNE DZIAŁANIE BOGA W HISTORII

Istotą romantycznej historiozofii była koncepcja ścisłego związku między człowiekiem a Bogiem w historii oraz niezachwiane przekonanie o rządach Boga nad światem. Racjonalizm oświeceniowy zakwestionował chrześcijański

³ Cyt. za: M. Janion, *Wstęp*, w: Z. Krasiński, *Nie-Boska Komedja*, Warszawa 1974, s. XLIII.

⁴ Z. Krasiński, *Listy do Adama Potockiego*, Warszawa 1922, s. 111.

providencjalizm, próbując unicestwić wiarę w ingerencję Bożej Opatrzności w bieg spraw ludzkich.

Romantyzm stał się epoką głęboko przenikniętą religią i świadomością działania Boga, uznającą Boga za siłę sprawczą i motoryczną historii⁵.

Stosunek rzeczywistości ziemskiej do rzeczywistości nadprzyrodzonej, świata historycznego i człowieka do Boga nieustannie wracał w przemyśleniach i twórczości literackiej autora *Przedświtu*. Koncepcja Boga, którą wypracował Z. Krasiński, wynikała ściśle z jego świadomości religijnej i z jego przynależności do Kościoła katolickiego.

Atmosfera religijnego wychowania zyskała swe intelektualne i emocjonalne pogłębienie pod wpływem wielokrotnie powracającej w korespondencji poety wizji krzyża z Koloseum, kontemplowanego podczas pamiętnej podróży do Włoch⁶. „Hic transit gloria mundi” potężniało i umacniało Z. Krasińskiego w przekonaniu, że nowe życie zwycięża stare, że całe stworzenie zmierza ku Bogu na drodze postępu. To właśnie tu, w ruinach Koloseum, Krasiński ujrzał usprawiedliwione przez chrześcijaństwo zwycięstwo nowego nad starym. Tu zapewne zrodziła się idea *Irydiona* i *Nie-Boskiej*...⁷: „Ale jest drugie miejsce w Rzymie, gdzie byłem i gdzie musiałem, siłą niepojętą przejęty, modlić się z całego serca [...] Jest to Koliseum, które widziałem przy świetle księżyca. [...] ten jeden krzyż [nad Koloseum – J. S.] wart dla mnie wszystkich kościołów. Godło w nim niezaprzeczone zwycięstwa życia nowego nad starym; stare wokół niego w proch leci i gnije pomiędzy bluszczem, on jeden nieśmiertelny, prosty i boski”⁸.

Wiara autora *Irydiona* nie wykraczała poza ramy katolickiej ortodoksji⁹, dlatego przyjęcie objawionego słowa Bożego i Jego woli było głównym rysem koncepcji procesu historycznego, rozumianego jako realizacja planu Opatrzności. Poeta nie dociekał ani nie udowadniał osobowego charakteru Boga. Bóg osobowy stanowił fundament jego żywiołowo wyznawanej postawy intelektualnej. Tę ideę Boga osobowego uzupełnił refleksją filozoficzną, wyprowadzając z niej historiozoficzne konsekwencje¹⁰.

W twórczości młodego Krasińskiego idea romantycznego providencjalizmu odgrywała rolę decydującą. Wypływała z ogólnego przekonania, że u podstaw rozwoju świata leży jedna logiczna zasada. Zasadę tę różnie rozumiano:

⁵ Por. M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978, s. 20.

⁶ Por. J. Kallenbach, *Zygmunt Krasiński. Życie i twórczość lat młodych (1812-1838)*, t. 1, Lwów 1904, s. 209n; T. Sinko, *Wstęp*, w: Z. Krasiński, *Irydion*, Kraków 1923, s. V-VI.

⁷ Por. A. Krasiński, *Poeta myśli*, „Biblioteka Warszawska” 1902, t. 1, s. 46n.

⁸ Z. Krasiński, *Listy do ojca*, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1963, s. 215-217.

⁹ Por. E. Zorjan, *Z. Krasiński wierzącej Polski wieszcz*, Lwów 1912, s. 48; K. Kantak, *Z. Krasiński – Archanioł wiary*, „Homo Dei” 1959, nr 27, s. 830-835; H. Krzeczowski, *Religijność Krasińskiego*, „Znak” 1974, s. 1305-1318.

¹⁰ Por. A. Kowalczykówna, *Poglądy filozoficzne Zygmunta Krasińskiego*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1, red. A. Walicki, Warszawa 1973, s. 308.

jako ducha absolutnego, jako ruch samoistny, wreszcie jako Bożą Opatrzność. Uznawano w związku z tym, że historia posiada jakiś „rozum”, rozwija się nie od przypadku do przypadku, ale zgodnie z planem, ku jakiemuś celowi, jednym słowem jako całość ma sens¹¹. Prowidencjalizm ten determinuje treść obu wielkich dramatów Z. Krasińskiego: *Nie-Boską komedię* i *Irydion*. Zwłaszcza zakończenia utworów realizują najwyraźniej ideę prowidencjalizmu: wizja przychodzącego Chrystusa w *Nie-Boskiej...*¹² i działalność Opatrzności w końcowych partiach *Irydion*¹³.

Poszukując odpowiedzi na nurtujące go problemy intelektualne, Krasiński odwołuje się do podstawowych idei filozofii romantycznej. Swoją wizję dziejów wzbogaca tezami pochodzącymi z różnych systemów, pragnąc, aby w koncepcji tej jako konstytutywny element znalazła się idea twórczej działalności człowieka. Romantyczny twórca próbuje rozwiązać typowo romantyczny problem pogodzenia ortodoksyjnej idei transcendencji z ideą immanencji Boga w naturze i w historii w taki sposób, aby nie naruszyć autonomii historycznego wymiaru świata¹⁴. W tym zakresie Krasiński czerpał wiele z myśli wspomnianych już Vico i Herdera.

Prowidencjalistyczny system przekonań Krasińskiego oparty był na wyobrażeniu Boga transcendentnego w stosunku do historii, ale zarazem ingerującego w świat przez siebie stworzony. Były to poglądy zgodne z ówczesnymi przekonaniem romantyków, dla których Bóg był ponadhistoryczny i pozahistoryczny; jako twórca ekonomii zbawienia był źródłem historii świata, którym rządził. Obok takiego pojęcia prowidencjalizmu występuje koncepcja Boga wcielonego w historię, związana z postacią Chrystusa, tak ważną dla romantycznego mesjanizmu¹⁵.

Możemy zatem mówić o przenikaniu się dwóch tendencji: prowidencjalizmu immanentnego i transcendentnego. Z którym typem prowidencjalizmu mamy do czynienia w *Nie-Boskiej...* i w *Irydionie*? Rozstrzygnięcie zależy od tego, jak rozstrzygniemy historyczny już spór o „organiczność” czy „nieorganiczność” zakończenia obu dramatów. Problem ten jest o tyle ważny, że każdy kolejny inscenizator dramatów Krasińskiego staje przed pytaniem, jak pokazać ich zakończenie, by nie przekreślać sensu ludzkiego działania w historii¹⁶.

¹¹ Zob. S. Treugutt, Z. Krasiński – scenarzysta katastrofy, w: Z. Krasiński, „*Nie-Boska komedia*”, Warszawa 1978.

¹² Por. Z. Krasiński, *Nie-Boska komedia*, w: *Pisma Zygmunta Krasińskiego*, t. 3, Kraków 1912, s. 100-102.

¹³ Por. tenże, *Irydion*, w: *Pisma...*, s. 300-313.

¹⁴ Por. A. Kowalczykowa, *Poglądy filozoficzne Z. Krasińskiego*, s. 309.

¹⁵ Por. M. Janion, Z. Krasiński – filozofujący poeta romantyczny, w: *Filozofia polska*, red. B. Baczek, Warszawa 1967, s. 322.

¹⁶ Zob. S. Skwarczyńska, *Leona Schillera trzy opracowania teatralne „Nie-boskiej komedii” w dziejach jej inscenizacji w Polsce*, Warszawa 1958.

Na temat „organiczności” zakończenia *Nie-Boskiej...* jako pierwszy wypowiedział się Mickiewicz w wykładach paryskich: „Zakończenie dramatu jest wspaniałe, nie znam nic równego. Znaczy ono, że prawda nie była ani w obozie hrabiego, ani w obozie Pankracego, była ona ponad nimi; zjawia się, aby obu potępić”¹⁷. Mickiewicz podkreślił więc bliską sobie koncepcję Boskiego planu świata, determinującego częściowe racje bohaterów. Taka zaś idea planu była wynikiem spirytualistycznej historiozofii twórcy *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*.

Wprowadzając czynnik ingerencji zewnętrznej, nadprzyrodzonej, Krasiński dał dowód swoistej odwagi, gdyż wyszedł zdecydowanie poza potoczne doświadczenie i racjonalną logikę historii.

Po Mickiewiczu niewielu krytyków i historyków literatury próbowało podjąć problem „organiczności” zakończenia *Nie-Boskiej komedii*. Często natomiast temat ten podejmowano przy okazji publicystycznych polemik na temat rewolucji¹⁸. Podkreślano wówczas triumf idei Chrystusa nad rozpasaniem społecznego przewrotu, co w odniesieniu do ówczesnych doświadczeń komunizmu nie było pozbawione racji.

Konrad Górski interpretował finał *Nie-Boskiej...* jako wyraz katastrofizmu Krasińskiego w obliczu piekła dnia dzisiejszego, czasu pozbawionego jakiejkolwiek nadziei. Uważał, że interpretacja zakończenia w kontekście irracjonalizmu wiary nie bierze dostatecznie pod uwagę samego tekstu dzieła¹⁹.

Nową interpretację *Nie-Boskiej...* zaproponował J. Kleiner, stając na stanowisku „nieorganiczności” zakończenia dramatu. Finałową wizję, jako znak nowej ery, uważał on za fragment, który nie jest uzasadniony treścią całego utworu. Tezę swoją Kleiner uzasadniał ówczesnym stanem psychicznym Z. Krasińskiego: pesymizmem poety, który pojawiał się wówczas, gdy w jego myśleniu zwyciężał pierwiastek racjonalny²⁰. Dlatego, zdaniem Kleinera, optymizm w zakończeniu dramatu mógł być tylko „nieorganiczny”, spowodowały go czynniki irracjonalne: tradycyjne wychowanie katolickie i potrzeba serca²¹.

Czy jednak taka propozycja odczytania finału *Nie-Boskiej...* jest słuszna zarówno z metodologicznego, jak i historycznoliterackiego punktu widzenia? Wydaje się, że „organiczność” wynika jednoznacznie z koncepcji tragizmu, którą stworzył Krasiński. W koncepcji tej postuluje on zagładę racji częściowych przy jednoczesnym triumfie racji uniwersalnej. Podobnie jak Vico, któ-

¹⁷ A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 11, Kraków 1953, s. 101.

¹⁸ Zob. G. K. Chesterton, *Przedmowa do angielskiego przekładu „Nie-Boskiej komedii”*, „Przegląd Warszawski” 1924, nr 30, s. 281-284.

¹⁹ Por. K. Górski, *Stulecie „Nie-Boskiej komedii”*, w: *Literatura a prądy umysłowe*, Warszawa 1938, s. 209.

²⁰ Por. J. Kleiner, *Wstęp*, w: Z. Krasiński, *Nie-Boska Komedia*, Wrocław 1959, s. XXVI-XXX.

²¹ Por. tenże, *Wstęp*, w: Z. Krasiński, *„Nie-Boska komedia”*, Wrocław 1958, s. XXX.

rego myślenie stanowi typologiczny wzorzec providencjalizmu, Krasiński skłonny był uznać, że Bóg dał możliwość działania siłom historycznym i obdażył świat historyczny swoistą autonomią. Działanie ludzkie mieści się więc w Boskim planie świata, ale tylko jako pierwiastek nieboski, czyli negacja planu Boga. Człowiek może więc rozwijać elementy świata historycznego tylko w kierunku nieboskim, a świat historyczny, stwarzany przez człowieka, z natury rzeczy musi się ograniczać do racji częściowych. Racja całościowa, uniwersalna, jest po stronie Boga i Opatrzności. Tak przedstawia się typ tragizmu oparty na starciu racji częściowych i uniwersalnych²².

Oprócz problemu „organiczności” zakończenia w dramacie Z. Krasińskiego, istnieją ściśle z nim związane pytania: Dlaczego triumf Boskiej Providencji został przedstawiony poprzez postać Chrystusa-Mściciela? Dlaczego Opatrzność Boża objawia się w perspektywie straszliwej katastrofy, być może ostatecznej?

We wszystkich wersjach zakończenia *Nie-Boskiej...* postać Chrystusa jest groźna i przerażająca, taka, jaką zapowiada Apokalipsa. Pierwotny finał w rękopisie i w wydaniu z roku 1837 wskazuje na liczne nawiązania do Apokalipsy św. Jana, zwłaszcza poprzez wprowadzenie symboliki liczbowej („trzy gwoździe, trzy gwiazdy na nim – ramiona jak dwie błyskawice”)²³. W późniejszych wersjach występuje już stylizowane na polską obyczajowość porównanie krzyża z szablą. Charakterystyczne jest także podkreślanie intensywnej światłości Chrystusa, która zabija Pankracego. Są to odwołania do obecnej w Apokalipsie świętego Jana symboliki miecza obosiecznego oraz śmierci spowodowanej spojrzeniem Nadchodzącego. Wizję tę uzasadnia atmosfera chiliazmu²⁴, do której dochodzi decydujący element teologiczny. Zaistnienie rewolucji uzasadniają zbrodnie feudałów i nędza ludu. Jak jednak uzasadnić rewolucję w systemie providencjalizmu? Przecież jest ona wymierzona w Boga i religię. Rewolucja więc dąży do samozbawienia i aby utwierdzić swoją autonomiczną moc, podejmuje walkę z Bogiem i historyczną Opatrznością. Uzurpuje sobie prawo do sądu i wymierzania sprawiedliwości ludzkiej, która jest zadatkem nowych zbrodni i krzywd.

Zasadnicze pytanie *Nie-Boskiej...* można zatem sprowadzić do następującego problemu: Czy rewolucja ma prawo posługiwać się Bogiem, religią, kapłanami, a tym samym znajdować uzasadnienie dla swych czynów w Boskim planie świata? Czy ma prawo stwarzać dla siebie sankcję, prawo, sakrę? Krasiński odpowiada negatywnie. Pogańska orgia – religia nowych ludzi – została w utworze bezwzględnie potępiona²⁵. Przelana krew nie otrzymuje etycznej sakry. Wprawdzie rewolucja chce ją zawłaszczyć, ale bezskutecznie. Poeta de-

²² Por. M. Janion, Z. Krasiński – filozofujący poeta romantyczny, s. 323n.

²³ Por. Krasiński, „Pierwotne zakończenie”, w: tenże, „Nie-Boska Komedia”, s. 146.

²⁴ Por. M. Janion, Z. Krasiński – filozofujący poeta..., s. 323n.

²⁵ Por. także, „Cześć i dynamit”. *Literatura a rewolucja*, w: *Literatura polska wobec rewolucji*, red. M. Janion, Warszawa 1971, s. 15.

maskuje tę uzurpację, ukazując pseudokapłańską funkcję Leonarda. Nie jest on bowiem tylko mistrzem rewolucyjnych sabatów, lecz niewątpliwie postacią szatana. Ta sama myśl teologiczna sprawia zatem, że Krasiński piętnuje rewolucję jako zło, jako dzieło szatańskie, jako herezję historii i apostazję ludzkości. Jest ona odstępstwem od planu Opatrzności. Rewolucja jest przeciwnikiem Prowidencji w dramacie, bo jest historycznym wcieleniem piekła²⁶.

Wydaje się, że motywacja religijna, dzięki której możliwa jest koncepcja providencjalizmu, pozwala na wniosek, że *Nie-Boska...* jest obroną przeszłości, ale nie jest obroną panującego porządku społecznego. Warstwa społeczna, z której wywodził się Krasiński, była nośnikiem tradycji religijnej. Henryk jednak okazuje się za słaby, by uznać wyższość racji uniwersalnej. Pankracy natomiast, konając, uznaje istnienie nad sobą wyższego porządku, który może wyprowadzić ludzkość na lepsze tory. W ten sposób Pankracego – zwycięskiego rewolucjonistę – zwycięża Boska Prowidencja²⁷.

W *Irydionie* i w *Nie-Boskiej...* w sposób szczególny nabrał znaczenia wątek teodycei, który można by określić jako usprawiedliwienie działania Boga w dziejach. Poeta stanowczo odrzucał możliwość uświęcenia historii w wydaniu rewolucyjnym, gdyż rewolucja nie jest immanentnym prawem rozwoju dziejów według Boskiego planu. Jest raczej działaniem ludzi, którzy posiadają szatańską inteligencję. W obu dramatach triumf Boskiej Prowidencji można odczytać jako postulat, że logika historii sama doprowadzi do nowego chrześcijaństwa. W obrazie przyszłości, kreślonym przez Krasińskiego, zawierają się wszystkie tradycyjne elementy obecnego świata, a wizja końcowa to zapowiedź nowej, błogosławionej epoki – ery miłości, która nadejdzie po chaosie obecnego rozpadu. Dlatego też ten wątek teodycei w ujęciu Krasińskiego można nazwać providencjalizmem tradycjonalistycznym²⁸.

Providencjalizm stanowi zatem istotny element historiozofii Z. Krasińskiego. Bez tej koncepcji runąłby cały gmach jego teologii dziejów. Koncepcja providencjalizmu jest odpowiedzią Krasińskiego na pesymizm płynący z przeżywania współczesnych mu wydarzeń historycznych. Chociaż dostrzegał on nowożytny mechanizm walki społecznej, to nie opowiadał się za nimi, gdyż widział, że wiodą ku nieuchronnej katastrofie. Dlatego wprowadził element interwencji Bożej Opatrzności, która pragnie człowiekowi zagubionemu w chaosie historii wskazać nie tylko właściwą drogę rozwoju, ale uratować go od totalnej zagłady.

²⁶ Por. W. K u b a c k i, *Leonard – wielki mistrz sabatów rewolucji*, w: tenże, *W wyobraźni*, Warszawa 1964, s. 129.

²⁷ Por. R. P l e n k i e w i c z, *Historia literatury powszechnej w zarysie*, Wilno 1906, s. 267.

²⁸ Por. S. T r e u g u t t, *Z. Krasiński – scenarzysta...*, s. 133.

CHRYSTUS OŚRODKIEM DZIEJÓW

W korespondencji Z. Krasińskiego często powraca echo wrażenia, jakie wywarł na nim samotny, poczerniały krzyż na ruinach rzymskiego Koloseum, które poeta zwiedzał w księżycową noc: „Weszliśmy na piętra górne, widok był pełnym uroczystości: milczenie, gdzie tyle głosów było; samotność, gdzie cały naród się bawił. Arena piaskiem posypana leżała spokojnie pod promieniami księżyca. Już nie znać i kropli krwi, której tyle wypła, ale pośrodku stoi w swojej prostocie krzyż z drewna czarny. Ten krzyż wart wszystkich kościołów Mediolanu i Rzymu. Przezeń żywiej Bóg przemawia niż przez sklepienia złotem, srebrem, drogimi kamieniami zasnutę. Ten krzyż temu tysiąc lat, taki sam jak dzisiaj, deptany był w tych miejscach, za niego rzucano tygrysom i lwom chrześcijańskie dziewice. Wtenczas Koliseum stało wielkie, pyszne, w nim lud najpotężniejszy świata przychodził patrzeć na to, co najwięcej mu wrażenia i radości sprawiało; a teraz rozsypuje się on w gruzy i upada, a krzyż się nie odmienił, z drewna jak wtenczas, a jednak stoi pośród budowy, stoi nad ziemią, która go prześladowała, i panuje tam, gdzie nim pogardzano”²⁹.

Do tych wrażeń i do tej symboliki krzyża Krasiński będzie powracał wielokrotnie, zwłaszcza w chwilach zwątpienia i wewnętrznego rozdarcia.

Krzyż w Koloseum oglądany przez Krasińskiego to symbol nie tylko Wielkiego Piątku, ale i Wielkiej Niedzieli, to symbol Chrystusa – Pośrednika nowego i wiecznego przymierza, Chrystusa, który jest ośrodkiem dziejów, podtrzymującym i ukierunkowującym ku sobie całe stworzenie, ludzkość i historię. Chrystus uwielbiony jest centrum nadającym kierunek stworzeniu i historii. To prymarne znaczenie Chrystusa zostało nieodwołalnie utwierdzone przez Boga w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Jego Syna³⁰.

Według myśli chrześcijańskiej historia ludzka sama w sobie jest pozbawiona sensu. Dopiero wcielenie Chrystusa w proces dziejowy nadaje jej sensowność. Cywilizacje bez ducha Chrystusowego są tylko bezkształtnym zbiorem wydarzeń. Dla chrześcijanina sens i wartość historii mogą pochodzić jedynie od Boga. Tak pisał o tym Krasiński 26 grudnia 1841 roku z Monachium: „Grecy słowo Chrystusa mieli za utopię, Rzymianie mieli je za szaleństwo, a któż wyrzekł prawdę mówiąc: «Ale ufajcie! Jam zwyciężył świat»”³¹.

W historii poprzez wartości ludzkie realizuje się naczelna absolutna wartość Boska. Bez Opatrzności Boskiej i łaski zarówno całokształt dziejów, jak i poszczególne wydarzenia historyczne są niezrozumiałe. Możliwość prawidłowego funkcjonowania ludzkości bez udziału Boga w jej dziejach nie mieści się

²⁹ Z. Krasiński, *Listy do ojca*, s. 216.

³⁰ Por. J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, s. 45.

³¹ Z. Krasiński, *Listy do Stanisława Małachowskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1979, s. 49.

w żadnej sensownej interpretacji. Chrystus przyszedł na świat dlatego, abyśmy mieli życie i abyśmy je mieli w obfitości (por. J 16, 33). Kiedy więc zakreśla On pole ludzkiej historii, to nie po to, by ograniczać człowieka, ale wyzwalać go, nie po to, by go zatrzymywać, lecz inspirować, nie cofać, lecz popychać.

Kiedy 22 lutego 1846 roku Rząd Narodowy w Krakowie ogłosił Manifest do Narodu Polskiego, postulując zniesienie różnic stanowych i powinności chłopskich i obiecując bezrolnym ziemię z dóbr narodowych za udział w powstaniu oraz napomykając o likwidacji własności szlacheckiej, autor *Nie-Boskiej...* w liście pisanym w Nicei 11 marca 1846 roku tak ocenił te zamierzenia: „Proklamacji brak imienia Chrystusa. Bez wywodu od Chrystusowej Wszechmyśli idee takie społeczne kończą się na zwierzęctwie; oparte na Chrystusie, pomyślane w Bogu, dążą do Królestwa Bożego na ziemi! Nowe to pokolenie się podniosło, jest w nim siła młodości, ale brak mu wiele rzeczy: ma pychę siły, ma heroizm odwagi, nie ma trafnej inteligencji epoki, w której stoi, i związku religijnego ziemi z niebem, dziejów Polski z Ludzkością. To mnie boli i przeraża”³².

Pomimo dość często formułowanych uwag krytycznych pod adresem filozofii Hegla, Krasiński świadomie czy nieświadomie pozostawał pod jej wpływem, choćby w tym, że przyjmował tezę o dziejach świata jako rozwoju świadomości. Stąd idea posłannictwa Polski jest w tekstach Krasińskiego czynnikiem zasadniczym w poglądzie na rozwój świata. Śmierć i zmartwychwstanie Polski to, według autora *Irydiona*, konieczny moment ewolucyjny w historii ducha, którą stanowią dzieje ludzkości. Ludzkość nie jest jednak niezróżnicowanym ogółem, jest ona harmonijnym zespołem zwartych, organicznych całości zbiorowych, narodów. Jeśli ludzkość ma się wznieść do najwyższego etapu rozwoju, to jej członki, narody, muszą ten stopień osiągnąć. Nowa epoka będzie więc epoką uświęcenia i nieśmiertelnienia narodów. A że ma to być epoka świadomego i twórczego działania, narody muszą zdobyć najpierw świadomość swego zadania, swej świętości i nieśmiertelności. Przez długi czas jednostki ludzkie nie miały należytego pojęcia o swojej wartości i nieśmiertelności. Dopiero teraz, gdy do podobnej świadomości wznieść się mają narody, im także musi być dany wzór świętości i dowód nieśmiertelności. Dopiero fakt, że Chrystus zmartwychwstał, ukazał jednostkom, że życie sięga poza grób. Dowodem nieśmiertelności narodu będzie fakt, że pewien naród, zstąpiwszy do grobu, zmartwychwstanie. Na tym ma polegać mesjanistyczna funkcja Polski w świecie. Tak o polityczno-moralnej i religijnej funkcji Polski pisał Krasiński w tak zwanym „Traktacie o Trójcy”: „Lecz, jako przed wiekami duch pojedynczy ludzki, choć od kilku tysięcy lat bytujący na ziemi, dopiero za ukazaniem się Chrystusowej postaci dowiedział się o sobie samym z losów Jej żywota, że nieśmiertelny, że Ojca ma w niebiesiech i jaką drogą wracać ku niemu powinien – tak i teraz, by uzyskać pełnią wiedzy o sobie, duchy zbiorowe potrzebowały pierw-

³² Tamże, s. 104.

owzoru, któryby, sam będąc duchem zbiorowym, zniósł widomie, dotykalnie, rzeczywiście wszystek ciąg losów, mogących dotknąć jakąbądź ziemską narodowość, i temi dziejami swemi właśnie objawił prawdę niepodobieństwa jej zgonu. Takowa zaś prawda, pierwszy raz wstępująca w świat, oczewiście, że tylko przez śmierć i odrodzenie udowodnioną być może – nim się zacznie żyć trwale bez śmierci, wprzód ze śmierci zmartwychwstać trzeba, by wykazać wszystkim śmiertelnym i bratnim, że w istocie nieśmiertelnymi są. Pierwowzór takowy zatem, mający roztworzyć dzieje przyszłości, musi własnymi dziejami wszystkie chwile bytu, wszystkie konania, wszystkie śmierci i powstania z niej narodowego uwydatnić, bo dopiero z nich wszystkich razem życie najwyższe się składa i siła nieśmiertelności narodowej się wykazuje”³³.

Analogię między Polską a Chrystusem Krasiński rozumie w sposób skrajny i odmienny od innych romantyków. Zwykle w analogii Polska-Chrystus upatrywano idei Polski jako niewinnej ofiary za grzechy ludzkości. W tekstach Krasińskiego ma to znaczenie uboczne, gdyż inaczej niż jego współcześni pojmował on Chrystusa. Chrystus był dla niego przede wszystkim objawicielem nowej prawdy, która stanie się udziałem ludzkości, nie zaś Odkupicielem świata i niewinną ofiarą za jego grzechy. Podobnie rozumiał moment ewolucyjny świadomości, jakim są śmierć i zmartwychwstanie Polski. Polska nie była dla niego ofiarą, lecz objawicielką nowej prawdy. Do tej pory chrześcijaństwo określało tylko cel i nieśmiertelność jednostki, nie знаło narodu jako kategorii religijnej. Przyszłe chrześcijaństwo przeniesie prawdę Chrystusową także na naród, z religii jednostki rozwinie religię narodu, musi także spowodować rozszerzenie etyki.

Etyka chrześcijańska określała dotąd tylko prawa i obowiązki jednostki i w ten sposób normowała stosunki między jednostkami. Zadaniem przyszłości będzie zastosowanie tych samych zasad etycznych do narodów. Do etyki jednostkowej należy dodać etykę międzynarodową, wprowadzić politykę do sfery religijnej. Naród polski, na którym dokonano najgorszej zbrodni, którego zabicie było najohydniejszym dowodem niechrześcijańskości polityki, jest powołany do całkowitej przemiany stosunków, których padł ofiarą. Z chwilą zaś, gdy polityka stanie się religijna, dokonany zostanie radykalny krok, wiodący do ostatniej, najwyższej formy religii – przeniknie ona wówczas całe życie. Każda praca, każdy trud, każdy urząd, wszelka twórczość zostanie przemienione w akt religijny, w służbę Bożą, tak jak o tym marzył A. Cieszkowski w dziele *Ojciec nasz*. Słowa Zbawiciela, zdaniem Krasińskiego, mają przejść „do stanu czynów, czynionych we wszystkich okręgach ludzkiej zbiorowej działalności, w politycznych, handlowych, społecznych i t. d.”³⁴.

³³ Z. K r a s i ń s k i, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, w: tenże, *Pisma Zygmunta Krasińskiego*. Wydanie jubileuszowe, t. 7, Kraków 1912, s. 88n.

³⁴ Tamże, s. 102.

Misja Polski ma więc – jako dalszy ciąg działalności Chrystusa – znaczenie analogiczne jak wystąpienie Zbawiciela. Krasieński jednak silnie podkreślał, że nie chodziło mu o nowe objawienie, lecz tylko o zrealizowanie Objawienia Chrystusowego, już przez Niego dokonanego. Podobieństwo warunków historycznych wzmacnia tę analogię, a zarazem dowodzi posłannictwa Polski. Polska jawi się bowiem niczym Chrystus dla świata w epoce zamętu. Jak Chrystus miał swego poprzednika w wielkim mocarzu, Cezarze, tak Polsce drogę tę toruje Napoleon. Polska więc wprowadzi ludzkość do nowej epoki, na drogę wiodącą do kościoła ludzkości. W prawdę przez nią przyniesioną „wierzyć będą duchy zbiorowe, rządy, państwa, mocarstwa, ludy i przemienić się będą musiały na Chrystusowości zbiorowe tak, jak osobnicy przemienili się na chrześcijan przed dwoma tysiącami lat”³⁵.

Nim ludzkość wzniesie się do wysokości swego pierwowzoru, Chrystusa, otrzyma za wzór – jako środek wiodący do celu – Polskę. Jeśli więc Polska odgrywa rolę pośrednią, to odgrywa ją właśnie przez to, że upodobniła się do Chrystusa wcześniej niż ludzkość. W związku z tym chrześcijański rozwój obejmuje, według Krasieńskiego, trzy hierarchiczne stopnie: Chrystusa jako pierwowzór ludzkości, Polskę podobną do Chrystusa i w związku z tym będącą „drugim pierwowzorem”, wreszcie ludzkość podobną do Polski, a przez to podobną do Chrystusa. W ten sposób pojęcie Chrystusowej Polski przybiera nowe znaczenie. Tkwi w nim wprawdzie ukryte przekonanie, które zwykle uważa się za główną zasadę mesjanizmu, że Polska jako święta i niewinna ofiara jest Chrystusem narodów, ale istotna treść pojęcia Chrystusowej Polski jest jakby odwróceniem tego znaczenia: Polska jako Chrystus narodów musi być święta i niewinna³⁶.

Z postacią Chrystusa, centrum przemiany ludzkości, Z. Krasieński łączył istotną i nieustanną obecność Boga w dziejach, która jest warunkiem tej przemiany.

Nawet jeśli teza ta miała megalomański i nieortodoksyjny wydźwięk, to włączenie Polski jako narodu męczeńskiego, tragicznie doświadczonego przez historię, w zbawczą misję Chrystusa było wyrazem głęboko chrześcijańskiej historiozofii Krasieńskiego, jak i całej jego życiowej postawy.

³⁵ Tamże, s. 104n.

³⁶ Por. J. Kleiner, *Zygmunt Krasieński, Studia*, wybór i opr. Jerzy Starnawski, Warszawa 1998, s. 231-264.

Andrzej WAŚKO

CZŁOWIEK – HISTORIA – PRAWDA O dziejach myśli Zygmunta Krasińskiego*

Świat idei filozoficznych i form literackich nie jest dla autora Nie-Boskiej... po prostu pewnym wymiarem rzeczywistości, w którym możliwa jest samorealizacja poprzez osiąganie specyficznych celów artystycznych czy poznawczych. W świecie tym poeta poszukuje lekarstw na swoje metafizyczne niepokoje, ból istnienia, choroby współczesnego mu społeczeństwa i problemy zagrożonej zagładą wspólnoty politycznej – Polski – z którą się identyfikuje.

[...] Istnieją tacy poeci, których natura czyni swoim narzędziem, poeci pozbawieni „serca”, czyli osobistej indywidualności. Za takich Krasiński uzna przede wszystkim Szekspira i Goethego, ale także innych, na przykład w późniejszym okresie Słowackiego. [...]

„CZŁOWIEK WEWNĘTRZNY WE MNIE”

Pozytywne przeciwieństwo „poetów bez serca” Krasiński określał jako żywy „organizm mieszczący w sobie pełne odbicie Boga”. Określenie to mieści w sobie znaczenie o kilku aspektach. Przede wszystkim można je rozumieć jako określenie samej osoby poety – człowieka konkretnego. Zarazem implikuje ono romantyczny postulat „żywego”, organicznego charakteru dzieła poetyckiego oraz postulat „organicznego” związku między dziełem a osobą jego twórcy.

Do estetyki Krasińskiego powraca w ten sposób kluczowe w najwcześniejszej, ekspresjonistycznej, fazie twórczości rozumienie dzieła literackiego jako wyrazu treści podmiotowych, przy czym ta ekspresywna koncepcja poezji wraca tu w nowym kontekście filozoficznym. To, czego wyrazem ma być poezja, zostaje bowiem przez autora *Nie-Boskiej...* ujęte pojęciowo jako „ja indywidualne”, czyli niezmienna, transcendentna wobec przypadkowości egzystencji, nieśmiertelna i duchowa „osobistość” człowieka. „Osobistość” zaś to w języku Krasińskiego kategoria najbliższa personalistycznemu pojęciu osoby ludzkiej.

Przekonanie o autonomii bytowej osoby jest dojrzewającą stopniowo, ale fundamentalną i trwałą cechą jego poglądów. Po raz pierwszy pojawia się ono

* Artykuł jest fragmentem książki Andrzeja Waśki *Zygmunt Krasiński. Oblicza poety* (Kraków 2001, s. 228, 231-233, 283-300), która ukazała się nakładem Wydawnictwa ARCANA.

w chwili kryzysu, w 1831 roku; gdy w kraju trwało powstanie, a Zygmunt z dala od pola walki, we Włoszech i w Genewie, miotał się w pułapce moralnego konfliktu sprzecznych zobowiązań, między ojcem a ojczyzną. Broniąc wobec Reeve'a racji swego postępowania, uświadomił sobie, że czym innym jest jego osoba postrzegana z zewnątrz, przez ludzi obcych i obojętnych, a czym innym jest ukryte przed oczyma ludzi wewnątrz. Właśnie w tym, co wewnętrzne, zawarta jest jedyna istotna prawda o nim, jako człowieku, o jego czynach i ich motywach. Pierwszy zarys takiej dwoistości pojawia się więc na fali moralnych samousprawiedliwień i z tej racji może sprawiać wrażenie ich kazuistycznego narzędzia. Nie przekreśla to jednak teoretycznego znaczenia pojęć, których Krasiński zaczyna używać. W liście z 25 lipca 1831 Zygmunt dziwi się, że Reeve, przyjaciel znający przecież jego prawdziwe, patriotyczne uczucia i charakter, może oceniać go na podstawie zewnętrznych pozorów i posądzać go o zamiar złożenia, w razie ewentualnego wyjazdu z Genewy, hołdowniczej wizyty ambasadorowi rosyjskiemu w Wiedniu, Tatiszczewowi: „Jakżeż, Henryku Reeve, mogło Ci przyjść do głowy, że Twój przyjaciel pozwoliłby się zaciągnąć do Wiednia, by tam płaszczyć się przed Tatiszczewem? Nie, mój drogi, ani moje nieszczęście, ani moja słabość nie zaszły jeszcze tak daleko. Przeznaczenie, okoliczności życia mogą mnie upodlić, poniżyć, wydać na ludzką wzgardę; ale ja sam, w tym co jest we mnie własnego, co jest we mnie człowiekiem, nigdy się nie poniżę”¹.

Oto zapewnienie, że mimo upokorzenia nieuczestnictwem w walce (z przyczyn, jak stale zapewnia, niezależnych od niego) on sam – „w tym, co jest w nim własnego”, „co jest w nim człowiekiem” – nie przekroczy nigdy granicy upokorzenia istotnego, dobrowolnego. Oryginalny, francuski tekst cytowanego fragmentu bardziej dosłownie niż polskie tłumaczenie oddaje tę kategorię „ja wewnętrznego”: „Ma déstinee, les circonstances, peuvent m'avilir, me dégrader, me livrer au mépris; mais, pour ce qui est de moi, p o u r c e q u i e s t d e l ' h o m m e i n t é r i e u r e n m o i, je ne m'avilirai jamais moi-même”².

„L'Homme intérieur en moi” – człowiek wewnętrzny we mnie – oto pierwsze dojrzałe określenie autorskiego „ja wewnętrznego”, jako nadrzędnego podmiotu wyrażającego się w etycznych wyborach i – jak się z czasem okaże – w twórczości literackiej. Fakt, iż pojęcie niezmiennego „ja wewnętrznego” pojawia się u Krasińskiego już latem 1831, jest ważnym objawem przewycięzania młodzieńczego dandyzmu. Wcześniej bowiem, jak pamiętamy, osobowość autora *Fragmentów* rozpadała się w autokreacji na wiązkę literackich ról: rycerz – poeta – kochanek (okazjonalnie: „człowiek przeżyty”). W drugiej połowie 1831 roku Krasiński zdał sobie z tego sprawę i podjął świadomy wysiłek przewy-

¹ Z. K r a s i ń s k i, *List z 25 lipca 1831*, w: tenże, *Listy do Henryka Reeve*, t. 1, oprac. P. Hertz, Warszawa 1980, s. 301.

² Tamże, s. 297.

ciężenia tej postawy, co było ściśle związane z omawianym już nowym ideałem etycznym poety. Jeśli więc trafna jest obserwacja Anny Kubale, że: „podstawowym problemem w rozumieniu człowieka przez Krasińskiego jest zarysowujący się we *Fragmentach* dramat rozbicia i nietożsamości”³, to już w drugiej połowie 1831 roku dramat ten staje się tłem świadomego budowania przez poetę „esencjalnej” koncepcji jednostkowego bytu ludzkiego. W roku 1835 na tej właśnie wierze w ontologiczną realność i osobowy wymiar „ja wewnętrznego” oprze Krasiński swoją definicję poezji: „Poezja to ja wobec Boga – napisze do Reeve’a – nigdy przez Boga nie wchłonięty, lecz wciąż podążający za lotem Bożej myśli, stający się Bogiem, aby nigdy nie stać się nim naprawdę, by zawsze zostać sobą”⁴. Po przełomie genewskim poezja może być więc nadal pojmowana jako wyraz, ale już nie jako wyraz podświadomych fantazji autora na własny temat – „wyobraźni skierowanej do wewnątrz” – tylko jako wyraz duchowej „esencji” poety – jego „Ja wewnętrznego”, autonomicznego, dążącego ku Bogu, tak jak poeta pisał o tym w liście do Reeve’a z 25 lutego 1836.

Odkryta w Genewie idea „człowieka wewnętrznego” rozwija się szybko w zasadniczą dla Krasińskiego kategorię antropologiczną. Poeta będzie jej odtąd bronił konsekwentnie, a na przełomie lat 30. i 40. uczyni ją jednym z fundamentów budowanego przez siebie systemu romantycznej filozofii. W obrębie tego systemu antropologia będzie ściśle związana z eschatologią i z estetyką [...]”⁵. Ale poeta dochodził do swojej teorii stopniowo. Kryzys genewski roku 1831 był na tej drodze pierwszym etapem, kolejnym zaś okazała się samodzielna konfrontacja z „panteistyczną” literaturą i filozofią niemiecką.

[...]

OD BYTU ROZDARTEGO KU POWSZECHNEJ REINTEGRACJI

Filozoficzna refleksja Krasińskiego oraz problematyka jego twórczości literackiej, zwłaszcza od roku 1831, ściśle i c a ł o ś c i o w o splata się z jego dramatem osobistym. Świat idei filozoficznych i form literackich nie jest dla autora *Nie-Boskiej...* po prostu pewnym wymiarem rzeczywistości, w którym możliwa jest samorealizacja poprzez osiąganie specyficznych celów artystycznych czy poznawczych. W świecie tym poeta poszukuje lekarstw na swoje metafizyczne niepokoje, ból istnienia, choroby współczesnego mu społeczeństwa i problemy zagrożonej zagładą wspólnoty politycznej – Polski – z którą się identyfikuje. Przez to samo jednak osobisty, konfesyjny charakter jego

³ A. K u b a l e, *Dramat bólu istnienia w listach Zygmunta Krasińskiego*, Gdańsk 1997, s. 28n.

⁴ Z. K r a s i ń s k i, *List z 31 XII 1835*, w: tenże, *Listy do Henryka Reeve*, t. 2, s. 213n.

⁵ O osobowości jako nadrzędnej kategorii (wartości) w systemie poglądów Krasińskiego i o związkach tej kategorii z historiozofią poety, w tym z jego teorią narodu, pisze obszernie Z. Miedziński w książce *Zygmunt Krasiński. Naród i historia*, Kraków 1992.

twórczości, zwłaszcza epistolarnej, nasycą się problematyką ogólną i przestaje być li tylko manifestacją zwykłego romantycznego egotyzmu, narcystycznego zapatrzenia w swoje Ja. W całościowym zrośnięciu się problematyki osobistej i ogólnej widzieć trzeba rodzajowy wyróżnik jego pisarstwa, a w jednoczesnym i wzajemnym warunkowaniu się idei poety i jego osobistego samopoczucia – specyficzny mechanizm napędowy jego twórczości. Twórczości autoekspresywnej, a zarazem pojmowanej jako poszukiwanie i rewelacja prawd ogólnych.

Współzależność doświadczenia egzystencjalnego i filozoficznej refleksji, tak wyraźnie uwidaczniająca się w okresie depresji po ukończeniu *Irydiona*, daje się równie łatwo dostrzec w mechanizmie wyjścia z tego kryzysu, jakie w życiu Krasińskiego nastąpiło około roku 1839. Jak wiadomo, tym, co wyprowadziło go wówczas z błędnego koła intelektualnych i osobistych rozterek, była nowa i w nowy sposób przez Krasińskiego przeżywana miłość do Delfiny Potockiej oraz, po drugie, spotkanie z Augustem Cieszkowskim i zapoznanie się z jego poglądami filozoficznymi wyłożonymi w głośnej rozprawie *Prolegomena zur Historiosophie* z 1838 roku.

Miłość do poznanej w Neapolu u schyłku 1838 roku Delfiny z Komarów Potockiej bardzo szybko okazała się czymś zasadniczo różnym od wcześniejszego, stosunkowo banalnego, romansu z Joanną Bobrową. Obok wymiaru emocjonalnego w nowym związku ważną rolę zaczęło bowiem odgrywać swoje podobieństwo charakterologiczne Zygmunta i Delfiny oraz istniejąca między nimi więź intelektualnego porozumienia. Fascynację osobą Delfiny Krasiński, rozpaczliwie poszukujący programu życiowego zdolnego wypełnić pustkę codziennej egzystencji, rozwinął w krótkim czasie do rozmiarów przekraczających wszelkie konwencjonalne ramy, w tym także ramy romantycznej stylizacji miłości. Jego miłość będzie nie tyle „miłością romantyczną”, co miłością totalną: uczuciem serca oraz ideą umysłu, której w jakiś sposób podporządkowane zostanie całe życie poety: jego stosunki z rodziną i najbliższym otoczeniem, jego podróże i organizacja czasu. Miłość ta stanie się ponadto tematem twórczości literackiej i osobnym, kluczowym problemem wśród filozoficznych poglądów autora *Przedświtu*. [...] Krasiński podporządkowywał swoje osobiste p r z e ż y w a n i e miłości poetycko-filozoficznej i d e i miłości, i [...] ściśle sama ta idea miłości dopasowana została do całości filozoficznego systemu, który poeta usiłował zbudować.

Do spotkania Krasińskiego z autorem *Prolegomenów...* i – zapewne – do pierwszej lektury tej rozprawy doszło na początku listopada 1839 roku w Mediolanie. Krasiński przybył tam w towarzystwie Delfiny i Konstantego Danilewicza z Niemiec, gdzie cała trójka beztrąsko spędzała czas, podróżując doliną Renu, zwiedzając tamtejsze miasta i ich zabytki, na czele ze słynną gotycką katedrą we Fryburgu. Obraz fryburskiej katedry i związane z tym okresem wspomnienia wielokrotnie powracać będą w listach poety i w niektórych utwo-

rach⁶. Był to już w życiu Krasińskiego okres euforii, która przyszła po latach załamania, a którą Zygmunt zawdzięczał rozkwitającemu właśnie uczuciu do Potockiej. Jej bliskość w czasie wspólnej podróży dawała mu poczucie szczęścia. Ale i czas rozłąki nabierał sensu, był bowiem czasem oczekiwania na kolejne spotkanie. Poeta, po raz pierwszy od lat, miał na co czekać, a czas oczekiwania też nie był już dla niego czasem jałowym: zdarzenia i wrażenia codzienne, które dotąd nudziły go i przyprawiały o mdłości, teraz nabierały sensu, choćby tylko przez to, że mógł się nimi podzielić z ukochaną, że mógł je opisać i skomentować w listach do niej. Już wiosną 1839 roku w pisanym dla Delfiny *Dzienniku podróży sycylijskiej* widać tę specyficzną radość, którą sprawia pocie epistolarny opis rzeczywistości. Wrażenia z obu odbytych w takim nastroju wycieczek: sycylijskiej i tej letniej, fryburskiej, zaczynają się jesienią składać na materiał do nowego poematu – opublikowanych wkrótce w Paryżu *Trzech myśli Ligenzy*. W takim nastroju psychicznego i twórczego pobudzenia odbywa Krasiński w Mediolanie serię rozmów z Cieszkowskim i czyta jego *Prolegomena zur Historiosophie*.

Jeśli otwarcie Krasińskiego na nowe idee musiała w jakimś stopniu warunkować radykalna poprawa jego psychicznego samopoczucia, którą zawdzięczał Delfinie, to owemu otwarciu na idee Cieszkowskiego sprzyjał też oczywiście fakt, że publikujący po niemiecku w ówczesnej Mekce filozofów – Berlinie – autor był Polakiem, a co więcej – że sam Krasiński był z nim w pewien sposób związany od lat dzieciństwa. Zbiegiem okoliczności obu przyszłych pisarzy w dzieciństwie wychowywała ta sama bona – Francuzka, baronowa de la Haye, o czym Krasiński często wspominał i do czego niewątpliwie przywiązywał wagę, jako człowiek uczuciowy, otaczający wspomnieniami, w tym pamięć o zmarłej pani de la Haye, aurą szczególnego sentymentu. Z innych względów pozytywne nastawienie do poglądów Cieszkowskiego budzić musiała w Krasińskim polska narodowość filozofa fachowo polemizującego z samym Heglem, i to na forum filozofii niemieckiej. Apelowało to do narodowej ambicji poety, budziło nadzieję, że nowy krok w filozofii po heglizmie może być – owszem, już jest za sprawą Cieszkowskiego – dziełem Polski, co potwierdza jej duchową żywotność w dobie politycznej niewoli i dokumentuje prawo Polaków do niepodległości, jako narodu intelektualnie stojącego na równi z Europą⁷.

⁶ Będzie to przede wszystkim wspomnieniowy wiersz *Fryburg*, napisany w czerwcu 1842, po śmierci Konstantego Danielewicza, który zmarł na tyfus w Monachium 27 marca tego roku. Reminiscencji ze zwiedzania fryburskiej katedry biografowie poety dopatrują się także w symbolicznym obrazie katedry gotyckiej z wcześniej napisanego *Snu Cezary*, wchodzącego w skład *Trzech myśli Ligenzy*.

⁷ Świadczy o tym list do Jerzego Lubomirskiego z 21 listopada 1839 roku: „Ujrzysz w tych dniach w Genui Augusta Cieszkowskiego, autora *Prolegomena zur Historiosophie*. Zapoznaj się z nim. To dzieło jest wielkim – dopełnia niedopełnienie Hegla. L o g i c z n i e wyprowadza ostateczne w przyszłości przemienienie się ludzkości w anielskość. Starożytność równa się u niego

Te czynniki, niewątpliwie sprzyjające pozytywnemu ustosunkowaniu się Krasińskiego do osoby autora *Prolegomenów...*, same w sobie nie tłumaczą jednak ani entuzjazmu, z jakim na wystąpienie Cieszkowskiego zareagował poeta, ani skali i trwałości wpływu, jaki wywarły na niego poglądy filozofa. Mediolańskie spotkanie w listopadzie 1839 otwarło trwający do śmierci poety okres przyjaźni oraz intensywnej współpracy intelektualnej z poznańskim filozofem, które, jak zgodnie podkreślają badacze, zaowocowały obustronnymi inspiracjami oraz, od roku 1841, jednym z najciekawszych bloków korespondencji Krasińskiego. Krasiński nie tylko bowiem przyjął zasadnicze tezy i terminy filozoficzne *Prolegomenów...*, ale w ciągu kilku lat ukierunkował całą swoją twórczość na swoistą prezentację tych idei, zawierającą ich samodzielne przetworzenie i zastosowanie w kontekstach pierwotnie Cieszkowskiemu obcych.

Entuzjastyczne i niemal natychmiastowe zaakceptowanie idei *Prolegomenów...* przez poetę wynikało ze ścisłego związku zachodzącego pomiędzy tymi ideami a zasadniczą problematyką nurtującą autora *Irydiona*, a mianowicie problematyką filozofii historii. W Cieszkowskim Krasiński spotykał filozofa, który za swoje centralne zadanie uważał filozoficzną syntezę dziejów, czyli to, co sam Krasiński od czasów genewskich traktował jako swój naczelny cel poznawczy.

Pierwszą i najważniejszą rzeczą, na którą autor *Nie-Boskiej...* zwrócił uwagę w *Prolegomenach...*, był więc zaproponowany tam schemat historiozoficzny. Jak wiadomo, Cieszkowski, przyjmując założenia i metodę filozoficzną Hegla, dowodził tezy polemicznej w stosunku do Heglowskiego podziału dziejów ludzkości. Schemat czterech wielkich epok rozwoju historycznego: starożytnego Wschodu, Grecji, Rzymu i świata chrześcijańsko-germańskiego, obejmujących przeszłość i teraźniejszość cywilizacji, zastąpił triadą obejmującą przeszłość (epoka starożytna), teraźniejszość (epoka nowożytna) i p r z y s z ł o ś ć⁸.

Co i dlaczego zrobiło w tym tak wielkie wrażenie na Krasińskim? Pewne odpowiedzi wysuwają się tu na pierwszy plan. Przede wszystkim obecna w dziele Cieszkowskiego charakterystyka epok starożytnej i nowożytnej pokrywała się zasadniczo z wyznawaną przez poetę już wcześniej teorią różnicy pomiędzy

czuciu, sztuce, piękności, das Sein. Chrześc[ijańska] epoka – świadomości, filozofii, prawdzie, Das Denken. Przyszłość jest syntezą konieczną tych dwóch syntez, sztuki i filozofii, czyli das absolute Tun – nowe stworzenie świata i siebie! Chwała Polszcze, że Polak to dzieło napisał” (Z. K r a s i ń s k i, *List z 21 XI 1839*, w: tenże, *Listy do Jerzego Lubomirskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1965, s. 47).

⁸ Rewelatorską cechą historiozofii Cieszkowskiego była dla poety poznawalność przyszłości, możliwa tu na gruncie założenia, że dzieje są sui generis całością organiczną. „Organizm dziejowy – pisze Z. Miedziński – nie może pomijać przyszłości, gdyż tylko w tej ostatniej spełnią się finalne przeznaczenia ludzkości. Ten punkt widzenia poeta dzielił z A. Cieszkowskim, powołującym się na badania Jerzego Cuviera. Skoro znajomość fragmentu organizmu zwierzęcego pozwala wnioskować o charakterze całości, to autor *Prolegomenów...* analogicznie odnosił się do procesu historycznego” (M i e d z i ń s k i, dz. cyt., s. 81).

starożytną (pogańską, jednolicie zmysłową) i nowożytną (chrześcijańską, rozdartą, cielesno-duchową) orientacją typów człowieczeństwa i kultury. To, co Cieszkowski mówił o przeszłości i współczesności rodzaju ludzkiego, było, mimo odmienności formy wyrazu, identyczne z wcześniejszymi poglądami Krasińskiego na ten temat, wyrażonymi choćby w [...] liście do Gaszyńskiego z 19 kwietnia 1834 roku, o zwiedzaniu Pompejów i o różnicy między sztuką starożytnych (architektura i rzeźba) i nowożytnych (gotyk, *Faust* Goethego).

W ujęciu problemu starożytności i nowożytności zarówno przez Krasińskiego, jak i Cieszkowskiego można by się zapewne dopatrzeć wielu reminiscencji ze współczesnej myśli niemieckiej; w grę wchodzi tu między innymi znane Krasińskiemu już wcześniej poglądy A. W. Schlegla, J. G. Herdera, F. Schillera i F. W. Schellinga. Od szczegółowych podobieństw poszczególnych idei ważniejszy jest jednak sam intelektualny wzorzec tworzonego przez obu polskich przyjaciół systemu. Swoją strukturą system ten przypomina historiozoficzno-antropologiczne wizje z gatunku określanego w Niemczech mianem *Universalgeschichte*. Przykładowo, w ramach tego gatunku opozycję między jednolitą i zbliżoną do pełni naturą człowieka starożytnego a zdeintegrowaną i zubożoną przez cywilizację naturą jednostki ludzkiej w świecie nowożytnym najwyraźniej akcentował Schiller w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka* (1795)⁹. Z tym Schillerowskim kontekstem myśl Krasińskiego wykazuje bliskie pokrewieństwo. Z kolei rozprawy filozoficzne Schillera stanowią ogniwo w ciągu takich prac, jak G. E. Lessinga *O wychowaniu rodzaju ludzkiego* (1780), Herdera *Najstarszy dokument rodzaju ludzkiego* (1776) i *Myśli o filozofii dziejów* (1784-1785) oraz I. Kanta *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* (1785). Wspólną cechą tych prac, należących do gatunku *Universalgeschichte*, było, znane Krasińskiemu także z lektury tradycjonalistów francuskich, transponowanie biblijnej idei upadku i Odkupienia na świeckie kategorie historii powszechnej ludzkości. Upadek wyrażano więc zazwyczaj w kategoriach rozdzielenia ludzkiej natury: na przykład na instynktowno-zmysłową i racjonalną (Herder); Odkupienie laicyzowano, przekształcając je z czysto duchowego misterium zbawienia człowieka przez Chrystusa, (*Heilsgeschichte*) w świecką (i oświeceniową) ideę samozbawienia człowieka przez odpowiednie „wychowanie” – *Bildungsgeschichte*. (Lessing, Schiller). Historycyzacja idei upadku oraz dramatyczna wizja rozdzielenia ludzkiej natury, zwłaszcza zaś – jak to precyzował Schiller – natury człowieka nowożytnego, były koncepcjami znanymi Krasińskiemu i obecnymi w jego twórczości już od czasów genewskich. Traktowanie biblijnej historii upadku Adama jako punktu wyjścia wszelkich rozważań z zakresu historiozofii i antropologii stanowiło u znanych Krasińskiemu autorów niemieckich (Herdera, Schillera) i francuskich

⁹ Kluczowe znaczenie ma tu zwłaszcza *List VI*, zob. F. S c h i l l e r, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, Warszawa 1972, s. 56-66.

(P.-S. Ballanche'a, J. de Maistre'a, F. d'Oliveta) wspólne dziedzictwo myśli teozoficznej wywodzącej się od J. Boehmego, którego Schelling nieprzypadkowo nazywał „prekursorem naukowych systemów nowoczesnej [tzn. romantycznej – przyp. A. W.] filozofii”¹⁰. W *Prolegomenach...* Cieszkowskiego znalazł więc Krasiński takie ujęcie Universalgeschichte, które filozoficznie porządkowało cały zespół jego kluczowych idei, dojrzewających stopniowo na przestrzeni dziesięciolecia. Jeszcze ważniejsze było to, że Cieszkowski, zdaniem autora *Nie-Boskiej...*, rozumowo – przy użyciu metody heglowskiej – dowodził, iż koniecznością dziejów jest przyszłe pojednanie sprzeczności rozdzierających upadłą naturę ludzką w czasie historycznym, w czasie, który sam w sobie rozdarty jest na dwie wielkie epoki.

Bezpośrednia, zmysłowa jedność natury człowieka starożytnego, wyrażająca się dla Krasińskiego w ideale sztuki greckiej, zamykającej nieskończoność w pięknie skończonej, materialnej formy, to dla Cieszkowskiego cechy „bytu w sobie”. Świadomość, rozdarcie wewnętrzne człowieka nowożytnego – to cechy bytu „dla siebie”. Pierwsza epoka jest epoką bytu, druga – epoką myśli. Podobnie jak epoka pierwsza, starożytność, także i czasy nowożytne są epoką jednostronną i niedopełnioną. Jako antyteza epoki wcześniejszej, nowożytność zawiera w sobie w pewien sposób to, czego jest negacją. A więc nowożytność jako antytezę cechuje wewnętrzna dezintegracja. Ideał duchowy świata chrześcijańskiego, potępiając materię i uleganie przez człowieka jego naturalnym instynktom, tworzy w człowieku, który jest przecież częścią natury, moralne rozdwojenie, a nawet dramatyczne rozdarcie. Zdaniem Krasińskiego jest ono między innymi przyczyną doświadczanej przez współczesnych „ironii życia” – Lebensironie. Rozdarcie owo jest także źródłem dysharmonii w nowożytnej – to znaczy gotyckiej i romantycznej – sztuce.

Wizja bytu, co „na dwie strony wiecznie się rozdwaja”, oraz wizja dwóch wielkich epok dziejowych obecne są już przed poznaniem *Prolegomenów...* w listach i liryce Krasińskiego. Śledziliśmy ją także w antropologicznej osnowie *Nie-Boskiej komedii*. W dychotomicznej wizji dotychczasowej historii, rozpadającej się na dwie wielkie ery: starożytną i nowożytną (pogańską i chrześcijańską), trzeba widzieć tę wcześniejszą wspólnotę myślową Krasińskiego z Cieszkowskim, której istnienie stało się przesłanką dla dalszego oddziaływania filozofa na poetę. Jeśli jednak Krasiński przed rokiem 1839 zatrzymywał się na tragicznej wizji rozdwojenia bytu, nie umiając wykroczyć poza stwierdzenie jego sprzeczności, to autor *Prolegomenów...* w rozdarcu cechującym epokę współczesną widział tylko etap pośredni, prowadzący do przyszłej, nieuniknio-

¹⁰ Cyt. za: M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York 1971, s. 170 (tłum. fragmentu – A. Waśko). Szerzej o wspomnianych tu związkach oświeceniowej i romantycznej filozofii niemieckiej z teozofią pisze autor tej fundamentalnej syntezy w rozdziale „Divided and Reunited Man”, s. 154-170 oraz „The Circuitous Journey: Through Alienation to Reintegration”, s. 199-217.

nej na mocy dialektycznych praw historii, reintegracji bytu. Przez reintegrację należy tu zaś rozumieć syntezę bytu i myśli o ideale, pełne wcielenie ideału chrześcijańskiego w historię, chrystianizację polityki i stosunków społecznych. Synteza ta miała się dokonać, zdaniem autora *Prolegomenów...*, w najbliższej przyszłości, dzięki świadomej aktywności ludzi kierujących się prawdziwą (tzn. odkrytą przez Cieszkowskiego) filozofią dziejów. Tę postulowaną aktywność filozof określał mianem „czynu” (czynu „poteoretycznego”), i z tego też powodu przyszłość była dla niego „epoką czynu”, następującą po dwóch wcześniejszych epokach: bytu i myśli.

Dla Krasińskiego, jako autora wiersza *Serce mi pęka, światło się umyka*, przygnębionego wizją nieuleczalnego, ostatecznego rozdzielenia bytu, teza Cieszkowskiego, że reintegracja bytu jest możliwa, a nawet konieczna i nieunikniona na mocy praw rządzących procesem historycznym, była po prostu rewelacją. Otwierała dla niego perspektywę wyjścia poza filozoficzny pesymizm. Jeśli w „epoce czynu” dokona się, jak zapowiadał autor *Prolegomenów...*, synteza chrześcijańskiego (duchowego) i pogańskiego (praktycznego) ideału życia, to – dopowiadał Krasiński – ta sama wyższa jedność spoi też sprzeczne pierwiastki natury ludzkiej. Tym samym możliwe stanie się wyjście poza fatalną alternatywę: „ból albo nicość”. Bolesne rozdwojenie okaże się tylko przemijającym piętnem sytuacji egzystencjalnej człowieka teraźniejszej epoki. W przyszłości, to znaczy w „epoce czynu”, nastąpi jego zniesienie przez „czyn”. Upadła natura ludzka powróci do stanu wewnętrznej jedności. Jeśli doświadczenie duchowe przeszłości i teraźniejszości wyrażało się dla Krasińskiego w odmiennych, przeciwstawnych formach sztuki – starożytnej i nowożytnej – to przyszłość i na tym polu przyniesie pogodzenie przeciwieństw. Narodzi się nowa sztuka, nowa estetyka, w której ideał piękna pogańskiego, zmysłowego, i chrześcijańskiego, polegającego na wyrazie duchowości, boskiego pierwiastka w człowieku, zostaną harmonijnie połączone. W związku z tym Krasiński mógł już teraz określić ideał sztuki (poezji) przyszłości. Przyjawszy zasadniczą inspirację z historiozofii Cieszkowskiego, poeta rozbudowywał jego system w kierunku estetyki, antropologii, a także [...] eschatologii i filozofii narodu, korzystając z materiału własnej refleksji nagromadzonej we wcześniejszych okresach.

Z tych wszystkich powodów filozofia Cieszkowskiego, dedukująca ze znanych Krasińskiemu założeń optymistyczną zapowiedź przyszłej reintegracji dziejów, przynosiła poecie bezpośrednie pocieszenie. Widać to wyraźnie w najpełniejszym, a zarazem jednym z najwcześniejszych świadectw recepcji *Prolegomenów...*, jakim jest list do Edwarda Jaroszyńskiego z 21 lutego 1840 roku: „Drogi mój Edwardzie! Pokój Tobie i domowi Twemu. Pokój Boga niechaj będzie z Wami. Tymi słowy list zaczynam, ja daleki od pokoju ducha, ale wiedzący, że sprzeczności, gdy dojdą do najwyższego stopnia zobopólnego rozwinięcia, spływają w siebie; wiedzący, że najnamiętniejsze stanowisko ducha

jest bratem najspokojniejszej ciszy, byleby namiętność nie była podła, a cisza mierności spokojem!”¹¹.

Po takim apostolskim wstępie Krasiński streszcza książkę Cieszkowskiego – filozoficzne źródło swoich odrodzonych nadziei. Logika Hegla jest prawdą absolutną, obowiązującą w historii i w naturze. Z tego wynika troisty podział historii ludzkości, odbijający dialektyczną triadę. Takie zastosowanie teorii berlińskiego mistrza pozwala na ujęcie pełnego, uwzględniającego przyszłość, obrazu dziejów. W następującym poniżej wywodzie Krasińskiego warto zwrócić szczególną uwagę na to, jak przez swoiste założenia i terminologię Cieszkowskiego przebijają, w ujęciu Krasińskiego, stare przeświadczenia poety dotyczące między innymi historycznego rozwoju sztuki w czasach antycznych i nowożytnych. Już teraz te dawniejsze przeświadczenia okazują się częścią wkomponowaną w szerszą całość nowo poznanego systemu, którego punktem wyjścia jest filozofia Hegla: „W filozofii Hegla schwycił się sam duch ludzki na uczynku: sumienie filozoficzne zeszło się z sumieniem ludzkości! To jest najwyższy, klasyczny punkt filozofii, jak kiedyś sztuka grecka była klasycznym, najwyższym punktem sztuki i jak od tego punktu sztuka przez romantyczny kierunek podniosła się wyżej, lecz zaczęła jednak przechodzić w filozofię, tak teraz filozofia także się podniesie wyżej, ale już nie jako filozofia, i zacznie przechodzić w pole woli, działania, czynu absolutnego. Starożytność była epoką uczucia, najwyższe jej stanowisko sztuka! Sztuka jest to byt tożsamości bytu z myślą. Chrześcijaństwo było epoką myśli, najwyższe jej stanowisko filozofia. Filozofia cóż to jest? Myśl tożsamości myśli i bytu! Sztuka jest już całością i filozofia jest całością, jednak obie jeszcze pewnym abstrakcyjnym kierunkiem, formą raczej obciążone, bo w definicji pierwszej masz byt dwa razy, w definicji drugiej myśl tyleż powtórzoną. Obie garną się ku wyższej syntezie, ku tożsamości z zlewka ich samych wypadającej. Jakaż to jest? Jak się zowie ostateczne pogodzenie sprzeczności, ostateczne pojednanie myśli z bytem: oto czyn, oto wola! Czucie, myśl, wola – to trzy władze ducha, z których trzecia dwie pierwsze zamyka, zwiera pod kształtem jedności. Oto cecha trzeciej epoki: epoka woli być musi, woli absolutnej”¹².

Jak widać, oryginalną terminologię Cieszkowskiego przyjmuje poeta z wielkim pietyzmem. Działa tu najwyraźniej trafne przeczucie, że terminologia ta z czasem umożliwi ujęcie w siatkę filozoficznych pojęć całego szeregu problemów od dawna go nurtujących. I tak na przykład widać, że pojęcia woli i czynu pośrednio korespondują z wzorcem heroicznej etyki Krasińskiego, sformułowanej w listach do Adama Potockiego. W niedługim czasie, w *Przedświcie*,

¹¹ Z. K r a s i ń s k i, *List do E. Jaroszyńskiego z 21 II 1840*, z Rzymu, gdzie miało właśnie miejsce ponowne spotkanie Krasińskiego z Cieszkowskim, w: tenże, *Listy. Wybór*, oprac. Z. Sudolski, Wrocław 1997, s. 252.

¹² Tamże, s. 253n.

pojęcia te posłużą poecie do wpisania owego wzorca w nową, optymistyczną wizję historii Polski.

W licznych dychotomiach Cieszkowskiego Krasiński otrzymuje zarazem werbalizację podstawowego problemu, którym od czasów genewskich jest dlań metafizyczny dualizm natury ludzkiej, problemu ujmowanego dotąd symbolicznie w twórczości literackiej, na czele z [...] *Nie-Boską komedią*. W dodatku całą tę problematykę autor *Prolegomenów...* wpisywał w perspektywę historiozoficzną, tak bliską Krasińskiemu jako „poecie historii”. Rozpoznając u Cieszkowskiego swoją własną problematykę, autor *Irydiona* jest zarazem pod wrażeniem logicznej spójności wywodów przyjaciela i pojemności znaczeniowej ujętego w nich historiozoficznego schematu. Różne ujęcia tego schematu dają możliwość wyakcentowania jego różnych, a istotnych dla Krasińskiego znaczeń. Dlatego poeta, referując filozofa, powtarza: „starożytność była tezą, chrześcijańska epoka antytezą, przyszłość syntezą. Wiesz z logiki, że moment drugi, że antyteza nie tylko objawia się w sprzeczności z tezą, ale jeszcze w sobie samej zawiera rozerwanie konieczne, sprzeczność i walkę. I tak w starożytności, w t e z i e, w pączku nie rozwitym na polu całości, w czuciu, na błoniach sztuki, nie było dwojności, nie było ziemi i nieba, przedgrobu i pogrobu: była tylko jedna ziemia zielona! Chrześcijaństwo nie tylko że stawia się w sprzeczności do świata pogańskiego, ale w własnej treści swojej rozdziera się na dwoje, jak ów welon świątyni o godzinie skonu Chrystusa: ziemia i niebo, padół łez przed grobem, błękit wiekuisty po grobie! Materia i myśl: pierwsza potępiona, druga wywyższona, zwycięska. Stąd romantyzm w sztuce – stąd brzydota wprowadzona jako moment sztuki, jako materii znamię.

Teraz, gdy synteza się zbliża, czymże ona się objawi? Oto pewnym powrotem z antytezy do tezy; lecz nie takim, by antyteza z wyżyn zdobytych znów miała zstąpić na doliny tezy, ale takim, by teza wyszlachetniła się i podniosła, i przyłgnęła do antytezy – zatem potępioną już nie była, ale zbawioną i piękną! B y t musi zrównać myśli; teza antytezie! Materia musi ciężącego nad sobą pozbyć się przekleństwa przez podniesienie się, przez stanie się adekwat myśli”¹³.

Zaledwie w miesiąc po cytowanym tu liście do Jaroszyńskiego, 20 marca 1840 roku, Krasiński przedstawia Delfinie Potockiej swój nowy pomysł literacki – plan kontynuacji *Nie-Boskiej komedii* i przekształcenia opublikowanego w 1835 roku utworu w drugą część wielkiej trylogii dramatycznej. Ten plan, którego ostatecznie nie udało się poecie zrealizować, jest jednak dokumentem o kapitalnym znaczeniu dla zrozumienia przemiany, jaka dokonała się w jego światopoglądzie pod wpływem Cieszkowskiego. Znaczenie to w zarysowanym tu przez nas kontekście jest zresztą podwójne. Z jednej strony, pomysł nienapisanej nigdy trzeciej części *Nie-Boskiej...* jest pierwszym ukazaniem kierunku

¹³ Tamże, s. 254n.

ideowego, który poeta przyjmie w *Przedświcie* i *Psalmach przyszłości* – kierunku ku mediacji i syntezie wszelkich dychotomii i antytez historyczno-społecznych. Z drugiej strony, sama idea dopełnienia poematu o hrabim Henryku nowym zakończeniem dowodzi czegoś, z czego sam Krasiński musiał sobie zdawać sprawę, a mianowicie, że zainspirowana przez Cieszkowskiego filozofia pojednania sprzeczności implikuje możliwość rozwiązania konfliktów i problemów obecnych w *Nie-Boskiej komedii*.

W zamiarze kontynuacji wątku losów hrabiego Henryka i jego nowego, pozytywnego rozwiązania, które miałyby być rzucone na tło pojednania społecznego arystokracji i ludu, pomóc miała poecie *Nie-Boskiej komedii* część pierwsza, znana nam dziś z obszernych fragmentów, zwanych też *Niedokończonym poematem*. Plan tego utworu naszkicowany w liście do Delfiny z 20 marca 1840 obejmował młodość Henryka w Wenecji, zwłaszcza zaś jego miłość do kobiety mającej być poetyckim alter ego samej Delfiny. W tej postaci kochanka autora miała zostać unieśmiertelniona jako typ idealny kobiet współczesnej epoki, żeński odpowiednik Henryka. Miłość bohaterów utworu, odbicie rzeczywistego związku Zygmunta i Dially, miała być tu ukazana jako nowy typ więzi między mężczyzną i kobietą, prefiguracja przyszłego pojednania i zrównania płci: „Zbliżają się czasy zbliżeń zobopólnych i pojednań. Ja mam coś z tkliwości niewieściej, ty coś z ponurości męskiej. Obojeśmy figurami epoki, co nie jest s w o j ą własnością, ale cudzych innych dwóch epok się dotyka i jęczy, i płacze pomiędzy nimi!”¹⁴.

Miłość mężczyzny i kobiety, wpisana tu w zapożyczony od Cieszkowskiego schemat historycznej przemiany, ma być drogą do pojednania pierwiastka męskiego z żeńskim, które w istniejących dotychczas warunkach społecznych pozostawały w konflikcie. Jak pamiętamy, był to jeden z tych konfliktów społecznych, na których grała rewolucja Pankracego. W znanym nam tekście *Niedo-*

¹⁴ T e n ż e, *List z 20 III 1840*, w: tenże, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 202. Idea metafizycznego i społecznego pojednania płci, która staje się jednym ze stałych wątków myśli autora *Przedświtu* w okresie związku z Potocką, ma zostać zrealizowana, zdaniem poety, w nowej epoce dziejów. Warto w związku z tym przypomnieć, że w tradycji teozoficznej płciowa dwoistość rodzaju ludzkiego pojmowana była jako jeden z aspektów dezintegracji natury ludzkiej spowodowanej przez upadek Adama, a ponowne zjednoczenie płci wyobrażano sobie jako jeden z aspektów reintegracji. „Upadek rozerwał pierwotną jedność prymordialnego Adama, rzucając ją w świat czasu i przestrzeni, poddając ją prawom sukcesji i rozdziału, co przekształciło pierwotną jedność (Adama-Kadmona – A. W.) w mnogość jednostek ludzkich i pokoleń. Upadek spowodował przy tym zarówno podział społeczny, jak i płciowy. Podział płciowy przez reprodukcję rozprzestrzenił zło upadku na kolejne ludzkie generacje. Wkroczywszy w czas, ludzkość ma możliwość ekspiacji za grzech pierworodny, co jest procesem rozpisany na życie niezliczonych pokoleń. Podział płciowy zostanie przezwyciężony u kresu ziemskiego istnienia ludzkości, jako część ogólnego zamknięcia historii, kiedy to rodzaj ludzki odzyska swą androgyniczną naturę sprzed upadku”. A. M c C a l l a, *A Romantic Historiosophy. The Philosophy of History of Pierre Simon Ballanche*, Leiden 1998, s. 227 (tłum. fragmentu – A. Waśko).

kończonego poematu problem ten nie został jednak opracowany. Pełne i rozwinięte opracowanie zyskał natomiast dantejski *Sen* ukazujący „piekło współczesności”, znany też z krótszej wersji pozostawionej w rękopisie *Herburta*. Zasadniczą funkcją tej alegoryczno-symbolicznej wizji miało być w ramach planu trylogii syntetyczne ukazanie epoki współczesnej jako tła przyszłych działań Henryka. Natomiast w omawianym planie z marca 1840 roku nie było jeszcze wzmianki o scenie „Podziemi weneckich”, stanowiącej zasadniczą część *Niedokończonego poematu* w znanym nam dziś kształcie.

Określiwszy zasadnicze funkcje części pierwszej jako zawiązanie wątku miłosnego i przedstawienie historycznego tła akcji, poeta zdawkowo tylko wspomina „część drugą”, czyli wydaną drukiem *Nie-Boską komedię*, i natychmiast przechodzi do naszkicowania „części trzeciej”, którą zdaje się uważać za najważniejsze ogniwo całego projektowanego cyklu: „Wiesz, co w drugiej części, w tej, którąś czytała. Jest to wiek męski, polityka, osobisty interes, walka wyobrażeń arystokratycznych z demokratycznymi, nareszcie przegrana pozor-na pierwszych, zgon Henryka, zwycięstwo ludu, a jednak, przy końcu, śmierć naczelnika demokracji i wyznanie ust umierających jego: «Galilae, vicisti».

Trzecia część to starość, ale wielka starość, prawdziwa starość. To samo, co młodość, tylko pod wyżej rozwiniętą formą. Potem nie ma starości dla ludzkości, jest tylko dla indywiduum. Wiek trzeci ludzkości to postęp, wywyższenie, pokój, zgoda, rozum i uczucie pojednane razem, to wiosna, ale harmonijna, nie w ciągłej walce, jak pierwsza!

W tej trzeciej części musi znaleźć się przetworzenie ludzkości i Ty i Henryk tu zmartwychwstać musicie. Ale Ty już nie w Wenecji, Henryk już nie jako wódz stronnictwa; Ty jak coś anielskiego na ziemi, Henryk jak przewodnik ludu całego, pogodzonego, jednego. Henryk na pozór tylko zginął, ocalony został przez Duchy Pańskie i oddalony od zgiełku świata, nim burza nie przeminie. Tam gdzieś w pustyni, gdzieś w jaskini lata mu schodzą na rozpamiętywaniu życia i odgadywaniu innego, wyższego, a Ty jak duch siedzisz przy nim i poprawiasz knot u lampy jego czuwań, i szeptasz mu do ucha przeczucia przyszłości.

Tymczasem arystokracja i demokracja zużyły się na ziemi, ludzie westchnęli ku zgodzie i jedności. Ludzie sobie przypomnieli, że kiedyś żył młodzieniec, co śpiewał o przyszłości, a później walczył za przeszłość i zginął. A zatem w tym duchu była prawda, pogodzenie przeszłości z przyszłością, one obie pojęte! W takim stanie świata wróci Henryk pomiędzy ludzi. Oni go okrzykną za przewodnika, on poezję lat młodych na rzeczywistość zamieni, on wszystkich podniesie, wywyższy, uszlachci, a nikogo nie poniży! Wszyscy się zrównają, ale na wysokości, nie na padole!”¹⁵.

¹⁵ Tamże, s. 203n.

Cały ten szkic dokończenia *Nie-Boskiej...* jest niczym innym, jak tylko projektem pogodzenia i zsyntetyzowania wszelkich sprzeczności zarysowanych konfliktowo w dramatycznej wizji opublikowanego drukiem arcydzieła. Temu właśnie podporządkowany jest sztuczny i niedramatyczny plan fabularny jego kontynuacji. Fabuła części trzeciej ma być ilustracją wprzód założonej koncepcji ideowej, w której bez trudu rozpoznać można podstawowe elementy historiozofii *Prolegomenów*. Przyszłość, która w zakończeniu *Nie-Boskiej...* była wielką niewiadomą zakrytą przed oczyma ludzi, zostaje oto zidentyfikowana jako „wiek trzeci ludzkości”. Ma on przynieść całkowite „przetworzenie” społeczeństwa: postęp i pokój zamiast walki rewolucji z reakcją, samoczynne wypalenie się konfliktu społecznego, po którym Henryk – cudownie ocalony od śmierci – powrócić ma na scenę społeczną jako ten, który opiewał przyszłość, a walczył za przeszłość, otwierając tym samym drogę do ich syntezy. Syntezą ma zaś być zamienienie „poezji lat młodych na rzeczywistość”, czyli realizacja godna ideału Męża, którą w terminologii Cieszkowskiego można by określić jako „czyn poteoretyczny”. Czynem hrabiego Henryka ma być zniesienie podziałów klasowych, ale całkowicie odmienne niż w rewolucji, polegające bowiem na społecznej nobilitacji ludu. Wiek trzeci ludzkości ma być dla społeczeństwa tym samym, czym dla bohatera w wymiarze indywidualnej biografii starość – pojednaniem rozumu i uczuć, powrotem do utraconej harmonii młodości, ale harmonii wyższej – bez walki wewnętrznej i dysonansów. Plan dokończenia *Nie-Boskiej...* był taką racjonalistycznie profetyczną, i optymistyczną zarazem, próbą reinterpretacji wyznawanego wcześniej katastrofizmu.

W schemacie historiozoficznym Cieszkowskiego epoka współczesna posiadała status przełomowego etapu dziejów, o czym i Krasiński był już wcześniej przekonany. O ile jednak autorowi *Irydiona* współczesność przedstawiała się dotąd jako epoka krytyczna, znamionująca schyłek pewnej fazy cywilizacji, jej katastrofę i nieznane, nieuchwytnie perspektywy odrodzenia – co znalazło wyraz w *Nie-Boskiej...*, o tyle dla Cieszkowskiego współczesność była wstępem do bliskiej i pewnej epoki powszechnej reintegracji. *Prolegomena...* ujmowały znane Krasińskiemu przeciwieństwa wielkich epok i wewnętrzne sprzeczności każdej z nich w karby nowych pojęć, a następnie z tych pojęć wyprowadzały myśl pojednania sprzeczności, koniecznego na mocy heglowskiej logiki, uznawanej za nadrzędne prawo historii.

Wsparcie takiego optymistycznego rozstrzygnięcia argumentacją zawodowego filozofa miało dla Krasińskiego zasadnicze znaczenie, przynajmniej od drugiej połowy lat trzydziestych, kiedy w lekturze filozofów niemieckich znalazł argumenty potwierdzające jego najbardziej pesymistyczne przeczucia. Z pesymizmu, w który wbijała go panteistyczna i dialektyczna filozofia niemiecka, poeta – jak pamiętamy – nie potrafił wyjść tą samą drogą, to znaczy drogą filozoficznego rozumowania. *Prolegomena...* wskazywały mu właśnie tę drogę. Potwierdzeniem, iż z entuzjastycznym przyjęciem Krasińskiego spotkał

się tyleż optymistyczny schemat historiozoficzny Cieszkowskiego, co filozoficzny charakter jego uzasadnienia, jest już pierwsza wzmianka o mediolańskim spotkaniu z Cieszkowskim, pochodząca z listu do Jerzego Lubomirskiego z 21 listopada 1839. Jeszcze bardziej wymowny w entuzjazmie dla ścisłości i naukowego charakteru *Prolegomenów*... jest fragment ich rekomendacji z listu do Adama Potockiego: „Prawdziwym 19-go wieku odkryciem, objawieniem, że tak rzekę, jest pojęcie Opatrzności historycznej, nie tyczącej się już, jak u Żydów, jednego narodu, jak u nas, jednego Kościoła, ale wszystkich ludów na całym tym planecie [...]. Prawa, podług których ta Opatrzność coraz dalej się objawia, logiką są historii. Wiesz, że znając część okręgu elipsy możesz cały okrąg wymiarkować, wyliczyć – otóż my, zdaje się, w świecie historycznym, doszli właśnie do punktu, z którego, obróciwszy się wzad, możemy dość wielką już część linii ruchu naszego obaczyć, by z tej części pozostały kształt, kierunek i siłę dalszą odgadnąć”¹⁶.

Krasiński znalazł u Cieszkowskiego takie założenia (Opatrzność historyczna działająca według poznawalnych praw), z których wynikały jednocześnie dwie konkluzje: że przyszłość może być przedmiotem racjonalnego poznania i że ta przyszłość *m u s i* (na mocy tychże założeń) przynieść pozytywne rozwiązanie wszystkich konfliktów historycznych i społecznych współczesnego świata. Symboliczna chmura zakrywająca działania Opatrzności przed oczyma śmiertelników w dolinie została tym samym jakby rozproszona. Poeta poczuł, że oprócz wiary, przeczuć i symbolicznych, proroczych epifanii jako środków przeniknięcia tajemnicy, odkryta została przed nim również intelektualna, filozoficzna metoda odczytywania wyroków Opatrzności.

Z kolei tym filozoficznym spekulacjom i studiom przyszła w pewnym momencie w sukurs epifania, doświadczenie mistycznego, bezpośredniego obcowania z Prawdą. Nastąpiło to w okresie najintensywniejszej pracy intelektualnej nad sformułowaniem własnego systemu, podczas kilkumiesięcznego pobytu w Monachium na przełomie 1841 i 1842 roku, okresu początkowo radosnego, naznaczonego gwałtownym przyływem sił twórczych, rychło jednak napiętnowanego tragicznie, śmiercią najlepszego przyjaciela poety, Konstantego Danielewicza¹⁷. 24 grudnia, po spożyciu samotnej wieczerzy wigilijnej w jednej z restauracji, Krasiński wyszedł na ulicę i to, co wówczas przeżył, opisał dokładnie następnego dnia w liście do Delfiny. O godzinie dziesiątej wieczór, otoczony tłumem spieszących na Mszę ludzi, pod gwiazdzistym niebem (które było widoczne z monachijskiej ulicy, gdyż miasta przed wprowadzeniem oświetlenia elektrycznego nie mogły być nocą tak iluminowane, jak obecnie) przeżył chwilę

¹⁶ T e n ż e, *List do A. Potockiego z 19 VI 1840*, w: tenże, *Listy do różnych adresatów*, t. 1, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1991, s. 406n.

¹⁷ Zob. Z. S u d o l s k i, *Korespondencja Zygmunta Krasińskiego. Studium monograficzne*, Warszawa 1968; t e n ż e, *Wstęp*, w: Z. K r a s i ń s k i, *Listy. Wybór*; Z. S u d o l s k i, *Polski list romantyczny*, Kraków 1997.

całkowitego osamotnienia, które następnie przeszło w przeciwstawne uczucie absolutnej jedności z Bogiem immanentnie obecnym w świecie, tu i teraz, z Chrystusem, w noc wigilijną drugi raz przychodzącym na ziemię: „Spojrzałem na kręcących się koło mnie ludzi, co biegli do kościołów grzmiących, zdało mi się, że widzę w nich wszystkich Jednego Ducha. Zakręciło się w mózgu moim wrażenie jakby nieskończonego widnokręgu bez miary a przejrzystego – i to był kształt Boski, wszędzie równy, wszędzie obecny, wszędzie ten sam w sobie całym i na każdym punkciku, i w każdej chwili siebie! I zdało mi się, że do tego przelotnego błysku w duszy mojej zdjęła mnie miłość nadpowietrzna, widnokrężna, roztapiająca mnie samego, a jednak pewna siebie, pewna, że z mojego Ja wypłynęła i tą miłością przez chwilę Boga, ten kształt mi ukazany, kochałem! Zdawało mi się, że rosnę w wieczność; zdawało mi się, że mi się coś wielkiego objawi. A nade mną księżyc stał i Mleczne Drogi – i wszystko, wszystko! Czemuż we mnie wszystko i w jednej chwili zmieścić się nie może. Ale przy tym uczułem jakby szeptanie w moim wnętrzu własnym, przepowiadanie nie-me, ale pewno słyszane, że coś ma się ku nam, że coś już pływa po widnokręgach, po przestrzeni, że to Coś zbliża się do dusz naszych i że nim pomrzemy, objawi się im. A to czułem miarkując po stanie duszy mojej własnej, że coś niezwykłego ku wszystkim się zbliża, bo moja własna za szranki zwyczajne była się wzniosła i kąpała się w jakiejś przejrzystości bez nazwy, w szczęśliwym bycie jakimś, ale krótkotrwałym, chyżym w przelocie i nieosiągnionym przez wolę moją, tylko przez nagły zachwyt jakiś, z wolą moją nic wspólnego nie mający – owszem jarzmiący moją wolę w danej chwili tej, a gdym potem żądał go przywrócić, nie słuchający jej. Bardziej niż kiedykolwiek przez rozumowanie – w tej chwili przez nagłe uczucie utwierdziło się w moim przekonaniu t o, o czym mówię od tak dawna”¹⁸.

Czytając ten niezwykły opis doznanej epifanii, można zrozumieć, dlaczego Krasiński z taką pewnością wielokrotnie mówił o poezji jako właściwej drodze poznania – poznania, którego natura jest irracjonalna, a charakter bezpośredni i mistyczny. Tym bardziej tłumaczy to brak części epistemologicznej w zrationalizowanej wersji wykładu filozofii poety – w pisanym właśnie wówczas, w Monachium – „Traktacie o Trójcy”. Poeta milcząco przyjmował założenie, że skoro najdoskonalsza forma poznania wymyka się rozumowi, to i filozoficzna teoria tego procesu, w ostatecznym rachunku, nie jest możliwa. Możliwe jest tylko konstruowanie systemu z przesłanek objawionych, przyjętych na zasadzie wiary i wewnętrznego przekonania. Logika służy tylko do sprawdzania spójności konstrukcji myślowych zbudowanych z tego materiału.

Optymistyczna filozofia Cieszkowskiego, właśnie dzięki swej koherencji myślowej, otworzyła Krasińskiemu drogę wyjścia z pesymistycznego przeświadczenia o tożsamości bytu i cierpienia, z dręczącej alternatywy: „ból albo

¹⁸ Z. K r a s i ń s k i, *List z 25 XII 1841*, w: tenże, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 1, s. 440n.

nicość”. Olśniony rozumowaniem, z którego wynikało, że wszelkie sprzeczności, jakie wyłoniły się w toku dziejów, zostaną harmonijnie pojednane w zbliżającej się „trzeciej epoce” historii, poeta przeniósł prowadzącą do tak optymistycznych wniosków metodę dialektyczną *Prolegomenów*... na teren swojej synkretycznej, religijno-filozoficznej metafizyki. Pozwoliło mu to na skonstruowanie eschatologicznej wizji przyszłego zbawienia człowieka – jego wyzwolenia od zła, śmierci i cierpienia – poprzez reintegrację sprzecznych pierwiastków jego natury na wyższym, ponadludzkim etapie postępowej ewolucji ducha.

Ta eschatologiczna wizja Krasińskiego powstała przez analogię do optymistycznej historiozofii *Prolegomenów*. Zarazem trzy epoki historii, o których mówił Cieszkowski: starożytność, nowożytność i ich przyszłą syntezę, Krasiński w swoim systemie potraktował jako jeden tylko, środkowy, etap kosmicznych dziejów ducha. W całości tych dziejów, ukazanej poetycko już w *Synu cieniów* (1840), dzieje człowieczeństwa poprzedzone są fazą „przedludzką” – epoką ewolucji ducha w przyrodzie. Pełna reintegracja natury ludzkiej, utożsamiana z przewyciężeniem ludzkiej kondycji, dokona się w trzeciej epoce eschatologicznej, do której wstępem ma być realizacja zapowiedzianego w Apokalipsie Królestwa Bożego na ziemi. Tak więc „trzecia epoka” w rozumieniu Cieszkowskiego (Królestwo Boże na ziemi) dla Krasińskiego staje się tylko wstępem do wielkiej ery nieśmiertelnego życia ducha w Bogu.

Sformułowaniu i uzasadnieniu tego romantycznego systemu poeta po roku 1839 całkowicie podporządkował swoją twórczość. Intensywna faza systemotwórcza zaczyna się podczas pracy nad *Trzema myślami Ligenzy* (1839-1840) i trwa przez kilka następnych lat, owocując w poezji między innymi *Przedświatem* (1841-1843) i *Psalmami przyszłości* (1845); w eseistyce filozoficznej rozprawą *O stanowisku Polski z bożych i ludzkich względów* (1842), a w korespondencji z wieloma adresatami – całym nurtem spójnych ideowo rozważań filozoficznych. W budowę systemu poeta wnosi cały swój dotychczasowy maksymalizm i – co jest nowością – także optymizm poznawczy, na początku lat czterdziestych wyrażający się choćby nadzieją na ponowne uzgodnienie wspólnego obrazu świata przez religię, filozofię i naukowe przyrodoznawstwo. Poeta stara się przy tym nadać swoim poglądom logiczną strukturę. W ramach tej struktury, na wspólnym tle religijnej metafizyki szczegółowe opracowanie zyskuje szereg problemów subiektywnie najbliższych Krasińskiemu i stale obecnych we wszystkich okresach jego twórczości. Na czoło tych problemów, w przyjętej przez nas perspektywie badawczej, wysuwają się w pierwszej połowie lat czterdziestych nowe ujęcie estetyki i teorii poezji, synteza poglądów antropologicznych poety, jego romantyczna teoria narodu i historiozoficzne uzasadnienie misji Polski w dziejach ludzkości, wreszcie – last but not least – swoista teoria miłości, której realizacja w życiu w decydujący i tak swoisty sposób ukształtuje biografię Zygmunta Krasińskiego.

ZYGMUNT KRASIŃSKI – HENRYK KAMIEŃSKI U źródeł antagonizmu i pojednania

Nie oceniał więc Krasiński prac Kamieńskiego w sposób jednoznaczny i wyłącznie potępiający; potrafił znaleźć w nich również myśli i wartości wyższe, które niewątpliwie doprowadziły antagonistów do spotkania i do rzeczowej dyskusji, a w niedalekiej przyszłości – do czynnego zaangażowania się poety w obronę autora Prawd żywotnych i Katechizmu demokratycznego.

Dzieje kontaktów, tak lekturowych, jak i osobistych, z polską myślą demokratyczną i jej reprezentantami należą do najbardziej intrygujących i zagadkowych wątków biografii Zygmunta Krasińskiego. Wyjątkowe predyspozycje dramaturgiczne autora *Nie-Boskiej komedii* pozwalały mu już od wczesnej młodości widzieć podstawowe konflikty społeczno-polityczne współczesnej jemu epoki w syntetyzującym zderzeniu dwóch antagonistycznych racji. Stąd już w 1833 roku, dwudziestojednoletni młodzieniec w pisanej wówczas *Nie-Boskiej komedii* wykreował czołowych bohaterów – hrabiego Henryka i Pankracego, będących znakomitymi nosicielami akcji dramaturgicznej, tak entuzjastycznie ocenionej przez Mickiewicza: „Pomysł, by stawić w obliczu siebie te dwa systematy wcielone w osoby, jest naprawdę oryginalny i wspaniały. Rzeczywiście, walka duchów zawsze wyprzedza starcie orężne; przed wzięciem się za bary przeciwnicy starli się, że tak powiem, na duchy i można już przewidzieć wynik walki. [...] Prawdy jednak nie masz ani w obozie Pankracego, ani w obozie Hrabiego; prawda unosi się ponad nimi”¹. Młodzieńczy dramat Krasińskiego, ukazujący starcie się dwóch racji i perspektywę pojednania, zobowiązywał do dalszych obserwacji i poszukiwań. Burzliwe czasy nadchodzącej Wiosny Ludów i rewolucyjnych zmagani społeczno-niepodległościowych Polaków, które za życia poety najbardziej tragiczny finał znalazły w wydarzeniach rabacji galicyjskiej, wymagały zaangażowania; ujawniło się ono w życiu poety szczególnie w latach czterdziestych dziewiętnastego wieku.

Wydarzenia bieżące skłaniały do podkreślania profetycznego charakteru wielkiego dramatu Krasińskiego, w którym widziano antycypację narastających konfliktów, a w reprezentantach antagonistycznych obozów – rzeczywistych ich przedstawicieli. W ten sposób autor *Nie-Boskiej komedii* stał się hrabią

¹ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci i czwarty*, t. 11, Warszawa 1953, s. 95, wykład X z 7 II 1843. We wszystkich fragmentach przytaczanych w tym artykule została zachowana pisownia oryginalna.

Henrykiem, a w Pankracym widziano uosobienie rewolucyjnego demokratty. Szczególnie kusząca i efektowna była myśl odnosząca kulminacyjną scenę dramatu do konkretnego spotkania w Pałacu Krasińskich w Warszawie wiosną 1845 roku. Spotkanie to osnuła legenda zarówno rodzinna, jak i ta przekazywana przez przyjaciół poety. 7 kwietnia 1871 roku pierworodny syn twórcy *Nie-Boskiej komedii*, Władysław Krasiński, pisał z Mentony do Stanisława Tarnowskiego: „Nawet materialnie niektóre sceny z *Nieboskiej* się sprawdziły. Pokażę Ci w Warszawie salon, w którym rzeczywiście nastąpiło spotkanie między Pankracym a hr. Henrykiem. Ofiarowano wtedy temu ostatniemu widome naczelnictwo ruchu, który w 46-tym roku miał wybuchnąć w Królestwie”².

Bliższych danych, wraz z próbą identyfikacji postaci Pankracego, udziela wyznanie Stanisława Egberta Koźmiana, który dziesięć lat później, w roku 1881, pisał o tym, iż „jeden z głównych spiskowców 1846 r., Dembowski Edward, zażądał tajnej z nim w pałacu Krasińskich konferencji”³.

Inną sugestię zdaje się wysuwać najbliższy przyjaciel poety – Stanisław Małachowski, który w *Krótkim rysie z życia i pism Zygmunta Krasińskiego* (Kraków 1876) pisze o jego znajomości z Henrykiem Kamieńskim, „zapalonym patriotą podejrzanym o spisek i napisanie dzieła pt. *Prawdy żywotne*”⁴.

Identyfikacja bohatera legendy Pankracego z konkretną postacią rzeczywistą stała się przed laty powodem kontrowersji między piszącym te słowa, który widział jej odpowiednik w postaci Henryka Kamieńskiego, a Marią Grabowską, która skłonna była widzieć w tej roli Edwarda Dembowskiego⁵. Grabowska uważała za „wątpliwe, aby rozmowa o planach rewolucyjnych i powstańczych mogła się odbywać między Filaretem Prawdoskim [H. Kamieńskim – Z. S.] a Spirydionem Prawdzickim [Z. Krasińskim – Z. S.]. Autor *Prawd żywotnych* nie ujawniłby chyba przed Krasińskim swojej roli w przygotowywanym powstaniu”. Kamieński, osadzony w końcu 1845 roku w cytadeli, „wypierający się swego udziału w spisku – nie mógł – według M. Grabowskiej – nosić szatańskiego piętna Pankracego”. Wreszcie stwierdzała ona, iż: „Legenda związała z *Nie-Boską komedią* i postacią przywódcy obozu rewolucyjnego – nazwisko Dembowskiego, nie zaś Kamieńskiego. Dlatego [...] jeśli posługujemy się imionami bohaterów *Nie-Boskiej* jako symbolami postaw i świadomości

² Z. K r a s i ń s k i, *Listy do różnych adresatów*, oprac. Z. Sudolski, t. 2, Warszawa 1991, s. 574n.

³ S. E. K o ź m i a n, K. M o r a w s k a, *I z bliska, i z daleka. Poczet stu feletonów umieszczonych w Kurjerze Poznańskim od października 1878 do września 1880. W skróceniu*, Poznań 1881, s. 457.

⁴ Z. K r a s i ń s k i, *Listy do Stanisława Małachowskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1979, s. 447.

⁵ Por. M. G r a b o w s k a, *Spotkanie Pankracego z hr. Henrykiem. Plotki i domniemania historyczne*, „Pamiętnik Literacki” 1973, z. 4, s. 214-231; Z. S u d o l s k i, *Hrabia Henryk polemistą i obrońcą Pankracego*, „Pamiętnik Literacki” 1976, z. 3, s. 107-128; M. G r a b o w s k a, *Kamieński czy Dembowski?*, „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 1, s. 366.

ludzi z okresu Wiosny Ludów i wydarzeń czasu poprzedzającego ją – przeniesienie imienia Pankracego na Kamieńskiego jest mylące”⁶. W tej sprawie więc nie mamy rozstrzygających dowodów – legenda, jak widzieliśmy, albo nie ujawnia nazwiska rozmówcy (W. Krasiński), albo wskazuje na Edwarda Dembowskiego (St. E. Koźmian i K. Morawska) lub też na Henryka Kamieńskiego (S. Małachowski). Jedno zdaje się nie ulegać wątpliwości – spotkanie antagonistów, reprezentantów zwalczających się obozów arystokracji i rewolucji miało istotnie miejsce na progu brzemiennych wydarzeń 1846 roku. Chociaż może mało istotne jest, czy był nim Dembowski, czy Kamieński, gdyż obaj byli niewątpliwymi przywódcami polskiej rewolucyjnej demokracji, to w świetle istniejących dowodów, podjętej dyskusji i dalszego zaangażowania się Zygmunta Krasińskiego w obronę Henryka Kamieńskiego, zdaje się jednak nie ulegać wątpliwości, iż rzeczywistym rozmówcą hrabiego Henryka w 1845 roku był Kamieński. W chronologicznym zestawieniu faktów Grabowska wskazywała, iż spotkanie Krasińskiego z Dembowskim mogło mieć miejsce między listopadem 1843 a listopadem 1844 roku. Rzecz jednak w tym, iż polemiczne partie *Psalmu miłości* wynikły z lektury dzieła Kamieńskiego *O prawdach żywotnych narodu polskiego* (Bruksela 1844) i z hipotetycznego, z dużą dozą prawdopodobieństwa, spotkania z jego autorem w Warszawie wiosną 1845 roku. W świetle zachowanych wzmianek zdaje się nie ulegać wątpliwości, iż Krasiński widział się w różnych terminach czasowych zarówno z Edwardem Dembowskim, jak i z Henrykiem Kamieńskim, z tym że spotkanie z Kamieńskim zaowocowało zarówno polemiką ideową, jak i późniejszym osobistym zaangażowaniem poety.

W świetle zachowanej korespondencji nie ulega żadnej wątpliwości, że Krasiński znał Kamieńskiego znacznie wcześniej niż od roku 1846. Zetknął się z nim niewątpliwie już w połowie roku 1840, gdy przyszedł autor *Katechizmu demokratycznego* odbywał podróż po Europie. Wówczas jeszcze reprezentował skrajnie odmienne poglądy i dał się zwerbować Michałowi Czajkowskiemu do partii księcia Adama Czartoryskiego. 3 czerwca 1840 roku poeta pisał z Rzymu do Adama Sołtana, iż przesyła adresatowi przez Kamińskiego [sic! – Z. S.] „pieczętkę odebraną od Odella” – chodziło zapewne o jakiś sygnet herbowy, zamówiony u rzymskiego rzemieślnika. Powtarza się ta informacja raz jeszcze w liście pisanym z Karlsbadu 20 lipca tego samego roku, a w liście z 22 sierpnia z Sorrento dopełnia ją informacja o odebraniu od Kamieńskiego „bilecika”, otrzymanego wraz z listem Sołtana⁷. O Kamieńskiego może też chodzić w liście do Edwarda Jaroszyńskiego, który Krasiński napisał z Karlsbadu 4 sierpnia 1840 roku, informując o swoim spotkaniu ze słuchaczem kursu heglisty Karla

⁶ G r a b o w s k a, *Kamieński czy Dembowski?*, s. 366.

⁷ Por. Z. K r a s i ń s k i, *Listy do Adama Sołtana*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1970, s. 349, 351, 353, 363.

Ludwiga Micheleta, autora wydanej w kilka miesięcy później (1841) książki na temat osobowości Boga i nieśmiertelności duszy. Ów młody słuchacz wykładów „niewiele mi powiedział o tym, podobno sam nie rozumiał nic”⁸. Jest to więc ślad również poważniejszych rozmów między Krasińskim i Kamieńskim, między innymi na tematy filozoficzne. Przygotowywały one jednak grunt do rychłej wzajemnej fascynacji.

Już w roku 1843 w Poznaniu ukazał się pierwodruk pierwszej głośnej pracy Henryka Kamieńskiego *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa*, wykazującej duże pokrewieństwa ideowe z wydaną rok później rozprawą *O prawdach żywotnych narodu polskiego* (1844). Kamieński niezwykle silnie podkreślał problem nieustannego dążenia do coraz doskonalszej jedności ludzi, narodów i społeczeństw. W filozofii ekonomii pisał o powszechnej jedności wszystkich ludzi i o nierozzerwanej między nimi miłości⁹. Podobną myśl formułował trzy lata później w *Prawdach żywotnych*, w których stwierdzał: „Narodowość [...] jest to połączenie wspólnym węzłem dzieci jednej ojczyzny”. Krasiński niewątpliwie znał *Filozofię ekonomii materialnej*, choć brak bezpośredniego na to dowodu. Podstawowa prawda filozofii Kamieńskiego znalazła w Krasińskim entuzjastycznego odbiorcę, być może właśnie ona zbliżyła ich do siebie, a na początku lat pięćdziesiątych, gdy Kamieński powrócił z zesłania, stała się powodem jego zwrotu „w prawo”, co dobitnie podkreślał już Bolesław Limanowski: „[Kamieński] znacznie był pobielał w stosunku do swych pism sprzed 1848 r., i jego «Prawda» [czasopismo wydawane w Genewie i Berlinie w latach 1860-1861 – Z. S.] była za biała dla czerwonych, a za czerwona dla białych”¹⁰. Powszechne dziś rozumienie prac Kamieńskiego jest znacznym uproszczeniem jego dążeń i odbiega od tego, co faktycznie reprezentował, czyni zeń bowiem jedynie krwawego zwolennika terroru i zemsty, gdy tymczasem był on „głosicielem braterskiej jedności całego narodu”, dążył do „rewolucji wśród powszechnej zgody”, był przeciwny spiskowej idei Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, stworzył zdecydowanie odrębną szkołę myślenia. Kamieński postanowił „przerozumować terroryzm”. Był wielkim zwolennikiem życia kontemplacyjnego, dążył do tego, by „wejść w siebie i narzucić sobie skupienie wewnętrzne”, a podstawową jego dewizą było stwierdzenie: „Tworzę, więc jestem”. Jego filozofia społeczna wykluczała akceptację idei socjalis-

⁸ T e n ż e, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, oprac. Z. Sudolski, t. 2, Warszawa 1988, s. 59, 62 przypis 14.

⁹ Por. H. K a m i e ń s k i, *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa*, wstęp B. Limanowski, Warszawa 1911, s. 15. W dalszych rozważaniach Kamieński stwierdzał: „Wyobrażenie idealnego najwyższego postępu idealną najwyższą jedność zawiera [...] Jedność pomiędzy ludźmi istnieje odtąd, odkąd i społeczeństwa, bo jest ich siłą spójną, bez którejby się rozprzęgły” (s. 41). Dopiero pojęcie własności stało się źródłem antagonizmów społecznych, wniosło niesprawiedliwość w stosunki społeczne.

¹⁰ Tamże, s. 21.

tycznych. Był przeciwnikiem gwałtownych zmian o charakterze rewolucyjnym; wyzwolenie narodu wiązał jednak nierozdzielnie z wyzwoleniem społecznym¹¹. Do prawd tych, formułowanych zwłaszcza w dziełach *O prawdach żywotnych narodu polskiego* (1844) i *Katechizm demokratyczny czyli opowiadanie słowa ludowego* (Paryż 1845), dochodził jednak stopniowo.

W pracy *O prawdach żywotnych narodu polskiego*, wydanej pod pseudonimem Filareta Prawdowskiego, a dedykowanej Towarzystwu Demokratycznemu Polskiemu, podkreślał, iż „rewolucja społeczna odbyć się musi wśród powszechnej narodowej jedności. Nie będzie nosić postaci domowej wojny, ani się krwią polską zboczy, ale nastąpi od razu ogólną i braterską, całego powstającego narodu zgodą. [...] rewolucja społeczna odbędzie się u nas bez owych ciężkich konwulsji, domowych zatargów i rozlewu krwi bratniej”¹². W tym wezwaniu do jedności i w wierze w nią widział ogromną rolę poezji agitacyjnej, zdolnej zanucić pieśń nadziei, i do takiej poezji zagrzewał nieznanego twórcę: „Powstań piewco przyszłości! poeto ludowy, a śpiewać za tobą wszyscy będą, i przerabiać będziesz ducha Polski natchnienia twojego potęgą! Wyglądamy cię z nadzieją nieomylną, bo się objawić musisz, bo cię wyda siła żywotna Polski”¹³. Sądzę, że to wezwanie stało się bezpośrednią inspiracją do stworzenia przez Z. Krasińskiego *Psalmów przyszłości*. Poeta poczuł się wezwany do twórczego czynu, choć stając się „piewcą przyszłości”, podejmował jednocześnie polemikę z „prawdami żywotnymi”.

W dziele *O prawdach żywotnych...* Kamieński wyrażał głębokie przekonanie, iż hasło uwłaszczenia zostanie w krytycznym momencie przyjęte przez cały naród, bowiem: „interes szlachecko-ziemiański nie jest, nie może być zawadą uwłaszczeniu, ani rewolucji społecznej, idzie tylko o to aby szlachta jasno wejrziała w istotny stan rzeczy; sama będzie najpierwsza uwłaszczać i rewolucję społeczną popierać, skoro tylko pozna prawdę”¹⁴.

W przypadku sprzeciwu wobec uwłaszczenia, czyli w przypadku kontrrewolucji, jedynym sposobem na wprowadzenie nowego porządku stawał się, według niego, terroryzm. Rzucając hasło: „Niepodległość, równość, wolność – własność ziemi dla ludu”, za zdrajcę ojczyzny uznawał Kamieński każdego, kto był przeciwnego zdania. I do tego dołączał charakterystyczny przypis: „N... znany z patriotyzmu i poświęceń wszelkich dla ojczyzny, niezliczone tego dawał dowody. [...] Ale miłość ojczyzny i środki jej zbawienia pojmował po dawnemu, po szlachecku”. Choć ów N. postanowił w końcu darować ziemię, miał jednak

¹¹ Por. S. Filipowicz, Wstęp, w: H. Kamieński, *Postęp to życie. Wybór pism*, Warszawa 1980, s. XVII, XXXVIII, XLII.

¹² [H. Kamieński] *O prawdach żywotnych narodu polskiego* przez Filareta Prawdowskiego, Bruksela 1844, s. VI-VII.

¹³ Tamże, s. 46.

¹⁴ Tamże, s. 87.

oświadczyć: „Ale rewolucję społeczną jako środek wiechrzący odrzucam i nigdy jej popierać nie będę”.

Nie dowiemy się, kim był ów tajemniczy N., ale niewątpliwie takie właśnie było też stanowisko Zygmunta Krasińskiego. Dla Kamińskiego stanowiło ono „przykład ciemnoty”, prowadzący do kontrrewolucji i w rezultacie zmuszający do terroryzmu, od którego może nas uwolnić jedynie działalność agitacyjno-propagandowa: „tylko światło może nas od tego uchronić byśmy sami sobie krwi najszlachetniejszej nie byli zmuszeni upuścić”¹⁵.

Prawdy te z całym przekonaniem powtarzał również Kamiński w *Katechizmie demokratycznym czyli opowiadaniu słowa ludowego* przez Filareta Prawdoskiego (Paryż 1845), wzywając do „nierozzerwanego braterstwa, kiedy o L u d z i e zapominać nie będą”¹⁶.

W świetle *Katechizmu demokratycznego*... miłość ojczyzny stawiała się „najświętszym wykonaniem miłości bliźniego”; dotychczasowy porządek społeczny opierał się na „gnębieniu ludu”, a przedmiotem miłości w tym porządku była jedynie klasa uprzywilejowana, czyli szlachta, gdy tymczasem: „Ojczyznę kochać, jest to kochać jej wolność, a wolność nie jest nic innego jak dobro ludu. Nie ma wolności Ojczyzny przy gnębieniu ludu”¹⁷.

Dla Kamińskiego „stara Polska, Polska szlachecka stanowczo upadła”, nie jest zdolna ani odrodzić się, ani skutecznie wyprowadzić naród z niewoli. Do niepodległości prowadzi jedynie „rewolucja społeczna (nadanie wolności ludowi) i powstanie”¹⁸. Wszelki sprzeciw wobec tej prawdy prowadzić będzie do rozlewu krwi. „Nadwyręzenie własności szlacheckiej jest rzeczą konieczną i niezbędną dla zbawienia Ojczyzny, a zatem musi mieć miejsce”¹⁹.

Utrzymywanie dotychczasowego stanu własności, przedkładanie interesów majątkowych nad wartość równości społecznej zdaniem Kamińskiego jest „zdradą kraju”. Od szlachty więc zależy to, czy obędzie się bez ofiar. Trzeba do niej podejść jak do sprzymierzeńca. Trzeba ją porwać i wciągnąć w „wir rewolucji”, która wszystkich zrówna i zniesie szlachtę²⁰. Jeśli jednak będzie ona przeciwna interesom narodu, należy uciec się do terroru, czyli do „uznania potrzeby kary śmierci na wszelkie występki przeciwko Rewolucji Społecznej popełniane. [...] Wszelka Rewolucja, która ma się stać prędko i silnie, bez terroryzmu udać się nie może”²¹.

¹⁵ Tamże, s. 176, 431-433.

¹⁶ [H. Kamiński] *Katechizm demokratyczny czyli opowiadanie słowa ludowego* przez Filareta Prawdoskiego [Paryż 1845], s. I-II.

¹⁷ Tamże, s. 9, 11.

¹⁸ Tamże, s. 30n.

¹⁹ Tamże, s. 43.

²⁰ Por. tamże, s. 56.

²¹ Tamże, s. 68.

Obydwa dzieła Kamieńskiego wzbudziły gwałtowną opozycję środowiska ziemiańskiego, łatwo było bowiem oskarżyć ich autora o zamiar wyrznięcia szlachty, uznać jego prace za manifesty skrajnej lewicy. Z oskarżeniem takim wystąpił przede wszystkim Zygmunt Krasiński. Już 10 listopada 1844 roku, pisząc o rozruchach chłopskich w Radomskim i w Lubelskim, poeta stwierdzał, iż fakt, że nastąpiły one po ukazaniu się „gdzie indziej książki *O prawdach żywotnych narodu polskiego*, dużo daje to do myślenia. [...] Zdaje się, że chcą przeciwko szlachcie broń przez szlachtę wynalezioną obrócić, ją samą zastraszyć, a w danym razie jeśli by była potrzeba, ją samą wyrznać i płakać potem łzami ojcowskimi nad jej losem – i 1767 r. podobne farsy w Humanium się działy”²².

W opinii tej dostrzec można brak orientacji Krasińskiego w istotnych nastrojach chłopskich i jego skłonność do tłumaczenia wszystkiego jedynie prowokacją. Sprawa jest jednak niezwykle złożona. Już od wczesnego dzieciństwa poeta wykazywał bowiem ogromne wyczulenie na problematykę społeczną wsi polskiej. Podróżując po Podolu jako dorastający chłopak, widział „uciśnienie chłopca” i despotyzm pański. Rezultatem tej świadomości była napisana dziesięć lat później *Nie-Boska komedia*, w której przedstawił masy zbuntowanego chłopstwa z kosami i z okrzykiem na ustach: „Panom tyranom śmierć”. Bunt chłopski Krasiński uczynił wówczas integralną częścią wizji totalnej zagłady świata feudalnego. Rozumiejąc racje tego buntu, był jednocześnie przekonany, iż zapowiada on apokaliptyczny koniec świata. Już 6 lipca 1837 roku w liście do Gaszyńskiego z Kissingen stwierdzał wyraźnie: „Dziś, jeśli stare rody wygasną i znikczemnieją, zostaną piaski polskie, ale Polska już nie powstanie. [...] dziś w szlachcie ocalenie Polski, w pogodzeniu się jej i w pojednaniu z ludem wiejskim jedyny zaród siły, w przewodniczeniu jej nad tłumami jedyny zakład przyszłej lepszej doli”²³.

Krasiński więc ostatecznie sformułował program solidaryzmu, który wyraził po latach w *Psalmie miłości*: „Jeden tylko – jeden cud: / Z Szlachtą polską, Polski lud”²⁴. Była to jednak tylko mrzonka, praktyka gospodarowania na roli, szerszego i bezpośredniego kontaktu ze wsią i z ludem była poecie obca. Unikał on wszelkiego ryzyka, jakiegokolwiek eksperymentowania, a gospodarkę w podległych sobie dobrach do końca życia opierał niemal wyłącznie na pańszczyźnie. Beznadziejności tej sytuacji próbował zaradzić jedynie gestami charytatywnymi. Nabrzmiwający jednak z każdym miesiącem kryzys na wsi pańszczyźnianej i rozwijająca się propaganda demokratyczna były dla Krasińskie-

²² Z. K r a s i ń s k i, *Listy do Jerzego Lubomirskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1965, s. 280.

²³ T e n ż e, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1971, s. 167; por. też: Z. S u d o l s k i, *Wieś polska w świadomości Z. Krasińskiego*, „Przegląd Humanistyczny” 1982, nr 7-8, s. 31-39.

²⁴ Z. K r a s i ń s k i, *Psalm przyszłości*, Kraków 1945, s. 26.

go wezwaniem do działania. Stąd niewątpliwie wywodziły się jego dążenia do nawiązania kontaktów osobistych z Edwardem Dembowskim i z Henrykiem Kamieńskim, osnute później legendą.

Z lektury pism Henryka Kamieńskiego i z kontaktu osobistego z nim, który miał miejsce wiosną 1845 roku, zrodziły się przede wszystkim partie polemiczne *Psalmu miłości*, a także koncepcja całego cyklu *Psalmów przyszłości*. Stosunkowo najwcześniej zaczęły powstawać kolejne wersje psalmu, nazwanego nieco później *Psalmem polskim*, a ostatecznie *Psalmem nadziei*. Zachowane materiały pozwalają wyodrębnić aż sześć redakcji tego psalmu na przestrzeni kilkunastu miesięcy, od początku 1844 do połowy 1845 roku. Wahania wokół jego tytułu potwierdzają wczesną chronologię i późniejsze, związane z lekturą *O prawdach żywotnych...*, zarysowanie się pomysłu całego cyklu psalmicznego. *Psalm miłości*, o początkowym tytule *Prawdy żywotne*, jest znakomitym dowodem na to, że cały cykl psalmiczny, którego jest częścią, zainspirowany został myślą Kamieńskiego²⁵. Wiosną 1845 roku coraz częstsze są w korespondencji Krasińskiego informacje o psalmach. Niewątpliwie poeta ma już wówczas za sobą spotkania z Edwardem Dembowskim (w roku 1844) i z Henrykiem Kamieńskim (w 1845), które wzbogacają jego doświadczenia wyniesione z lektury ich pism. 19 kwietnia 1845 roku, przebywając u Augusta Cieszkowskiego w Wierzenicy, w Poznańskim, Krasiński pisał do Stanisława Małachowskiego w Paryżu: „Zatem dwudziestego czwartego czekaj na mnie u siebie, tak koło dwunastej [...] Nikomu o moim przyjeździe nie mów, proszę Cię, bo tylko z Tobą chcę się nacieszyć, a zresztą mam jeszcze i inne powody”²⁶.

Te i inne powody to oczywiście pragnienie przedyskutowania z przyjacielem rękopisu przygotowanych już do druku *Psalmów przyszłości*. Daty przyjazdu do Paryża poeta z pewnością nie dotrzymał, skoro na przełomie kwietnia i maja Adam Sołtan notował w przypisie do listu Krasińskiego: „Tu pobyt w Wiedniu – *Psalm* – jeden z nich u mnie [wcześniejsza redakcja *Psalmu nadziei* – Z. S.] – *Prawdy żywotne* [być może mowa o pracy H. Kamieńskiego lub o wczesnej redakcji *Psalmu miłości*, noszącej również taki tytuł – Z. S.] i stąd ogromnie długie w noc rozmowy u Adama Potockiego”²⁷.

Szlak podróży Krasińskiego na zachód wiosną 1845 roku wiódł przez Wierzenicę, Wiedeń do Paryża i znaczony był wszędzie dyskusjami z przyjaciółmi na tematy „żywotne”, poruszane w przygotowywanych do druku psalmach. Tymczasem w Galicji były już w obiegu kopie wcześniejszej redakcji *Psalmu miłości*, noszącej właśnie tytuł *Prawdy żywotne* i będącej w swym zamierzeniu

²⁵ Por. Z. S u d o l s k i, *Nad autografami „Psalmu nadziei” (zarys procesu twórczego)*, „Blok Notes Muzeum Literatury im. A. Mickiewicza”, Warszawa 1978, s. 110-125 oraz: t e n ż e, *Geneza „Psalmu miłości” i galicyjska „Odpowiedź Z. Krasińskiemu”*, „Przegląd Humanistyczny” 1959, nr 5 (14), s. 113-123.

²⁶ Z. K r a s i ń s k i, *Listy do Stanisława Małachowskiego*, s. 73n.

²⁷ T e n ż e, *Listy do Adama Sołtana*, s. 467.

również „antykatechizmem”, odpowiedzią na pracę Kamieńskiego i działalność emisariuszy demokratycznych w kraju. Tekst tej pierwszej redakcji spowodował interesującą i obszerną (bo liczącą 132 wersy) replikę kręgów demokratycznych, która była całkowicie zgodna z duchem pracy Kamieńskiego, a druzgocząco krytyczna wobec solidarystycznych tendencji *Psalmu miłości*, nierozwiązujących nabrzmiałych problemów wsi. Anonimowy autor *Odpowiedzi...* stwierdzał między innymi:

O zaiste! myśl szalona,
Chcieć dziś wmówić w polski lud,
Że ma kochać szlachty ród,
Co mu wrogiem w[y]rósł z łona!
[...]
Co go zrobił zwierzem w domu!
Co mu godność ludzką kradnie!
[...]
Dziś opłaca krwią i łzami,
Szlachty dzieje cały lud!
[...]
poprawy jeszcze czas,
Kto jak szatan nie jest złym
I nie zmienił serca w głąz!
[...]
Nam są obce rzeź i mord,
Nie łakniemy bratniej krwi,
W naszym sercu miłość tkwi,
A swobody tylko głód,
Zmieni w noże Grakchów kord

W podstawowych założeniach *Odpowiedzi...* anonimowy autor galicyjski całkowicie zgadzał się z myślą Henryka Kamieńskiego – braterstwo szlachty z ludem było według niego możliwe tylko po reformie uwłaszczeniowej na wsi. Krasińskiemu natomiast widmo rewolucyjnego terroru całkowicie przesłoniło wyraźne akcenty pojednawcze w wypowiedziach demokratów. 7 lipca 1845 roku poeta pisał z Heidelbergu do Delfiny Potockiej: „Wyszło dziełko nowe p. Filareta Prawdowskiego pod nazwą *Katechizm* – spopularyzowane *Prawdy żywotne* [...] przeczytaj rozdział o terroryzmie, a zobaczysz, czy Siż. [Krasiński – Z. S.] baje, kiedy mówi o tym”²⁸. Dwa dni później zaś raz jeszcze krytykował te teorie, „pisane przy stoliku teorie rzezi i mordu. [...] Co to za brak sumienia musi być w człowieku, który może znieść myśl, że słowa przezeń drukowane stać się kiedyś mogą zgubą, zamordowaniem współbraci; czy to nie szatańska

²⁸ Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, oprac. Z. Sudolski, t. 2, Warszawa 1975, s. 665n. W tym liście zachwyty Krasińskiego wzbudzała praca *O wyjarzmienu Ojczyzny* autorstwa B. Trentowskiego, który krytykował „przesadę *Prawd żywotnych*”. Praca ta była „wytykająca, karcąca i potępiająca” brak serca, nawołująca jedynie „do miłości i zgody”.

zimna krew? [...] Zresztą inne pomysły tej książki jasne, słuszne, prawdziwe. Są w niej kartki, które bym ucałował, a są, które bym na wieczną mękę do piekieł rad rzucił”²⁹.

Nie oceniał więc Krasiński prac Kamieńskiego w sposób jednoznaczny i wyłącznie potępiający; potrafił znaleźć w nich również myśli i wartości wyższe, które niewątpliwie doprowadziły antagonistów do spotkania i do rzeczowej dyskusji, a w niedalekiej przyszłości – do czynnego zaangażowania się poety w obronę autora *Prawd żywotnych...* i *Katechizmu demokratycznego...* 2 sierpnia 1845 roku, już w momencie druku *Psalmów przyszłości*, Krasiński pisał z Paryża do Adama Sołtana: „Gdy wkrótce posłyszysz o antykatechizmie, gdzie znajdziesz to, co na Twym stoliku litografowanym było, pomyśl, drogi Adamie, o zmarłym w Sycylii blisko Palermo [o Henryku Ligenzie – Z. Krasińskim – Z. S.] i pomyśl też, że nigdy wiary mieć nie można w złe i świństwo, bo prawem wiecznym moralnym, tak samo stałym jak prawo fizyczne atrakcji, ruchu, ciężkości etc., etc., że złe dobra nie utworzy, ale wszelkie zapaskudzi, a tym samym cofnie”³⁰.

Psalmys przyszłości ukazały się w Paryżu w drugiej połowie sierpnia 1845 roku – Krasiński opublikował je pod pseudonimem Spirydion Prawdzicki, wyraźnie nawiązując do pseudonimu Filareta Prawdowskiego, którym posługiwał się Henryk Kamieński. W listopadzie 1845 roku podczas pobytu poety w kraju następuje aresztowanie Kamieńskiego. 4 stycznia 1846 roku już z Nicei Krasiński pisał w sposób zakamuflowany do Stanisława Małachowskiego: „Biedny Henryk! przyszła kreska! Hodie mihi, cras tibi! Prawdziwie tą razą Markiz Scapavia [Krasiński – Z. S.] pokazał się godnym markizostwa swego”³¹. Czy odwołanie się do włoskiego pseudonimu Krasińskiego [wł. scapa via – poleciał już! – Z. S.] kryje tylko aluzję do ucieczki poety w porę z Królestwa czy też jest już świadectwem jego włączenia się w obronę aresztowanego antagonisty? A może jest i jednym, i drugim?

23 stycznia 1846 roku, tym razem w liście do Cieszkowskiego, pada kolejna wzmianka: „Za cóż wzięto Henryka Kamieńskiego? czy za to, że okulary nosił i udawał filozofa nic nie rozumiejąc się na filozofii, czy za to, że fabrykę tarcic założył? Tegom się nie spodziewałem, by takie indywiduum wzięli”³². Zza tej notatki wyłania się tym razem sylwetka Kamieńskiego, którego Krasiński najprawdopodobniej poznał osobiście. Oczywiście trudno dziś powiedzieć, czy Krasiński, tak poruszony aresztowaniem Kamieńskiego, włączył się już wówczas w działania, aby chociaż z dala ulżyć doli osadzonego w cytadeli warszawskiej adwersarza. Podczas zeznań Kamieński nie ukrywał swych kontaktów (i

²⁹ Tamże, s. 673n.

³⁰ T e n ż e, *Listy do Adama Sołtana*, s. 480.

³¹ T e n ż e, *Listy do Stanisława Małachowskiego*, s. 76.

³² T e n ż e, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego i Bronisława Trentowskiego*, t. 1, s. 208.

tak znanych wywiadowi carskiemu) z Hermanem, Józefem i Włodzimierzem Potockimi, Stanisławem Małachowskim i Lucjanem Weyssenhoffem – wszyscy wymienieni byli przyjaciółmi Zygmunta Krasińskiego. Faktem jest też, iż jako więzień traktowany był wyjątkowo łagodnie, nie oskarżono go o autorstwo wydanych pod pseudonimem prac, a dzięki łapownictwu złagodzano mu nawet wyrok do trzech lat zesłania do Wiatki. W staraniach tych uczestniczyło liczne grono osób, a sam Henryk Kamieński pisał później w swym pamiętniku: „Jak na więźnia Cytadeli, otaczał mnie dobrobyt niesłychany”; wpłacono za niego okup, pertraktowano w sprawie łagodnego wymiaru kary, przed wyjazdem na zesłanie „jedynie dzięki wyjątkowej protekcji” uzyskał nawet zwolnienie z aresztu, by wreszcie jesienią 1846 roku przybyć do Wiatki w towarzystwie służącego, „jak sybaryta”³³. Zrozumiałe jest, iż nie możemy dziś natrafić na ślady pomocy, której Krasiński udzielił więźniowi cytadeli, za to działania poety w roku 1847, podczas pobytu Henryka Kamieńskiego na zesłaniu w Wiatce, są faktem. 7 sierpnia 1852 roku Krasiński pisał z Baden do Stanisława Małachowskiego: „Czy ty wiesz, że przez Sumiennego Polaka wyratowaliśmy Człowieka! Widziałem go. Za widzeniem Ci wszystkie szczegóły opowiem. Ale udało nam się! Szalenie”³⁴.

Cudem ocalony fragment listu, całkowicie zakamuflowany, pozwala ujawnić jedną z najbardziej nieprawdopodobnych interwencji Krasińskiego w obronie tak groźnego adwersarza. Łączyła się ona z osobą Feliksa Saniewskiego, w czasie powstania w Warszawie w latach 1830-1831 redaktora czasopisma „Polak Sumienny”, później emigranta i członka redakcji pisma „Nowa Polska” (1833-1837 i 1839-1845), który na prośbę Stanisława Małachowskiego (za pieniądze Krasińskiego), dał się zwerbować do publicznego wystąpienia z oświadczeniem, iż w procesie Polaków z Poznańskiego, toczącym się w Berlinie, błędnie uważa się Henryka Kamieńskiego za autora pism demokratycznych, w istocie bowiem to on – Feliks Saniewski – jest ich twórcą. List otwarty Saniewskiego w języku francuskim, obszernie uzasadniający jego autorstwo *Prawd żywotnych... i Katechizmu demokratycznego...*, skierowany do Sędziego Sądu Kryminalnego pana Kocha w Berlinie (Paryż 1847)³⁵ pozwolił oddalić niebezpieczeństwo od Kamieńskiego i uniemożliwił rewizję procesu, który w najlepszym wypadku mógłby się dla niego zakończyć wyrokiem dożywocia na Syberii. Saniewskiemu zaś poeta opłacił dodatkowo podróż do Ameryki, gdzie autor listu otwartego przebywał aż do śmierci w 1862 roku. O całej tej niezwyklej akcji pisze wyraźnie zarówno Stanisław Małachowski, jak i Stanisław Egbert Koźmian³⁶.

³³ Por. H. K a m i e ń s k i, *Wspomnienia więźnia*, Wrocław 1977, s. 159, 206, 210, 296.

³⁴ K r a s i ń s k i, *Listy do Stanisława Małachowskiego*, s. 312.

³⁵ Por. S u d o l s k i, *Hrabia Henryk polemistą i obrońcą Pankracego*, s. 126-128.

³⁶ Por. K r a s i ń s k i, *Listy do Stanisława Małachowskiego*, s. 447n.; t e n ż e, *Listy do Koźmianów*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1977, s. 383, 385.

Henryk Kamieński uniknął dalszych represji i w roku 1850 powrócił z zesłania, a dwa lata później – dla poratowania zdrowia – osiadł w Szwajcarii. Swoich pierwszych kroków nie omieszkął skierować do przebywającego w Baden Zygmunta Krasińskiego, który dopiero wówczas dowiedział się, jak zbawienna była jego interwencja. 15 lipca 1852 roku Krasiński pisał z Baden do Stanisława E. Koźmiana: „Wczoraj jak upiór zjawił się ów umierający, szwagier *Snów moich* [Kamieński – Z. S.]. Zdrowia ubyło, serca przybyło trochę, co wielkim postępem w piersi, kędy i okruszyny serca nie było. Dawniej ręce jak lód i od nich zimniały obce trzymane w nich. Dziś gorączka je trawi, żarem płoną – odmienił się organizm. Lecz sądu pewnego wydać o takich organizmach nie sposób, bo pychę pancerne umieją się głęboko kryć. Jednak powtarzam, myślę, że postęp na dobre jest. Bóg zsyła nieszczęścia i choroby, gdy inaczej duszy do siebie powołać nie może”³⁷.

Gruźlica wówczas już atakuje i wyniszcza organizm Henryka Kamieńskiego. Z poetą łączą go jednak nadal stosunki ideowe i osobiste, „dalekie od jakiegokolwiek schematu politycznego czy psychologicznego. Nadrzędnym czynnikiem więzi był niewątpliwie patriotyzm, ale zapewne i coś ponadto”³⁸. Nie była to tylko, jak się okazuje, „uczciwość intelektualna wysokiej próby”³⁹, była to również wzajemna fascynacja protagonistów, wiara w słuszność wyznawanych racji oraz – zwłaszcza ze strony Krasińskiego – niewątpliwie głębokie zakorzenienie w chrześcijańskim kodeksie etycznym. W pisanych w latach 1852-1853 *Pamiętnikach i wizerunkach* Kamieński, czyniąc „rodzaj spowiedzi”, stwierdzał: „Zawsze miałem pociąg do politycznych moich n i e p r z y j a c i ó ł, sam ich nieprzyjacielem nigdy nie będąc. [...] dziś, mimo niepowodzenie, mimo bolesne niechęci, które przeciw sobie wznieciłem, mimo klątwy na mnie rzucone (*Psalm*), nie trwałbym niezachwianie przy swoim z wiarą niezłomną, że Polska szukać będzie zbawienia w zasadach ludowych i że tam je znajdzie. [...] Autor *Psalmów*, kilka lub kilkanaście lat przedtem znajdował, że mam postać spiskowego z powołania, a kiedy później mówiłem mu prawdę, że wcale do żadnych nie należałem, a opowiadałem mu istotne moje stosunki, podobno mi nie wierzył. [...] Mówił mi o Dembowski autor *Psalmów* jako o człowieku niesłychanie krwawym. Wszyscy demokraci dziś na podobne zarzuty są narażeni. To jest nasz krzyż, który potrzeba cierpliwie znosić, a cięższy, tysiącrotnie cięższy jak więzienia i lodowate wygnanie”⁴⁰.

W swych pamiętnikach pisanych w latach pięćdziesiątych zdecydowanie odpierał Kamieński atak, iż kierował się „krwawymi zasadami”, zmierzając ciągle do „uczynienia zbytecznym, niepodobnym zastosowanie terroryzmu,

³⁷ T e n ż e, *Listy do Koźmianów*, s. 410.

³⁸ H. K a m i e ń s k i, *Rosja i Europa. Polska*, Warszawa 1999, s. 7.

³⁹ Tamże, s. 16.

⁴⁰ T e n ż e, *Pamiętniki i wizerunki*, Wrocław 1951, s. 6, 11, 62, 81.

[...] coraz większą ludzkością i łagodnością się odznaczałem”⁴¹. Dzieło *O prawdach żywotnych narodu polskiego* z perspektywy lat kilkunastu widział jako propagandę pojednania ludu ze szlachtą: „Prawdy pierwsze powiedziały: szlachta polska z polskim ludem powinna, musi i będzie trzymać. Tego im nikt nie może zaprzeczyć. Jednakże reakcja szlachty przeciwko stronnictwu ludowemu i głównie przeciwko *Prawdom* wzięła za godło wiersz: «Z polską szlachtą polski lud», jakby to z nimi było w sprzeczności. Autor uzdolniony a zawsze wzniosły, kiedy stronnictwą zawziętością nie skala swojego pióra, z błotem mięsza całe ludowe stronnictwo, krwawe obelgi nań miota, godne stawać w parze z najzjadliwszymi pierwotnymi napaściami Towarzystwa Demokratycznego na szlachtę. I to zowie *Psalmami miłości*”⁴².

W tym ataku Krasińskiego Kamieński po latach widział „rozmyślną złą wolę”, niechęć do ofiar i do utraty majątku. Poeta nie mógł oczywiście znać tych wyznań, ogłoszonych dopiero sto lat później. Nie ustawał jednak w swych zainteresowaniach postawą i pisarstwem autora *Katechizmu demokratycznego*. Na dwa lata przed śmiercią pasjonuje się lekturą pracy Kamieńskiego wydanej pod kryptonimem XYZ, zatytułowanej *Rosja i Europa. Polska* (Paryż 1857). W liście z 24 lutego 1857 r. do generała Władysława Zamoyskiego poeta pisał z Paryża o tym dziele: „Przeczytaj, jak będziesz mógł [...] Pyszne i wzniosłe, i arcyprawdziwe rzeczy znajdziesz. Trza by koniecznie, by kto je wytłumaczył, bo ono do zachodników [do państw europejskich – Z. S.] obrócone i doskonale im wytłumaczy czym Moskwa w stosunku do nich”⁴³.

Zwracając uwagę na problem rosyjski, Kamieński widział niebezpieczeństwo dla Zachodu w możliwości porozumienia się Polski z Rosją, gdyby ta działała sprawiedliwie. Propagował też swoje idee we francuskich skróconych wersjach monumentalnej pracy *Lettre à M. Leon Plée sur la question européenne* [List do Leona Plée na temat kwestii europejskiej] (Genewa 1857), a także w *La Russie et l'avenir* [Rosja i jej przyszłość] (Genewa 1858). Krasiński natomiast oceniał pracę Kamieńskiego w pozostawionych w rękopisie *Uwagach nad dziełem o Rosji, Europie i Polsce*⁴⁴, które przesłał autorowi w liście. Kamieński z kolei nadesłał poecie obszerną odpowiedź, która, niestety, nie zachowała się. O ostatniej znanej sobie pracy byłego antagonisty Krasiński pisał: „Książka [...] tytańska co do rozmiarów, uroczysta powagą, mądra pojęciami, miłuje ze stanowiska autora nade wszystko ojczyznę i sprawiedliwość, wysoko ponad ziemią, może za wysoko albo raczej za oderwanie, gdyż wzniosłość nigdy nie szkodzi, jedno czasem oderwanie szkodzi, rozważając prawdy idealne”⁴⁵.

⁴¹ Tamże, s. 182.

⁴² Tamże, s. 307.

⁴³ Krasiński, *Listy do różnych adresatów*, t. 2, s. 149.

⁴⁴ Por. *Pisma Zygmunta Krasińskiego. Wydanie jubileuszowe*, t. 7, Kraków 1912, s. 389-396.

⁴⁵ Tamże, s. 395.

Krasiński określał działanie swego adwersarza jako „czynne i owocne”; nie zgadzał się z nim jedynie co do rozumienia religijności polskiej, które – jego zdaniem – całkowicie przekreślało możliwość porozumienia się Polski ze schizmatyczną Rosją, gdzie władza świecka sprawowała zwierzchność nad duchową.

Zafascynowanie Kamieńskiego postacią Zygmunta Krasińskiego nie ustało; jeszcze cztery lata po śmierci poety, w ogłoszonym w przededniu swego zgonu nowym dziele zatytułowanym *Wojna ludowa* (Bendlikon 1866), powracał do dręczącego go nieustannie problemu: „Irydion przeciwko niej [wojnie ludowej – Z. S.] wystosował swoje psalmy, jakoby przeciwko potwornemu dziełu, siejącemu w narodzie rozdzielenie, a przeciwstawił jej to, co było w niej, co samą treść jej stanowiło, «z polską szlachtą polski lud», a co Prawdowski wyjaśniał, ukazując, na jakiej zasadzie a jakimi sposobami do tego może a musi przyjść, by z polską szlachtą trzymał polski lud. [...] Wieszcz, twórca psalmów, który na Prawdowskiego rzucał klątwę, ale który go miał za człowieka uczciwego lecz błędzącego, twórca psalmów mówił o tej szalonej a upartej walce, która skutkiem popędu i woli, na stronę podbitego ludu musiała się rozstrzygnąć, że ta wojna, że ta książka (dosłownie albo prawie przytaczamy) «jest poematem, lecz poematem strasznym, poematem krwi i mordy». Wieszcz się mylił: potrzeba utrzymania karność i posłuszeństwa na rzecz powstania, nie byłaby nas naraziła na wytaczanie własnej krwi. Każdy byłby się był poddał wszelkim powstańczym urządzeniom i poprawom, nie pytając o interes; prywatnie bowiem u nas idzie w kąt lecz dopiero wtedy gdy za broń potrzeba chwycić. [...] Irydionie, drogi przeciwniku, czemużeś nie dożył tego, byś ujrzął powstający polski lud z polską szlachtą, a przekonał się, że ci, których niesłusznie napadałeś, obrońcami byli zasad, które sprawiać miały i sprawiły opiewaną przez ciebie jedność”⁴⁶.

W powstaniu styczniowym Henryk Kamieński dostrzegł spełnienie swych sformułowanych przed laty marzeń. Połączenie dążeń społecznych z walką narodowowyzwoleńczą miało przynieść od dawna oczekiwane zwycięstwo. Na kartach ostatniego dzieła Kamieńskiego odezwały się raz jeszcze, jakże wyważone i pełne optymizmu, echa polemiki sprzed niemal dwudziestu lat. Nie zdołała ich już zmącić straszliwa klęska powstania w 1863 roku.

Przed pół wiekiem Leon Przemski, ogłaszając swoją opowieść biograficzną o Henryku Kamieńskim i dziwiąc się entuzjastycznej ocenie przez poetę książki *Wojna Ludowa* przez XYZ, pisał bezradnie: „Siż. bijący brawo Prawdowskiemu? Czyżby autor *Katechizmu Demokratycznego* i twórca «antykatechizmu» spotkali się po latach na okopach Św. Trójcy i podali sobie dłonie? Nie, ani Kamieński nie stoczył się na pozycje hrabiego, ani Krasiński nie przywdział

⁴⁶ [H. Kamieński] *Wojna Ludowa* przez XYZ, Bendlikon 1866, s. 5-9 (powstanie dzieła: 1863).

czapki frygijskiej. Może poeta czując bliską śmierć chciał naprawić krzywdę wyrządzoną niegdyś Kamieńskiemu”⁴⁷.

Wzajemne kontakty między Krasińskim i Kamieńskim były faktem, i to faktem na przestrzeni kilkunastu lat niezwykle dramatycznym; kształtowały je nie tylko charakterologiczne cechy adwersarzy, przeświecały je bowiem również blaski chrześcijańskiej etyki, jakkolwiek tłumionej materialnymi uwikłaniami.

⁴⁷ L. P r z e m s k i, *Henryk Kamieński*, Warszawa 1949, s. 248n.

PEJZAŻ W HISTORIOZOFICZNEJ WIZJI KRASIŃSKIEGO

Z [...] zarysowaną wizją dziejów powszechnych ściśle koresponduje polski wątek; za jego sprawą zaś w rozważaniach Krasińskiego dominuje perspektywa mesjanistyczna. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, oprócz swego wymiaru soteriologicznego, miały sens historiozoficzny: dokonały przełomu między pierwszą a drugą epoką. Tu Krasiński [...] sięga po analogię: śmierć Polski [...] zapowiada trzecią epokę. By jednak przełom mógł się dokonać, by nastał czas miłości, wszechharmonii i czynu ożywionego tymi wartościami, Polska musi zmartwychwstać.

Temat niniejszego szkicu może wzbudzić wątpliwość, czy warto pochyłać się nad pejzażami w twórczości Zygmunta Krasińskiego w sytuacji, gdy dzieło pisarza coraz wyraźniej znika z żywego obiegu literackiego, a jeśli jest w nim obecne, to raczej za sprawą idei, które jednym wydają się warte polemiki, a innym – kontynuacji, lub za sprawą tych wątków jego korespondencji, które przekraczają normy intymności charakterystyczne dla romantycznego listu¹. W tym kontekście pejzaż może się wydać tematem, który nie otwiera perspektywy interesującego spojrzenia na twórczość pisarza. Sądzę jednak, że jest inaczej. Po pierwsze – przeżycie pejzażu stanowi dla twórczości Krasińskiego jedną z istotnych, źródłowych motywacji twórczości literackiej. A twórczość ta z jej niepowtarzalnym rytmem wciąż zasługuje na lojalne wobec pisarza reinterpretacje.

Oto dwudziestoletni autor pisze dwa genialne utwory, chociaż niewiele w jego młodzieńczych próbach mogło zapowiadać i tę skalę talentu, i taki stopień opanowania formy gatunkowej dramatu, jakie ujawniły się w *Nie-Boskiej komedii* i w *Irydionie*. Późniejsze realizacje tej samej konwencji okazały się mniej udane i pozostaną we fragmentach. Natomiast w latach czterdziestych Krasiński tworzy swoje najciekawsze utwory liryczne – z *Przedświtem* jako poetycką summą. Oryginalność pisarskiej drogi autora *Nie-Boskiej komedii* rysuje się wyraźnie na tle twórczości innych wielkich romantyków; polega ona i na odmienności genologicznych upodobań, i na realizacji nieco innego wzorca postawy poetyckiej. Krasiński zaczynał od prozy – od powieści gotyc-

¹ Nurt polemiczny wobec historiozofii Krasińskiego jest na przykład wyraźnie obecny w pracach Marii Janion, Aliny Witkowskiej czy Andrzeja Walickiego, z kolei Paweł Hertz widział w Krasińskim przenikliwego myśliciela, świadomego tragizmu historii, i zarazem patrona dojrzałego konserwatyzmu; ten ostatni wątek ideowy podkreślają też Jarosław M. Rymkiewicz i Marcin Król. Marek Bieńczyk natomiast w książce *Czarny człowiek* (Warszawa 1994) portretuje Krasińskiego jako pisarza obnażonej egzystencji.

kich, nie zaś od sonetów czy ballad. Potem był czas dramatu i wreszcie rozkwit twórczości lirycznej, chociaż do końca to raczej proza niż mowa wiązana pozostała dominującym i naturalnym literackim żywiołem pisarza. Czuł on, że nie jest urodzonym lirykiem, że „Bóg mu poskąpił tej anielskiej miary”, ale zarazem wiedział, że jest poetą, ponieważ o kondycji tej nie przesądzało opanowanie wersyfikacyjnych miar, lecz sposób odczuwania i interpretowania świata. Ten z kolei zależał od wybranej postawy poetyckiej. Polski romantyzm ukształtował dwa jej wzorce z licznymi ich wariantami: przypisywał poecie albo rolę zbuntowanego indywidualisty, którego twórczość żywi się konfliktem z Bogiem i z ludźmi oraz świadomością wzniosłego osamotnienia, albo atrybuty proroka, który odczytuje sens przeszłości i podejmuje wysiłek widzenia przyszłości, by wskazać swojemu narodowi drogi czynu. O ile zarówno Mickiewicz, jak i Słowacki zaczynali swoją twórczość pod patronatem romantycznego indywidualizmu i dochodzili do wyboru postawy profetycznej w wyniku dramatycznych wewnętrznych przełomów wywoływanych biegiem zdarzeń, o tyle Krasiński od początku swojej twórczości wybrał rolę profetyczną. Nie wiązał jej jednak z koniecznością mistycznych doznań, z tęsknotą za objawieniem, które potwierdzi poetyckie przeczucia i odsłoni przyszły kształt świata. Uzasadnienia dla swoich profetycznych wizji szukał raczej w lekturze Biblii, Dantego, współczesnych filozofów i w historiozoficznych rozważaniach, z maestrią posługując się parabolą i analogią. Można w tym miejscu zapytać, dlaczego pozostał filozofującym poetą, a nie stał się filozofem w duchu bliskiej mu filozofii narodowej. Wydaje się, że z dwóch powodów: nie chciał i nie mógł zrezygnować z wyrazistej i emocjonalnej podmiotowości, nie do ocalenia przecież w dyskursie filozoficznego traktatu, oraz z obrazowości, a więc również z poetyckiego pejzażu. Pejzaż jest zatem jednym z ważnych wyznaczników poetyckości, także we fragmentach pisanych prozą – i to drugi powód, dla którego warto przyjrzeć się bliżej temu motywowi w twórczości Krasińskiego. Jego pejzaże poetyckie, obarczone, zwłaszcza w dojrzałej twórczości pisarza, licznymi, może nawet zbyt licznymi funkcjami, doskonale ujawniają i oryginalne walory, i niedostatki literackiego kunsztu autora.

Zarówno wrażliwość na wizualne piękno świata, jak i skłonność do kontemplacji pejzażu widać już w juveniliach Krasińskiego. W okresie warszawsko-opinogórskim rodzime krajobrazy inspirują wyobraźnię poety niczym teatralna scena, wyposażona w dekoracje, których funkcję i znaczenie trzeba sprecyzować i rozpoznać, powołując do życia postacie historycznego spektaklu. Wyrazistym, chociaż jeszcze dosyć nieudolnym przykładem takiej artystycznej motywacji jest najwcześniejszy utwór literacki Krasińskiego *Pan Trzech Pagórków*, napisany najprawdopodobniej w roku 1826².

² Istniały dwie rękopiśmienne wersje tego utworu: wcześniejsza, brulionowa, zawierająca trzy pierwsze rozdziały, i to jej powstanie Jan Czubek sytuuje w roku 1826 (por. *Pisma Zygmunta*

„W Mazowszu jest miejsce zwane Opinogórą. Trzy pagórki wznoszą się wśród rozległej równiny – lasy z dala czarnym ją okrażają wieńcem – gaje zielone, po niej rozsypane, przyjmują w swoje zacisze różnopióre ptaki lub trwożliwe zające – krzaki gdzieniegdzie z błot i trzęsawisk wnoszą gałęzie, wiatrem na wszystkie nachylane strony. [...]

Różne wsie, cztery miasta towarzyszą na tych równinach Opinogórze. – Ale ona wznosi się z powagą jak olbrzym zwycięski i wszystkim zagraża płaszczyznom. Czernice, Pomorze, Płońsk, bliskie miejsca urodzenia nieśmiertelnego wieszczą [Macieja Kazimierza Sarbiewskiego – G. H.-S.] naokoło jej rozrzuczone. – Lidynia, błękitnawymi wody spokojnie płynąc, cichą falą podmywa ciechanowskiego zamku ostatki. – Tam kiedyś dzielni rycerze na dziarskich rumakach walczyli za piękność. – Tu hoże dziewice obdarzały miłym wzrokiem dzielnych wojowników. [...]

Okrzyki wolności nie odbijają się już teraz o szerniałe sklepienia, nie tętnią kopyta, nie dźwięczą puchary, nie krzyżują się już pałasze. – Ręka, która je ujmowała spoczywa w grobie – zimny głaz wstrzymuje jej zwycięskie zapędy – mech wije się nad niezwalczonym bohaterem – sławy tylko pamięć została – a te mury, te baszty, skropione rannymi jutrzeńskimi łzami, zdają się płakać nad zbiegłymi laty, nad dzielnymi pany. – Co dzień kamień odpada, co dzień część wieży runie na ziemię – nie przebite razami nieprzyjaciół warownie w proch się rozsypują – a ten proch się miesza z popiołami dawnych panów, z ostatkami zerdzewiałej broni. – Dumalem ja w tym zamku, zmęczony biegiem, kładłem broń na ziemię, a wlepiając oczy w naddziadów siedliska, przypominałem sobie dzieje ojczyzny. – Wiatr czasem przerywał milczenie – czasem kruk złowieszczym głosem przypominał obecne nieszczęścia. – Księżyc, wschodzący zza chmury, zastał mnie nieraz opartym o głaz nieczuły, zgłębiającym dawne czasy”³.

I sytuacja narracyjna, i kreacja przestrzeni są tu konwencjonalne; nawiązują do klasycystycznej odmiany gatunkowej „dumania wśród ruin”. Przedmiotem tego dumania, szczególnie pociągającym wyobraźnię, jest jednak bliskie romantykom rycerskie średniowiecze, a może tylko rycerska dawność. To w jej duchowej atmosferze szuka młody autor rodowej i narodowej wielkości. Wybór takiej właśnie tradycji zapowiada tendencję, która będzie w różnych wariantach powracała w dojrzałej twórczości Krasińskiego – przestrzeń będzie tu prawie zawsze pytana o wpisane w nią znaki czasu, pejzaż zostanie wypełniony zdarzeniami, które rozgrywały się niegdyś w jego dekoracjach. Owocem takie-

Krasińskiego. Wydanie jubileuszowe, t. 1, Kraków 1912, s. 467) oraz autograf – czystopis skończonego już utworu, ofiarowany ojcu w dniu imienin 6 kwietnia 1828 roku.

³ Z. K r a s i ń s k i, *Pan Trzech Pagórków*, w: tenże, *Dzieła literackie*, t. 2, wybrał, notami i uwagami opatrzył P. Hertz, Warszawa 1973, s. 22-24. Wszystkie cytaty z utworów Krasińskiego, o ile nie wskazuję innej edycji, zostały zaczerpnięte z tego wydania. W kolejnych przypisach odsyłających do tej edycji używam skrótu: DzL.

go działania poetyckiej wyobraźni będą młodzieńcze powieści gotyckie, zwłaszcza *Władysław Herman i dwór jego*, i późniejsze utwory, w których Krasiński przekroczył już próg literackiego terminowania i ujawnił oryginalność swojego talentu, takie jak: dziwny poemat prozą *Agaj Han* czy dramat *Irydion*, a także *Nie-Boska komedia*, zwłaszcza zaś jej czwarta część.

Okoliczności polityczne i biograficzne dość szybko przyspieszyły dojrzewanie Krasińskiego jako człowieka i pisarza, a w konsekwencji pomogły wcześniej ujawnić się nowym stronom jego poetyckiego talentu. Trzynastego października 1829 roku siedemnastoletni Zygmunt wyruszył w podróż do Genewy, by na tamtejszym uniwersytecie podjąć studia, przerwane w Warszawie po konflikcie z Leonem Łubieńskim. Nowe doświadczenia i pejzaże domagały się opisania. Z tej potrzeby wyrastały obszerne listy, zwłaszcza adresowane do ojca, przerażające się w dzienniki podróży, oraz szkice publikowane w warszawskim „Pamiętniku dla Płci Pięknej”, redagowanym wówczas przez Konstantego Gaszyńskiego: *Opisanie jeziora genewskiego Leman, Myśli Polaka przy górze Mont Blanc*.

Krasiński opuszczał Polskę niechętnie, mazowieckie pejzaże stawały się tym droższe, im bardziej oddalały się w przestrzeni. W liście do ojca, zawierającym relację z podróży, pisał: „Zbliżaliśmy się już więc do granicy Polski i ostatni kraniec jej ziemi przejechaliśmy wieczorem. Słońce już było zaszło. Chmury czarne zasępiały niebo, mroźny wiatr przewiewał i lekki ostry deszczyk jesienny prószył powietrze. Opuszczając na długie dni moją ojczyznę, by wejść w świat nie znany mi, i sam nie znany od niego, uczułem gorzką żalność i ponowił się smutek w całym swoim natężeniu. Obróciłem jeszcze raz oczy ku rodzinnej stronie, wyciągnąłem ku naszym sosnowym lasom i piaskowym polom ramiona, jak gdybym chciał ich ostatnim żegnać uściśnieniem”⁴.

Piękno alpejskiej Szwajcarii poraziło go jednak swoją monumentalnością. Niebawem uznał, że trzeba „całą duszę przenieść do oka i patrzeć tylko, i zdumiewać się nad wielkością przyrodzenia”⁵. Zmieniła się perspektywa patrzącego i opisującego świat podmiotu. O ile panował nad rodzimym pejzażem, znając tam każdy kamień, krzak czy ruinę, o tyle tutaj poczuł się mały i zagubiony w ogromie gór, niczym postacie z obrazów Gaspara Friedricha. Mieszkańca mazowieckiej równiny zdumiewała pionowa struktura krajobrazu, dająca możliwość jednoczesnego oglądania atrybutów wszystkich pór roku: wiosenne zielonej trawy, pnących się na zboczach letnich, a może już jesiennych ogrodów oraz pokrytych śniegiem wysokich szczytów. To doświadczenie całkiem nowej przestrzeni wyzwoliło poszukiwanie literackich środków wyrazu,

⁴ T e n ż e, *List do Wincentego Krasińskiego* datowany w Genewie 9 listopada 1829 roku, w: tenże, *Listy. Wybór*, oprac. Z. Sudolski, Wrocław-Warszawa-Kraków 1997, s. 9.

⁵ T e n ż e, *Opisanie jeziora genewskiego Leman. Wyjątek z listu podróżującego Polaka*, DzL, t. 3, s. 8.

sprawiło, że opis krajobrazu stał się ważnym zadaniem literackim. Młody autor szukał nowych metafor i porównań, by oddać nie tylko barwy i kształt świata, ale także ich zaskakującą dynamikę. Ten wysiłek widać wyraźnie, gdy zestawimy przywoływany wcześniej opis domowej rzeczki Lidyni, której „błękitnawe wody” spokojnie płyną, z taką oto próbą uchwycenia obrazu Lemanu: „Wzruszone fale snuły się jedna za drugą, na kształt splotów ognistego węża, a części jeziora, na które padał cień gór nadbrzeżnych, podobne były do roztopionego lapis-lazuli, w którego łonie osadzono świetniejące farbami tęczy kamienie. [...] Światło, igrając w zwierciadłach Lemanu, zamieniało je to na szyby lodu, to znowu na fałdowane przestrzenie, w których każda kropla przybierała jasny blask srebra”⁶.

Uderza w tym opisie i nasycenie barwą, i dążenie do oddania gry światła intensyfikującej wrażenie ruchu. Pejzaż okazuje się nieuchwytny, „ucieka” z ram literackiego obrazu, ale to właśnie skłania autora do piętrzenia porównań i metafor. Oglądany krajobraz jednak nie pochłania patrzącego bez reszty; zostaje skonfrontowany z całkiem innym światem, poeta pamięta ciągle o odmiennej, daleko pozostawionej przestrzeni – uwiedzione pięknem oczy są tu, w górach Helwecji, ale serce pozostało tam – na mazowieckiej równinie. Jest w tym zestawieniu emocjonalny autentyzm, ale jest też poetycka stylizacja; Krasiński staje wobec alpejskiej natury w pozie Mickiewiczowskiego Pielgrzyma z *Sonetów krymskich* i dość ostentacyjnie nawiązanie to sam podkreśla, kończąc *Opisanie jeziora genewskiego* cytatem z Mickiewiczowskiego *Pielgrzyma*.

Głębiej ukryte nawiązania do *Sonetów krymskich* odnajdziemy w *Myślach Polaka przy górze Mont Blanc*. I apostrofa do góry, i typ personifikacji, i wreszcie odczytanie góry jako znaku obecności Boga w świecie, jako wertykalnej osi odsyłającej ku nieskończoności, pozwalają kojarzyć szkic Krasińskiego z Mickiewiczowskim sonetem *Czatyrdah*. O ile jednak personifikacja Mickiewicza opiera się na asocjacji ze wschodnim padyszachem i z archaniołem Gabrielem, to Mont Blanc Krasińskiego został uosobiony na wzór średnio-wiecznego władcy Zachodu. „Och! witam cię, Mont Blanc! – Przez długie lata pragnąłem ujrzeć twoje poważne i milczące czoło, podobne do grobowca, i widzieć twój orszak, złożony ze skał, zdających się cichą cześć ci składać w głębokim poszanowaniu. Ty jeden, wylatując nad krańce ziemskiej wielkości, pysznym wierzchołkiem roztrącasz fale błękitów. Panujesz nad wszystkim, co cię otacza, jak pan wszechmocny, w płaszczu purpurowym, uwitym z ostatnich dnia gasnącego promieni. Przykuty do ziemi, zdajesz się jednak należeć do nieba”⁷.

⁶ Tamże, s. 7.

⁷ T e n ż e, *Myśli Polaka przy górze Mont Blanc*, DzL, t. 3, s. 11.

Kontemplacja pejzażu staje się kontemplacją ukrytego poza nim Boga; natura okazuje się symboliczną księgą zadaną człowiekowi do odczytania, skoro „Duch Twórcy unosi się nad tą krainą i Jego ręka wyryła na opoce Mont Blanc nadzieję nieśmiertelności”⁸.

O ile poznawanie Szwajcarii było przede wszystkim poznawaniem dzikiej, nieujarzmionej przez człowieka natury, o tyle doświadczenia pierwszej podróży Krasińskiego do Italii, a zwłaszcza zwiedzanie Rzymu w pamiętnym roku 1830, prowadziły do medytacji nad pejzażami kultury i historii. To właśnie wtedy, a nie pod rozwaliskami ciechanowskiego zamku narodził się zapewne Krasiński jako poeta ruin. To wtedy także pojawił się w refleksji pisarza historiozoficzny wątek dotyczący okresu przełomu antyku i chrześcijaństwa, który odąd stanowił ważną oś problemową jego koncepcji historii⁹. Szczególnym przeżyciem, które rzutowało na późniejszy obraz Włoch w pisarstwie Krasińskiego, było zwiedzanie Koloseum. Przywołam tu obszerniejszą relację na ten temat z listu z grudnia 1830 roku, adresowanego do ojca; ślady analogicznych interpretacji tego miejsca będą bowiem później wielokrotnie powracały w poetyckich i dramatycznych utworach pisarza:

„Ale jest drugie miejsce w Rzymie, gdzie byłem i gdzie musiałem, siłą niepojętą przejęty, modlić się z całego serca, z całej duszy do Zbawiciela świata. Jest to Koliseum, które widziałem przy świetle księżyca. Wyobraź sobie, kochany Papa, ogromny okrąg podłużny, z głazów piętrzących się jedne na drugich ułożony, wysoki jak kościół luterski w Warszawie, bez dachu. To jest amfiteatr owalny, dawne siedzenie ludu rzymskiego i cesarów, kiedy rozpywali się w radości widząc krew gladiatora i rozdartą pierś męczennika pierwszych wieków Kościoła. Nad tym budynkiem pustym, spokojnym, umarłym, żywe, niebieskie niebo Italii migające gwiazdami i z swoim księżycem równającym się w blasku z słońcem Północy. Słupy olbrzymie, arkady, przedsienia, kolumny to częścią nadpsute, to częścią jeszcze stoją całe, ale gdzież te pokolenia, które tu płasły? Stopniowo księżyc występował na niebo, kiedy tam byłem, i spod cienia wyrywał coraz dalsze części gmachu. Tam arkada wypływa z ciemności, tam obicie z bluszczu, zastępujące teraz dawne z jedwabiu i purpury kobierce.

Weszliśmy na piętra górne, widok był pełen uroczystości: milczenie, gdzie tyle głosów było; samotność, gdzie cały naród się bawił. Arena piaskiem posypana leżała spokojnie pod promieniami księżyca. Już nie znać i kropli krwi, której tyle wypła, ale pośrodku stoi w swojej prostocie krzyż z drewna czarny. Ten krzyż wart wszystkich kościołów Mediolanu i Rzymu. Przezeń żywiej Bóg przemawia niż przez sklepienia złotem, srebrem, drogimi kamieniami zasute.

⁸ Tamże, s. 12.

⁹ Zob. M. Śliwiński, *Antyk i chrześcijaństwo w twórczości Zygmunta Krasińskiego*, Słupsk 1986.

Ten krzyż temu tysiąc lat, taki sam jak dzisiaj, deptany był w tych miejscach, za niego rzucano tygrysom i lwom chrześcijańskie dziewice. Wtenczas Koliseum stało wielkie, pyszne, w nim lud najpotężniejszy świata przychodził patrzeć na to, co najwięcej mu radości i wrażenia sprawiało; a teraz rozsypuje się on w gruzy i upada, a krzyż się nie odmienił, z drewna jak wtenczas, a jednak stoi pośród budowy, stoi nad ziemią, która go prześladowała, i panuje tam, gdzie nim pogardzano. Przy świetle księżyca – o, pięknym był ten krzyż czarny! Tak głucho, pusto wokoło, pod nogami śpią męczennicy, a krzyż rzucał cień pokoju i błogosławieństwa nad nimi, nad prześladowcami i prześladowanymi zarazem. [...] Godło w nim niezaprzeczone zwycięstwa życia nowego nad starym; stare wokoło niego leci i gnije pomiędzy bluszczem, on jeden nieśmiertelny, prosty i boski. Żebyś miał nawracać niedowiarka, nie czytałbym mu rozpraw ani dowodów; w noc miesięczną zaprowadziłbym go do Koliseum i rzekłbym: patrz!”¹⁰. Opis przestrzeni Koloseum zawiera szereg obrazowych i pojęciowych opozycji; ich splot pozwala stworzyć symboliczny pejzaż, który okazuje się kluczowy dla obrazu europejskiej kultury w pisarstwie Krasińskiego. Nadrzędną opozycją jest przeciwstawienie monumentalnej ruiny amfiteatru i drewnianego krzyża pośrodku areny. I jeden, i drugi element jest zarazem częścią realistycznego opisu, jak i nośnikiem metafory. Ruiny Koloseum symbolizują przemoc i potęgę cezariańskiego Rzymu, krzyż – ciche męczeństwo pierwszych chrześcijan. Na wyższym piętrze semantycznego uogólnienia można dostrzec przeciwstawienie ludzkiej pychy i pokory. Waloryzację tych jakości podkreśla subtelna opozycja ruin i bluszczu – uparta żywotność rośliny oplatającej zwaliska unicestwienia powoli ich pierwotne kształty. Zacytowany fragment pojawia się w liście Krasińskiego bezpośrednio po próbie opisu Bazyliki św. Piotra; to sąsiedztwo wątków sprawia, że opis Koloseum ewokuje jeszcze jedną opozycję – barokowego przepychu i prostoty drewnianego krzyża. Na innym poziomie skojarzeń uzupełnia ją przeciwstawienie teologicznej czy też filozoficznej rozprawy nagłemu dotknięciu prawdy, której obserwator doświadcza w zetknięciu z symbolicznym pejzażem.

W młodzińcze pejzaże literackie Krasińskiego od początku wpisany został wymiar przeszłości. Opisywanie świata miało zarazem prowadzić ku kontemplacji Boskich tajemnic, odsłaniać metafizyczny aspekt rzeczywistości, albo przynajmniej generować tęsknotę za jego obecnością. Jako osiemnastoletni podróżnik, Krasiński przypomina nieco bohatera swojego późniejszego *Niedokończonego poematu* – młodzińca, który poszukuje w pejzażu śladów „wzroku Boga”. Burząc nieco chronologię, przywołajmy kwestie wypowiedziane przez tę jawnie autobiograficzną postać:

¹⁰ K r a s i ń s k i, *Listy...*, s. 30n.

BANKIER – KSIAŻĘ

Wejdźmy pod same portyki – tam najwięcej porządných masek. Będę mógł panu hrabiemu pokazać osoby z tutejszego towarzystwa.

MŁODZIENIEC

Szkoda, że stamtąd ni morza, ni tych niebios nie widać – ale, kiedy książe chcesz, idźmy!

BANKIER – KSIAŻĘ

Musisz pan hrabia mieć namiętność do malowania krajobrazów, kiedy tak ciągle się zajmujesz powietrzem i wodą?

MŁODZIENIEC

Wcale nie. Lecz wzrok Boga mi spoza nich, osobliwie w tych stronach, przebija!¹¹

W przytoczonym dialogu wenecki pejzaż jest nie tyle przedmiotem opisu, ile tematem rozmowy, demaskującym dystans między rozmówcami, a zarazem uwikłanym w zaskakujące relacje. Włoski Bankier-książe – już samo określenie tej postaci wskazuje na ironiczny dysonans w jej kondycji – wprowadza polskiego hrabiego w tajniki weneckiego karnawału. Rola przewodnika okazuje się dość niewdzięczna, ponieważ Młodzieniec przedkłada kontemplację pejzażu nad atrakcje towarzyskie i plotki z kręgu weneckiej socjety. W jego kwestiach rysuje się wyraźna opozycja „nie-Boskiego” świata społecznego i boskości pejzażu; i to właśnie pejzażu, a nie natury, ponieważ boska harmonia ujawnia się także w architektonicznych proporcjach katedry św. Marka czy w barwie mozaik na frontonie tej świątyni. Ludziom w maskach zostaje przeciwstawiony świat bez maski. Motyw masek pełni tu osobliwą rolę: skrywając twarze, maska utrudnia lub uniemożliwia rozpoznanie osoby i staje się zlekсыkalizowaną metaforą nieautentyczności, ale zarazem zasłania odbicie Boga w człowieku. To, co nie może się „przebić” przez ludzkie maski, ujawnia się w pejzażu. Wzrok Boga, czyli oko Opatrzności, objawia swoją ukrytą obecność w krajobrazach, które stają się lub potencjalnie są miejscem epifanii.

Ta rewelatorska funkcja pejzażu, wskazującego na wymiar duchowy i metafizyczny rzeczywistości, nie wyróżnia jakoś szczególnie pisarstwa Krasińskiego na tle twórczości innych autorów epoki romantyzmu. Topos księgi natury lub księgi świata, którą Bóg dał człowiekowi do odczytania, pojawia się w poezji romantycznej często. Oryginalność Krasińskiego polega jednak na tym, że w jego kreacji poetyckiego pejzażu moment metafizyczny splata się ze szczególnym odczuciem bliskości tego, co minione. To z kolei sprawia, że poetyckie pejzaże – zarówno quasi-realistyczne, jak i senne – często bywają punktem wyjścia historiozoficznej wizji. Zadziwiająco często są to alpejskie pejzaże je-

¹¹ T e n ż e, I część *Nie-Boskiej Komedii*. „Podziemia weneckie”, (*Niedokończony poemat*), Warszawa 1973, DzL, t. 1, s. 470n.

zior i gór oraz pejzaże rzymskie, a więc te, które pojawiły się w młodzieńczym opisie poznawanych wówczas, nowych przestrzeni¹².

Przykładem wykorzystania takiego właśnie obrazowego tworzywa poetyckiej wizji może być *Przedświt* – najciekawszy bodaj wizyjny poemat Krasieńskiego. Najbardziej wyraźną i oczywistą cechą tego utworu jest jego dwudzielność i dwoistość formuły gatunkowej. *Przedświt* łączy konwencję traktatu historiozoficznego z formą wizyjnego poematu, wiążąc zarazem prozę o klasycznych walorach retorycznych z wierszem o urozmaiconej wersyfikacji i rozedrganej frazie poetyckiej. Równoległość dwóch porządków gatunkowych splata się z paralelami tematycznymi. Tę kompozycyjną tendencję ujawnia już dobór epigrafów. Pierwszy z nich: „Ultima Cumaei venit iam carminis aetas: / Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo” jest fragmentem słynnej czwartej eklogi Wergiliusza, od wczesnego średniowiecza odczytywanej jako prorocstwo narodzin Chrystusa. W przekładzie zaczerpniętym z edycji Czubka fragment ten brzmi następująco: „Świt, kumejskim prorocstwem wróźony, już wschodzi: / Ciąg długi nowych wieków dla świata się rodzi”¹³. Drugie motto: „Hodie scietis, quia veniet Dominus et salvabit / nos et mane videbitis gloriam eius” – w przekładzie: „Dziś poznacie, że przyjdzie Pan i zbawi nas i rano ujrzycie chwałę Jego”¹⁴ – pochodzi z liturgii Mszy świętej odprawianej w wigilię Bożego Narodzenia i zostało zaczerpnięte z katolickiego *Mszалу*. Zestawienie epigrafów unaocznia antycypację chrześcijańskiego Objawienia w kulturze pogańskiego Rzymu oraz spełnienie tych profetycznych nadziei, a zarazem przygotowuje odbiorcę do odczytywania następnych analogii.

Tematyczną dominantą traktatowego wstępu jest paralela czasów Juliusza Cezara i dziewiętnastowiecznej współczesności autora. Opiera się ona na zestawieniu Cezara z Napoleonem. Narrator uznaje ich obu za charyzmatycznych ludzi czynu, którzy kształtowali dzieje. Nie nadali jednak historii formy zgodnej ze swoimi politycznymi celami. Cezar podbijał kolejne prowincje antycznego świata po to, by stworzyć potężne i trwałe Imperium Rzymskie. Jego zasługą okazało się jednak co innego – utworzenie jednolitej przestrzeni cywilizacyjnej, które przyspieszyło upadek pogańskiego Rzymu. Stało się tak dlatego, że w tym jednolitym świecie, spajanym podobną kulturą i wygodnymi drogami, szybko mogła się rozprzestrzenić dobra Nowina Chrystusa, wędrująca za sprawą apostołów z odległego zakątka Imperium do jego stolicy, a później promieniująca na rozległe obszary barbarzyńskiej Europy. Cezar okazał się więc bezwiednym narzędziem w Bożym planie historii; realizował cele, które przekraczały jego

¹² Na przykład w wierszach Krasieńskiego *Gdy się przeszłość w duszę wnęci...*, *Tam, gdzie jezior trzy na dole...*, *Tam gdzie spokój i grób pychy...*, *Kampania rzymska*.

¹³ K r a s i ń s k i, *Pisma*, t. 4, s. 299.

¹⁴ Tamże.

poznawczy horyzont. Przygotował jednak przyszły triumf krzyża w rzymskim Koloseum.

Krasiński łączy interpretację roli rzymskiego władcy z historiozoficzną triadą przejętą z filozofii Augusta Cieszkowskiego – działalność Cezara doprowadziła do przełomu między pierwszą a drugą epoką i przygotowała zwycięstwo chrześcijaństwa. Również Napoleon przyczynił się swoimi podbojami do powstania względnie jednolitej przestrzeni europejskiej cywilizacji. Jego podboje, klęskę i późniejsze polityczne wstrząsy interpretuje Krasiński – poprzez analogię – jako zapowiedź przełomu między drugą a trzecią epoką. Czasy współczesne autorowi są więc „przedświtem” wielkiej przemiany. Historiozoficzna paralela między Cezarem a Napoleonem, między przełomem antyku i średniowiecza a przełomem nadchodzącym, jest otwarta. Perspektywa, którą zapoczątkował okres napoleoński, dopełni się dopiero w przyszłości. Analogia dostarcza jednak przesłanek, które pozwalają przewidzieć nadejście nowej epoki. Przyszłość staje się w ten sposób częściowo poznawalna, i to nie tylko w mistycznym objawieniu, ale również dzięki historiozoficznemu dociekanii.

Z tak zarysowaną wizją dziejów powszechnych ściśle koresponduje polski wątek; za jego sprawą zaś w rozważaniach Krasińskiego dominuje perspektywa mesjanistyczna. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, oprócz swego wymiaru soteriologicznego, miały sens historiozoficzny: dokonały przełomu między pierwszą a drugą epoką. Tu Krasiński znowu sięga po analogię: śmierć Polski (polityczną śmiercią były przecież rozbiory) zapowiada trzecią epokę. By jednak przełom mógł się dokonać, by nastał czas miłości, wszechharmonii i czynu ożywionego tymi wartościami, Polska musi zmartwychwstać. Tak więc odrodzenie Polski jest dla autora *Przedświtu* nieuchronne i konieczne dla realizacji Bożego planu dziejów. Ludzkie działania mogą je jedynie przyspieszyć lub opóźnić, ale nie mogą mu zapobiec. Przekonanie to staje się podstawą historiozoficznego optymizmu. Wizja dziejów powszechnych splata się harmonijnie z losem Polski, znosząc napięcie między tym, co uniwersalne, a tym, co narodowe.

W traktatowej części *Przedświtu* najważniejsza okazuje się funkcja poznawcza, przy czym dążenie autora i czytelnika do poznania zostaje zaspokojone tylko częściowo. Spójna wizja historii nie ma zamkniętego kształtu, brakuje bowiem pewności co do tego, czy analogia dwóch dziejowych przełomów jest prawdziwa, a także co do kształtu trzeciej epoki. Argumentem rozstrzygającym te wątpliwości staje się poetycka wizja.

Według pierwotnego pomysłu autorskiego utwór był projektowany jako poemat miłosny. Miał być lirycznym wspomnieniem jesiennego pobytu z Delfiną Potocką nad jeziorem Como we włoskich Alpach. Jeśli przyłożyć do gotowego już dzieła miarę tej konwencji, to trzeba je uznać za chybione. Już wyjściowa sytuacja liryczna zwraca uwagę swoją dziwną dwoistością. Wpraw-

dzie na scenerię spotkania kochanków składają się najpiękniejsze elementy alpejskiego krajobrazu, metaforyzowane jako pejzaż rajski –

Czy pamiętasz nad Alp śniegiem
Rozwieszone Włoch błękity?
Nad jeziora włoskim brzegiem
Czy pamiętasz Alp granity?
Tam – z daleka – w niebo – przodem
Pną się ostrza kryte lodem,
A tu bliżej, a tu niżej
Poza wzgórzem spływa wzgórze,
Z winnic kapią bluszcz i róże!
Jednym rajem gór podnóże!¹⁵

– wprawdzie liryczny nastrój dopełnia księżycowa noc, oglądana przez parę zakochanych z płynącej po jeziorze łódki, wcześniej jednak bohater poematu określił siebie i ukochaną jako wygnańców, którym nieobce jest doświadczenie historycznego piekła. Sytuację liryczną kształtuje napięcie między utraconym i mrocznym „tam”, a pięknym, ale na początku dosyć obojętnym „tu”. Mimo że para bohaterów jest emocjonalnie wychylona ku innej przestrzeni, między ich miłością a naturą istnieje więź. Tę odpowiedniość uwydatnia następstwo i wzajemne przenikanie się poetyckich obrazów. Ukochana gra na harfie (pierwszy obraz), następnie harfa staje się metaforą natury, a na instrumencie świata gra Bóg (drugi obraz). Modlitwa i pieśń zakochanych sprawiają, że słyszą oni tę pieśń świata, która w następnym fragmencie inicjuje wizję. Przenikające się walory dźwiękowe i obrazowe wywołują efekt synestezji. Miłość i natura odsłaniają prawdę o jedności i harmonii istnienia¹⁶. I miłość, i natura nie są tu więc głównym tematem, lecz sposobem poznania, którego przedmiotem ma być dla bohaterów *Przedświtu* przyszłość ojczyzny. Takie sfunkcjonalizowanie motywów alpejskiego wspomnienia przesądza o tym, że z poematu miłosnego pozostała jedynie sytuacyjna rama, a Beatrycze została sprowadzona do roli medium.

Odpowiedzią na poznawcze aspiracje bohaterów staje się wizja polskiego rycerstwa. Dopiero w tym momencie wiersz nabiera siły wyrazu, znikają ozdobne epitety zaczerpnięte jakby wprost z młodzieńczej prozy, a każde słowo wydaje się konieczne. Poemat nie traci jednak płynności obrazowania. Orszak polskich rycerzy pojawia się najpierw jako emanacja pejzażu, jest utkany z mgieł i oparów¹⁷. W kolejnych zbliżeniach nabiera coraz wyraźniejszych

¹⁵ T e n ż e, *Przedświt*, DzL, t. 1, s. 156.

¹⁶ Problematykę miłości jako sposobu poznania w literaturze romantycznej rozpatruje wielostronnie M. Cieśla-Korytowska w pracy *O romantycznym poznaniu*, Kraków 1997.

¹⁷ Motywy mgieł i oparów pojawiają się często w literackich pejzażach Krasińskiego. Najczęściej pełnią rolę nastrojotwórczą i (lub) służą konstruowaniu wizji, pozwalając na stopniowe odrealnienie obrazu.

kształtów, zostaje wzbogacony o szczegóły sarmackich strojów i uzbrojenia. Kulminacyjnym momentem wizji przodków jest mowa Stefana Czarnieckiego. Oracja hetmana potwierdza poetyckie sugestie i przeczucia pary bohaterów; dzięki niej uzyskują one metafizyczną sankcję. Szacunek narratora dla przeszłości okazuje się w jej świetle trafnym wyborem. Wina przodków była bowiem winą szczęśliwą (*felix culpa*) z dwóch powodów: po pierwsze – cywilizacyjne zaniedbania zapobiegły realizacji w Polsce takiego modelu społecznego, który ukształtował się w Europie w „wieku kupieckim i przemysłowym”; po drugie – droga do zmartwychwstania musi prowadzić przez „próbę grobu”. Dlatego orszak polskiej szlachty zmierza za Matką Boską z jej jasnogórskiego wizerunku do otchłani, by w przyszłości zmartwychwstać. Przed bohaterami poematu wizja ta odsłoniła sens narodowej przeszłości. Nie zaspokoilo to jednak jeszcze ich aspiracji poznawczych; modlitwy i pieśni wygnańców zawierały bowiem prośbę o objawienie tajemnicy przyszłości. I Bóg odpowiada: po wizji historycznej następuje druga – nazwijmy ją wizją apokaliptyczną, ponieważ w tym fragmencie szczególnie wiele jest nawiązań do Apokalipsy św. Jana. Można je odnaleźć i w licznych motywach, i w stylistyce. Składnia zwrotów: „I słyszałem Głos” (w. 851), „I ujrzałem Archanioła” (w. 871), „I ujrzałem – wszechświat cały” (w. 894) nawiązuje do Biblii w przekładzie Jakuba Wujka. Poeta jest wygnańcem; łączy go to nie tylko z Dantem – wygnańcem z rodzinnej Florencji, ale i ze św. Janem – wygnańcem na wyspie Patmos. Biblijne aluzje pojawiają się też w warstwie obrazowania. „Niewiastę obleczoną w słońce” z dwunastego rozdziału Apokalipsy można uznać za prefigurację obrazu zmartwychwstałej Polski w wizji *Przedświtu*. Przemianie świata historycznego w świat przebóstwiony i w Apokalipsie św. Jana, i w poemacie Krasińskiego towarzyszą zjawiska kosmiczne, a końcowemu triumfowi – przenikająca wszystko świetlistość. *Przedświt* nie zawiera jednak, w przeciwieństwie do Apokalipsy, motywu serii katastrof, które poprzedzą nadejście Królestwa Bożego. Klęski spadły na ludzkość już wcześniej, w czasie stanowiącym przedakcję utworu. Przyszłość odsłaniająca się w poetyckiej wizji oznacza przede wszystkim radość zmartwychwstania.

I przez światła oceany
Jeden życia dźwięk rozlany,
Pieśń wszechgrzmiąca – wszechjedyna
Niebieskiego świata – Syna,
O niebieskim Bogu – Ojcu!
I przez wszechświat ten – do Boga
Szła narodów ziemskich droga;
I wciąż Polska moja – przodem
W nieskończoność – z ludzkim rodem
Tam leciała!...¹⁸

¹⁸ K r a s i ń s k i, *Przedświt*, s. 183.

Wizja umożliwia poznanie przyszłości, a zarazem zaspokaja tęsknotę, pociesza i pozwala parze zagubionej na alpejskim jeziorze doznać mistycznej harmonii. Uczucie spełnienia i osiągnięcia celu znajduje wyraz w poetyckiej modlitwie, która przybiera kształt dziękczynno-pochwalnego hymnu o unicestwieniu czasu.

Wiekuiście ojców Boże,
Ty, co górny i daleki,
Coraz jaśniej w nas przez wieki
Tu zstępujesz – i jak zorze,
Z bram wieczności w czasie tonie
Skry Twe sypiesz, aż czas spłonie!¹⁹

Tajemnica kryła się w naturze czasu i dotyczyła relacji między temporalnością a wiecznością. Pytanie o naturę czasu uwarunkowało kompozycję *Przedświtu*, która oglądana z tej perspektywy okazuje się harmonijna i celowa²⁰. Wstępny traktat historiozoficzny zbliża się ku tajemnicy czasu historycznego drogą analogii i filozoficznych dociekań. Nie odsłania jej jednak wystarczająco, zatrzymuje się bowiem na granicy poznania rozumowego. W części poetyckiej narrator szuka zatem innych dróg poznania; stają się nimi miłość, kontemplacja pejzażu, a wreszcie – Objawienie. Jednocześnie wprowadzony zostaje inny aspekt czasu – czas prywatny, ale zanurzony w strumieniu dziejów wspólnoty – stąd podkreślanie kondycji poety-wygnańca. W ten sposób problem czasu implikuje dwa pytania: o nieśmiertelność osobowej duszy i o nieśmiertelność Polski. Poeta wierzy i w jedną, i w drugą, ale oprócz wiary pragnie uzyskać pewność trwania osoby w jej niepowtarzalnym wewnętrznym kształcie oraz gwarancję trwania narodu. Zauważmy, że myśl autora, zafascynowanego skądinąd niemieckim idealizmem filozoficznym, podąża pod prąd głównej tendencji tego nurtu – nie akceptuje odpowiedzi, którą podsuwa panteizm. Gwarantem ocalenia zarówno ładu historii, jak i duszy pojedynczego człowieka w perspektywie skonstruowanej przez Krasińskiego okazuje się osobowy Bóg.

Teraźniejszość, którą możemy zrekonstruować w części poetyckiej jako czas narracji, została zredukowana do momentu iluminacji. Wypełnia początek i zamyka poemat; jest więc kompozycyjną klamrą. Pierwsza wizja – historyczna – objawia sens przeszłości, druga – apokaliptyczna – odsłania przyszłość. Nie jest zatem tak, że poemat służy jako ilustracja traktatu; poezja sięga tam, gdzie nie wystarcza język historiozoficznego dyskursu. Traktatowa konwencja nie pozwoliłaby ukazać korespondencji między miłością do kochanki, wizją natury i historią. Nawet odbiorca przyzwyczajony do romantycznego synkretyzmu

¹⁹ Tamże, s.187.

²⁰ Odczytywanie *Przedświtu* jako poematu o czasie proponowała E. Bieńkowska, analizując przede wszystkim „czas teraźniejszy przyszłości” w poemacie Krasińskiego; por. E. B i e ŋ k o w s k a, *Krasiński – poezja jako egzegeza symbolu*, w: *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1981, s. 211-229.

i łączenia odległych motywów potraktowałby taką rozmaitość jako niekoherencję. W części poetyckiej, zwłaszcza w wizjach doświadczanych przez bohaterów, te pozornie odległe wątki łączą się jednak ze sobą harmonijnie i każdy z nich pełni czytelną funkcję w świecie poetyckim. Wątek miłości poety i polskiej Beatrycze wyznacza sytuację liryczną, miłość z kolei otwiera drogę poznania, staje się kluczem do wizji, a zarazem jej warunkiem. Dzieje się tak dlatego, że uczucie łączące parę kochanków jest antycypacją, przecuciem „wszechmiłości”, stanowiącej zasadę, na której w akcie stworzenia ufundowany został wszechświat. Spod prawa miłości nie został wyjęty czas historyczny, dlatego miłość zbliża także ku tajemnicy przyszłości. To, co skłonni bylibyśmy traktować jako niekoherencję, okazuje się głęboko umotywowane. Redukcja wątku miłosnego jest konieczna, ponieważ miłość bohaterów *Przedświtu* jest jedynie słabym preludium wszechmiłości, która stanie się prawem nowej epoki. Podobnie nieprzekonujący poetycko alpejski raj jest jedynie antycypacją raju przyszłości. Kondycja wygnańców też została wielostronnie sfunkcjonalizowana – nie tylko nawiązuje do sytuacji św. Jana i Dantego, ale przede wszystkim symbolizuje sytuację człowieka – wygnańca z raju, tęskniącego nie tylko do ojczyzny utraconej w przestrzeni, ale i do ojczyzny, która będzie osiągalna dopiero po przekroczeniu granicy między czasem a wiecznością.

Słowo poetyckie w *Przedświcie* miało zmierzyć się nie tylko z tematem przemiany czasu w wieczność, ale także z tematem metamorfozy przestrzeni. W utworze pojawiają się kolejno trzy jej odmienne kreacje. Pejzaż sytuacji lirycznej jest przedmiotem wspomnień i ma swój odpowiednik w realistycznej topografii. Pejzaż, w którym pojawia się orszak polskiej szlachty, jest uogólnionym obrazem „ziemi mogił i krzyżów” i jakkolwiek odnajdziemy tu elementy stepu, cmentarza i syberyjskich pustkowi, nieporozumieniem byłoby szukanie dla niego werystycznego odpowiednika; mamy tu do czynienia z przestrzenią wizji. Wizja przyszłości została natomiast umieszczona w pejzażu kosmicznym, w którym znikają kształty, a dominującym elementem staje się światło. Te kolejne obrazy świata nie układają się linearnie, lecz każdy następny nakłada się na poprzedni. W ten sposób przemiana przestrzeni staje się paralelna wobec przemiany czasu w wieczność. Zmartwychwstanie oznacza zatem uwolnienie się zarówno od czasu, jak i od przestrzeni. Zauważmy na marginesie omawianego wątku, że taki rytm poetyckiego obrazowania pozwala uchylć zarzut mieszania płaszczyzny historycznej i eschatologicznej – zarzut często formułowany wobec mesjanistycznej historiozofii, także tej w wersji Krasińskiego. Krasiński nie projektuje realizacji Królestwa Bożego na ziemi, nie ściąga eschatologii w dół, kreuje sytuację odwrotną – mistycznego podniesienia ziemi ku niebu. Ta przemiana pejzażu wyjaśnia, dlaczego w następnym historiozoficznym poemacie – w *Psalmach przyszłości* – jedyną kreowaną przestrzenią będzie przestrzeń kosmiczna. Już w pierwszych wersach *Psalmu wiary* czytamy:

Dusza i ciało to tylko dwa skrzydła,
Któremi Czasu i Przestrzeni sidła
Duch mój rozcina w postępowym locie!
[...]
Za nim – przeszłości zmierzchające tonie!
Przed nim – rozwarte wszechbezmiarów błonie!
Przed nim świat wszystek – Czas, przestrzeń bez końca,
Piętra z dróg mlecznych i dni z lat tysiąca²¹

Historiozoficzne poematy Krasieńskiego pokazują trud wyzwolenia z sideł historii; nie projektują politycznej utopii, lecz przeciwnie – wyraźnie ostrzegają przed jej pokusą.

²¹ K r a s i ń s k i, *Psalmy przyszłości*, DzL, t. 1, s. 197.

CZŁOWIEK WOBEC CIERPIENIA I ZŁA O *Nie-Boskiej komedii* i *Przedświcie* Zygmunta Krasińskiego

Historia, wedle Krasińskiego, winna toczyć się w swoistym dialogu z Bogiem - najwyższą wartością i twórcą całościowego planu dziejów. Jeśli świat odsuwa się od Boga, staje się nieboski i musi zginąć. Jeśli historia ma mieć sens, to powinny nią rządzić wartości, a człowiek, który jest podmiotem dziejów, powinien się nimi kierować.

KONCEPCJA CZŁOWIECZEŃSTWA W „NIE-BOSKIEJ KOMEDII”

Nie-Boska komedia Zygmunta Krasińskiego to dramat idei, ale też dramat człowieka, samotnym bowiem i rozdartym wewnątrz bohaterem jest główna postać – hrabia Henryk. Poeta ukazuje w utworze negatywny wymiar egzystencji bohatera, a w liryczno-epickim wstępie do części pierwszej sygnalizuje, jaki charakter powinno mieć utracone przez niego dobro, a także zagubiona szansa życia w prawdziwym pięknie. Wstęp ten stanowi rodzaj komentarza nie tylko do wspomnianej części utworu, ale także została w nim nakreślona perspektywa ogólna, istotna dla całego dramatu. Zasadniczą rolę w utworze odgrywa problem potępienia jednostki, która nie potrafi zrealizować w swym życiu wzoru pięknego i prawdziwego człowieczeństwa¹. Prawdziwie zaś tworczy – zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym, obywatelskim – może być jedynie człowiek, który realizuje ten model. Staje się on wówczas rzeczywistym kreatorem życia i dziejów, własnej egzystencji i egzystencji społecznej. Hrabia Henryk, Mąż, nie będzie takim twórcą – jego życie to zaledwie „marny cień”, odbłask prawdziwie ludzkiego istnienia: „Skądżeś powstał, marny cieniu, który znać o świetle dajesz, / ale światła nie znasz, nie widziałeś, nie obaczysz?” (s. 4).

Henryk to jednostka, w życiu której wiele jest pozoru i ułudy, postać nieumiejąca realizować prawdziwych wartości, niedoskonała, rozbita i pełna wewnętrznych sprzeczności. W jednej chwili potrafi „udać Anioła chwilą, nim zagrążniesz w błoto” (s. 4), jak metaforycznie określa jej kondycję Krasiński. Hrabia jest człowiekiem cierpiącym i nieszczęśliwym, ale jego ból niczemu

¹ Por. Z. K r a s i ń s k i, *Nie-Boska komedia*, Wrocław 1959, s. 3. Z tego wydania pochodzą wszystkie cytowane w artykule fragmenty *Nie-Boskiej komedii*. Na temat historii i koncepcji człowieka por. M. J a n i o n, *Nie-Boska komedia. Bóg i świat historyczny*, w: *Romantyzm. Studia o ideach i stylu*, Warszawa 1969, s. 80-94.

pozytywnemu nie służy, nic z niego nie wynika, nie da się na nim niczego zbudować: „Ale i ty cierpisz, choć twoja boleść nic nie utworzy, / na nic się nie zda” (s. 4)². Ostra to ocena: chociaż wobec Najwyższego – jak mówi głos ze wstępu do części pierwszej – liczy się każde ludzkie cierpienie, każdy „ostatniego nędzarza jęk” (s. 4), to cierpienie bohatera dramatu, którego każde działanie kończy się klęską, obraca się w nicość: „Twoje rozpacz i westchnienia opadają na dół i Szatan / je zbiera, dodaje w radości do swoich kłamstw i złudzeń, / a Pan je kiedyś zaprzeczy, jako one zaprzeczyły Pana” (s. 5).

W komentarzu odautorskim nie jest kwestionowana autentyczność cierpień bohatera, chociaż i te doświadczenia są w przypadku Hrabiego rodzajem gry, pozy romantycznej. Wedle Krasińskiego bowiem – czego świadectwo dawał poeta także w swej korespondencji – odgrywanie również może boleć. Poeta wskazuje natomiast na negatywny i nietwórczy charakter cierpień Męża. Ujawnia się to już w moralnej i metafizycznej perspektywie utworu, zgodnie z którą cierpienia te nie mają znaczenia w Boskim planie świata. Bóg nie zechce ich wysłuchać, ponieważ „one zaprzeczyły Pana” (s. 5). Słowa te wskazują na to, że autor *Nie-Boskiej...* ma świadomość istnienia swoistej odpowiedniości między zachowaniami człowieka a planami Boga wobec istoty ludzkiej. Życie hrabiego Henryka nie ma w sobie prawdziwego piękna, które oparte jest na wartościach; piękna, w którym zawiera się nie tylko to, co jest estetycznie dodatnie, ale też to, co moralnie dobre, a ponieważ prawdziwa poezja życia jest matką „Piękności i Zbawienia”, w życiu bohatera nie ma piękna, które zbawia. Pamiętać przy tym należy, że dramat Krasińskiego, choć dotyczy problemu poety i poezji, traktuje właściwie o życiu i o kondycji człowieka, oglądanych w osobie ich najwrażliwszego i najsubtelniejszego przedstawiciela.

POETA I POEZJA W „NIE-BOSKIEJ KOMEDII”

We wstępnym komentarzu do części pierwszej wypowiedziane zostaje również błogosławieństwo. Przeznaczone jest dla tych spośród ludzi, w których mieszka zdolność prawdziwie poetyckiego życia – przynależnego im w sposób niejako naturalny i oczywisty – nieegzaltowanego i niefantazmatycznego, mieszkającego w człowieku w taki sposób, „jak Bóg zamieszkał w świecie, niewidziany, niesłyszany, w każdej części jego okazały, wielki, Pan, przed którym się uniżają stworzenia i mówią: «On jest tutaj»” (s. 5), tylko takie poetyckie i ciche istnienie jest prawdziwie wielkie, wszechogarniające. W słowach wstępu

² Podobnie uważał J. Kleiner, który sądził, że poza scenami z Orciem w dramacie obecne jest jedynie cierpienie bohatera jako poety, nie zaś cierpienie hrabiego Henryka jako człowieka; por. J. Kleiner, *Nie-Boska komedia*, w: *Zygmunt Krasiński. Studia*, oprac. J. Starnawski, Warszawa 1998, s. 54.

zawiera się pochwała jednostki, która żyje prawdziwie, nie ograniczając się do głoszenia hymnów na cześć piękna i do snucia zakłamujących rzeczywistość marzeń i fantazji. Takie marzenia i fantazje wynikają z ludzkich idealistycznych pragnień, niemożliwych do zrealizowania na ziemi, a także z egotycznych dążeń romantycznego poety, które każde jego wzniosłe działanie czynią moralnie złym. Dla człowieka o prawdziwie pięknym wnętrzu nie ma natomiast rozziwu między istnieniem a jego wyrazem. Nie musi on poetyzować życia, ponieważ jest ono ze swej natury poezją, czyli pięknem i prawdą. Człowiek „taki cię będzie nosił gdyby gwiazdę na czole swoim, a nie oddzieli się od twej miłości przepaścią słowa. – On będzie kochał ludzi i wystąpi mężem pośród braci swoich” (s. 5). Prawdziwa poezja ma być naturalnym wyrazem harmonijnego, moralnego życia, nie zaś świadectwem niemożliwych do zaspokojenia, wysublimowanych pragnień. Prawdziwa poezja to „«ja» wobec Boga”³, jak napisał Krasiński w roku 1835 w jednym z listów do Henryka Reeve’a. I nie ma to być „ja” egotyczne, ale „ja” uznające wartości, „przeanielone”, boskie. Dobrym kontekstem dla takiej koncepcji człowieka-twórcy wydają się słowa Juliusza Słowackiego z *Beniowskiego*: „Lecz z mego życia poemat – dla Boga”⁴.

Hrabia Henryk nie potrafi w takim sensie czynić swego życia pięknym, ani w sferze życia prywatnego, ani w swym działaniu na płaszczyźnie rozgrywających się wydarzeń historycznych. Jest bowiem człowiekiem rozbitym, targanym wewnętrznymi konfliktami, niepotrafiącym zaprowadzić ładu we własnej egzystencji. Nie potrafi żyć teraźniejszością – wspomina piękno rycerskiej i religijnej przeszłości, marzy o idealnej miłości i snuje fantazje na temat poezji oraz czasu przyszłego. Wie, że „nieszczęśliwy, kto [...] na światach, mających zginąć, musi wspominać lub przeczuwać ciebie [poezję – A. K.]” (s. 5).

CZŁOWIEK WOBEC ŚWIATA I SIŁ NADPRZYRODZONYCH

Krasiński przeprowadza wyraźną paralelę między swym bohaterem, a światem i czasem, w którym przyszło mu żyć, to znaczy wiekiem upadku i rozkładu cywilizacji feudalno-chrześcijańskiej, jaki nastał w wyniku rewolucji francuskiej. W rozbitym świecie, ukazwanym w scenach rewolucji w kategoriach szaleństwa i groteski, żyje człowiek mający poczucie ogromnych możliwości, a zarazem pustki własnego wnętrza⁵. Przez wiele lat dążył do odkrycia ostatecznych tajemnic ludzkiego losu, pomnażał wiedzę na temat uczuć między

³ Z. K r a s i ń s k i, *List z 31 XII 1835*, w: tenże, *Listy do Henryka Reeve*, oprac. P. Hertz, t. 2, Warszawa 1980, s. 213.

⁴ Słowacki napisał te słowa w *Beniowskim* (III, w. 344) właśnie pod wpływem *Nie-Boskiej komedii*.

⁵ Por. A. K o w a l c z y k o w a, *Historiozoficzne i prywatne szaleństwo u Krasińskiego*, w: *Romantyczni szaleńcy*, Warszawa 1977.

ludźmi, ale w sobie samym nie odnalazł żadnych emocji, nie doświadczył miłości ani głębokiej wiary. Jego wiedza jest pusta, bo nie zostaje potwierdzona życiem. O swojej sytuacji mówi: „Znam wszystkie uczucia po imieniu, a żadnej żądz, żadnej wiary, miłości nie ma we mnie – jedno kilka przeczuć krąży w tej pustyni – o synu moim, że oślepie – o towarzystwie, w którym wzrosłem, że rozpręganie się” (s. 46). W słowach prawdy o sobie, do której doszedł hrabia Henryk, kryje się bolesne przeświadczenie, że wiedza nie tylko nie pomaga w życiu, ale nawet może przeszkadzać w prostych relacjach ze światem i w bezpośrednim odczuwaniu związku z innymi.

Samotność, wyobcowanie, egotyzm – to cechy sytuacji egzystencjalnej, w jakiej znajduje się bohater dramatu Krasińskiego. Między nim a współtowarzyszami z jego własnego obozu nie tylko nie ma wzajemnej akceptacji, ale nie ma też zwykłego porozumienia. W swym postępowaniu Henryk kieruje się tylko własnymi pragnieniami i racjami, nie licząc się z opinią i potrzebami innych. Sam rozbity i wewnętrznie pusty, nie potrafi kochać ludzi i głuchy jest na głos Anioła Stróża, który – w odbywającej się w dramacie walce sił dobra i zła o duszę bohatera – ukazuje mu niepodważalną wartość autentycznych, opartych na „współ-czuciu” relacji z innymi. W walce, która toczy się o jego duszę, Henryk wybiera drogę nieboską, szatańską, a prowadzi go do tego skrajnie indywidualistyczne pragnienie potwierdzenia własnej wyjątkowości, usunięcia dręczącego go poczucia jałowości bytu, wreszcie przemożne pragnienie poetyckiego dramatyzowania życia, które nie przynosi spełnienia. Wybiera walkę na czele obozu arystokratów, walkę w imię rycerskiej tradycji przodków, ponieważ zaspokaja ona jego aspiracje i poczucie rodowej dumy. Do działania nie popycha go więc solidarność z przedstawicielami własnej klasy, gdyż gardzi ich małością, ani też wiara w możliwość odzyskania dawnego ładu, w którego realizację nie wierzy, jak bowiem mówi: „Daremne marzenia – kto ich dopełni? – Adam skonał na pustyni – my nie wrócim do raju” (s. 109), ale pycha i duma z przynależności do klasy, która tworzyła historię i kulturę europejską. Pcha go do walki także chęć zemsty na prostackim nowym świecie projektowanym przez rewolucjonistów, hańbiącym przeszłość i religię ojców: „Zemsta za zhańbione popioły ojców moich – przeklęstwo / nowym pokoleniom” (s. 96). Nie można, rzecz jasna, odmówić hrabiemu Henrykowi heroizmu, gdyż podejmuje on walkę i trwa w niej do końca, chociaż wie, że występuje w przegranej sprawie. Sam heroizm jednak nie decyduje o wartości czynu ludzkiego, ważne są też jego motywy i okoliczności.

„Puste serce” i pycha to główne powody, dla których bohater pozostaje głuchy na głos Anioła Stróża, próbującego wzbudzić w nim współczucie dla uciskanego przez wieki ludu: „Schorzałych, zgłodniałych, rozpaczających pokochaj bliźnich twoich, biednych bliźnich twoich, a zbawion będziesz” (s. 47). Henryk dostrzega racje rewolucjonistów, niektórym przyznaje słuszość, nie zdobywa się jednak na odruch „współ-czującej” akceptacji. Dokonuje diagnozy

krzywd, ale daleki jest od solidaryzowania się z ludem. Słucha natomiast rady Orła podsycającego w nim determinizm walki: „Nie ustępuj, nie ustąp nigdy – a wrogi tve, podle wrogi tve pójdą w pył” (s. 48).

Hrabia Henryk nie pojmuje, co to jest miłość i ofiara dla innych. Nie rozumie tego, mimo iż wystąpi w obronie religii i ujawni wolę odrodzenia chrześcijaństwa, gdy w swej wędrówce przez obóz rewolucji dojdzie do miejsca, w którym Leonard odprawia obrzęd „nowej wiary religijnej” na ruinach „ogromu, który musiał wieki przetrwać, nim runął” (s. 84). W takich okolicznościach podejmuje postanowienie: „na ich karkach nowy kościół Chrystusowi postawię” (s. 88). Nie zna jednak uczucia miłości, dlatego dialog, który toczy z Chórem duchów z lasu jest w istocie pozorny. Chór duchów rozpacza nad Chrystusem jako Bogiem miłości i ofiarnego cierpienia, zabitym przez grzechy tych, którym bliskie były jakobińskie ideały wieku: „Płaczmy za Chrystusem, za Chrystusem wygnanym, umęczonym – gdzie Bóg nasz, gdzie kościół Jego?” (s. 97). Mąż nie pojmuje jednak wzoru Chrystusa ewangelicznego, nie może więc działać wedle Jego zasad. W odpowiedzi obiecuje siłą wywalczyć nowy Kościół: „Prędzej, prędzej do miecza, do boju! – Ja Go wam oddam” (s. 97), „Hej! Jezus i szabla moja!” (s. 98)⁶. Bohater *Nie-Boskiej...* w taki zaś sposób zwraca się do przodków z prośbą o wsparcie w walce: „Ojcowie moi, natchnijcie mnie tym, co was panami świata uczyniło – wszystkie lwie serca wasze dajcie mi do piersi – powaga skroni waszych niechaj się zleje na czoło moje. – Wiara w Chrystusa i Kościół Jego, ślepa, nieubłagana, wrząca, natchnienie dzieł waszych na ziemi, nadzieja chwały nieśmiertelnej w niebie, niechaj zstąpi na mnie, a wrogów będę mordował i palił, ja, syn stu pokoleń, ostatni dziedzic waszych myśli i dzielności” (s. 100).

Henryk występuje więc w imię wiary i Kościoła, ale chce realizować własne plany, i to w sposób daleki od moralnych zasad chrześcijaństwa. Czuje się bardziej dziedzicem dawnych rycerzy niż „dzieckiem Bożym”. Jest sceptykiem, człowiekiem rozdartym, szukającym siły nie w Bogu i przeżyciach religijnych, a jedynie w tradycji. Łatwo więc ulega szatańskiej pokusie zła, która zaspokaja jego ambicje. Znaczące pozostaje bowiem w dramacie to, że – mimo kilkukrotnych zwrotów z prośbami do Boga – wiara Męża nie jest fundamentem, na którym można budować. Świadczy o tym już choćby fakt, że źródłem walki, którą podejmuje, nie jest wewnętrzny nakaz i miłość do Stwórcy, ale religia przodków. Natchnieniem jest dla niego wiara ojców, ale – będąc człowiekiem swego wieku – nie odczuwa jej głębi. Jak pisze Krasiński, jest to wiara „ślepa”, co w dramacie znaczy: ufna, bezwzględna, bezgraniczna – niestawiająca pytań i nieznająca zwątpień. Świat dawnego ładu minął już jednak i hrabia Henryk wie, że losem człowieka XIX wieku bywa udręka wywołana poczuciem pustki

⁶ Jest to w istocie ten sam wątek myślowy, który pojawia się w argumentacji Irydiona, gdy próbuje on przekonać do swych racji zgromadzonych w katakumbach chrześcijan.

istnienia oraz bojaźń i zwątpienie – niekiedy nawet zwątpienie w Bożą miłość do świata i w sprawiedliwość. Targany wewnętrznymi konfliktami „człowiek wieku” nie wykazuje prostego i pełnego ufności stosunku do Stwórcy, choć wielokrotnie zwraca się do Boga. Jeszcze kilka lat po napisaniu *Nie-Boskiej komedii* w jednym z listów do Delfiny Potockiej Krasieński pisał: „Epoka nasza jest przejścia epoką. Każda podobna nosi barwę przeważną złego, bywa piekłem na ziemi, bo z jednej strony wiary stare upadły, nowe nie wywikłały się jeszcze. Równie gwałtownie i nieubłagane jedni ludzie stoją przy prawach przeszłości, drudzy przy nadziejach przyszłości! A pierwsze już n i e s ł u s z n e, drugie jeszcze nie są s ł u s z n e, zatem walka i niesprawiedliwość, i gwałt z każdej strony, i brak Boga wszędzie. W innych epokach, gdy są ścisłe, pewne wiary niezawodne, określone niebiosą, obrzędy, religie, piekło bywa gdzieś, ale nie tu. W naszych czasach piekiel nie ma za ziemią, pod ziemią, ale są na ziemi”⁷. Henryk chce walczyć w imię wiary i za wiarę, ale nie pokłada głębokiej, niezachwianej ufności w Bogu ani w porządku wartości; dlatego również do niego można odnieść słowa ze wstępu do części trzeciej: „Ktokolwiek jesteś, powiedz mi, w co wierzysz – łatwiej byś życia się pozbył, niż wiarę jaką wynalazł, wzbudził wiarę w sobie” (s. 59).

W *Nie-Boskiej komedii* zasadniczą rolę odgrywa wyobcowanie i wyniosłość bohatera, brak bezpośredniego, płynącego z akceptacji i miłości stosunku do ludzi i brak komunikacji ze Stwórcą. Bohater nie doświadcza Transcendencji, jest głuchy na racje świata Boskiego, nie słucha głosu Bożych wysłanników, mimo iż sam zwraca się do Stwórcy, w bólu prosząc o zmiłowanie nad synem czy też skarżąc się na Bożą obojętność wobec człowieczego nieszczęścia lub wreszcie – konstatując ciążenie nad jego życiem gniewu Najwyższego. Hrabia Henryk nie doświadcza jednak obecności Boga. Nie zazna też Jego łaski – przeciwnie, doświadczy Bożego gniewu tak jak jego antagonistą. Zamknięty w kręgu własnych ambicji, przekonany będzie, że o historii rozstrzyga starcie sił ludzkich i że jego walka z Pankracym może zadecydować o dalszych kolejach świata: „Za chwilę stanie przede mną człowiek bez imienia, bez przodków, bez anioła stróża – co wydobył się z nicości i zacznie może nową Epokę, jeśli go w tył nie odrzucę nazad, nie strącę do nicości” (s. 99).

KONCEPCJA HISTORII

Tymczasem, wedle Krasieńskiego, historia toczy się zgodnie z Bożym planem i człowiek musi wsłuchiwać się w wolę Stwórcy, nawet jeśli nie jest mu dane zrozumienie do końca Bożych zamierzeń. Historia jest bowiem, jak pisał

⁷ Z. K r a s i ń s k i, *List z 20 III 1840*, w: tenże, *Listy do Delfiny Potockiej*, oprac. Z. Sudolski, t. 1, Warszawa 1975, s. 201.

poeta, „myślą Boga o ludziach i myślą ludzi o Bogu połączonymi razem”⁸. Bóg w dramacie Krasińskiego pozostaje Bogiem ukrytym, odsłania się dopiero w zakończeniu, chociaż przez cały czas – poprzez posłańców – próbuje nawiązać kontakt z człowiekiem. Hrabia Henryk nie czuje tej łączności, bardziej bowiem kocha siebie i własne marzenia o wielkości niż miłość i pokorę wcielone we wzór Chrystusa. Jest człowiekiem nieszczęśliwym, miotanym sprzecznymi odczuciami, na przemian krytycznym wobec siebie i ulegającym fałszywemu pięknu tworzonych fantazmatów, które podtrzymują w nim poczucie wyjątkowości i wielkości. Wielkość ta jest wszakże pozorna, dyskretnie podważana w utworze, na przykład na poziomie stylistycznym słówkiem „niby”, które ujawnia zdystansowaną, oceniającą perspektywę autora wobec bohatera („co ujrysz, jest twoim – brzegi, miasta i ludzie tobie się przynależą – niebo jest twoim – chwale twojej niby nic nie zrówna” – s. 3).

Krasiński pokazuje, że jego bohater cierpi, ale też i lubuje się we własnym nieszczęściu, ma poczucie dumy z ogromu bólu, który – w jego oczach – czyni go tak wielkim, jak Bóg. Bohater mówi o sobie: „cierpię tak, jak Bóg jest szczęśliwy, sam w sobie, sam dla siebie” (s. 47). To romantyczne samoubóstwienie, podobnie jak ateizm Pankracego, zostaje w dramacie zakwestionowane. Obu postawom towarzyszy bowiem cierpienie, któremu brak ostatecznej racji, nadającej mu sens.

Historia, wedle Krasińskiego, winna toczyć się w swoistym dialogu z Bogiem – najwyższą wartością i twórcą całościowego planu dziejów. Jeśli świat odsuwa się od Boga, staje się nieboski i musi zginąć. Jeśli historia ma mieć sens, to powinny nią rządzić wartości, a człowiek, który jest podmiotem dziejów, powinien się nimi kierować. Kolejną klęską hrabiego Henryka będzie zatem jego czyn, który neguje Boski plan. *Nie-Boska komedia* jest krytyką romantycznego dziecka wieku, które w zapatrzeniu we własną indywidualność zmierza od klęski do klęski. Władzę nad hrabią Henrykiem ma nieszczęście, ale to on sam je wywołuje, gdy odłącza się od Boga i kieruje się własnymi, tylko częściowymi racjami i gdy zamyka się na opatrnościowy plan dziejów.

Świat ludzi w *Nie-Boskiej komedii* jest w istocie światem bez Boga, bohaterowie albo Go odrzucają, albo nie słyszą. Żaden z przywódców wrogich obozów nie chce lub nie potrafi żyć zgodnie z Bożymi zasadami i realizować Bożego planu dziejów. Świat jest nieboski, ponieważ takim czynią go ludzie, człowiek jednak nie jest zły z natury, a tylko źle postępuje. Krasiński pisze o grzeszności ludzi i o ich ułomnościach: o egotyzmie i braku uczuć, o niedostatku pokory, a nawet o pysze i nieprzepartym pragnieniu odwetu, a także o szatańskiej wręcz nienawiści. Winy ludzi są w utworze zarazem „winami wieku”, czasu upadłych wiar i chaosu wartości, nadmiernie rozbudzonych as-

⁸ Tenże, *List z 12 VI 1838 r. pisany w Opinogórze*, w: tenże, *Listy do Adama Potockiego*, oprac. I. Chrzanowski, Warszawa 1928, s. 58.

piracji i żądz. Jednostka jest wolna i może wybierać dobro bądź zło, ale jest też (zgodnie z romantycznym, pełnym sprzeczności światopoglądem) zdeterminowana przez swój czas do tego stopnia, że można w tym widzieć fatalizm uwarunkowań historycznych.

W *Nie-Boskiej komedii* Krasiński nie podejmuje wprost tematu spotkania człowieka z Bogiem. Chociaż w relacji człowiek – Bóg akcentowane jest przede wszystkim wzajemne oddalenie albo wręcz szydercza wrogość człowieka wobec Boga, to w historiozoficznej koncepcji, której autorem jest Krasiński, nie ma istotnej sprzeczności między ludźmi i Bogiem.

„PRZEDŚWIT” – PÓŻNA MYŚL HISTORIOZOFICZNA ZYGMUNTA KRASIŃSKIEGO

„Kiedyś my inne światy, światy dobra i piękna stwarzać będziemy i to będzie naszym najwyższym stosunkiem do Boga”⁹.

W ciągu zaledwie kilku lat Krasiński przechodzi od diagnozy, którą postawił swojej współczesności w *Nie-Boskiej komedii*, do utopijnego projektu przyszłości stworzonego na początku lat czterdziestych, projektu mającej nadejść epoki trzeciej, Epoki Ducha – harmonijnego świata wiary, miłości i solidaryzmu społecznego. Wizja tego świata, z programowego utworu, jakim jest *Przedświt*, nie ma wymiaru jedynie epistemologicznego, ale posiada również wymiar egzystencjalny. Jest to wyobrażenie doskonałej rzeczywistości, której prefiguracją są przeżycia dwojga bohaterów romansu rozgrywającego się w pełnym harmonii alpejskim pejzażu. Epoka trzecia jest nie tylko rozpoznawana przez narratora-bohatera w wizyjnych obrazach nowej nauki, ale także przeżywana przez niego w idealnej miłości, wobec której owe symboliczne obrazy zostają przywołane:

Płynmy, płynmy tak bez końca
W ciszę – w jasność – w błękit – w dal!
Wód zwierciadła, gór widziadła,
Ziemia, niebo jeden kraj!
Rzeczywistość się pomału
W świat przemienia ideału¹⁰

Wyobrażenia dotyczące dziejów sprzężone zostały w *Przedświcie* z ideą „przeanielenia się” człowieka w jego dążeniu do osiągnięcia Królestwa Bożego na ziemi. W stworzonym przez poetę projekcie egzystencjalnym obecna jest głęboka wiara w to, że człowiek może dojrzewać do boskości, a wraz z nim dojrzewać do niej powinien cały świat. W ten sposób w procesie rozwoju dzie-

⁹ Z. Krasiński, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, w: *Pisma Zygmunta Krasińskiego. Wydanie jubileuszowe*, t. 7, Kraków 1912, s. 54.

¹⁰ Tenże, *Przedświt*, w: *Pisma Zygmunta Krasińskiego...*, t. 4, s. 323n.

jów świat staje się coraz doskonalszym przejawem Boga, królestwem wszechmiłości i wszechstronnego pojednania, w którym panuje – znana również z *Psal-mów przyszłości* – wyidealizowana przez poetę zasada braterstwa i solidaryzmu społecznego. Będzie to, jak napisze autor *Przedświtu*, pojednanie „wszystkiego z wszystkim”, zwieńczone jednością dobra, prawdy i piękna:

Wszystko moje, wszystko piękne! –
Moje – ziemi, nieba niwy!
Z skał tych życia głos wydźwignę,
Bo w mem sercu słowo boże!
Wszędzie cuda – wszędzie dziwy –
Ja roztopię się w przestworze!
Ja ci mówię – żem szczęśliwy!
Polska moja – Polska b ę d z i e!
Dzięki wszystkim i wszystkiemu
W wieki wieków dzięki wszędzie
Bogu – duchom – ludziom – tobie –
I umarłym dzięki w grobie
I każdemu, kto jest żywy,
Temu światu wszechcałemu¹¹.

W teoretycznych koncepcjach Krasińskiego i w jego twórczości literackiej tego czasu przewyciężanie zła i cierpienia pojawia się jako konieczna dla człowieka droga działania. W planie społecznym dążenie ku epoce trzeciej odbywa się poprzez historię narodów, w której przewyciężona musi zostać nienawiść i żądza zemsty, ponieważ cierpienie narodu może uzyskać wyższy sens tylko wówczas, gdy jest od nich wolne. Tym narodem wybranym, który prowadzi ludzkość do Królestwa Bożego na ziemi, byli dla Krasińskiego, podobnie jak dla innych polskich romantyków, Polacy. W wyidealizowanej historii narodu polskiego Krasiński dostrzegał przede wszystkim głęboką wiarę i wierność podstawowym zasadom chrześcijaństwa. Nade wszystko zaś podkreślał ofiarne cierpienie, należące do istoty narodowej kondycji Polaków. Było ono szczególnie ważne dla Krasińskiego, który – inaczej niż Mickiewicz – akcentował w swych mesjanistycznych poglądach nie dziecięcą niewinność ofiary, a raczej zasługę męczeństwa. W filozoficznym systemie poety doskonalenie narodu, podobnie jak doskonalenie jednostki, polegać ma na rozpoznawaniu własnej kondycji we wzorze Chrystusa: umęczonego, cierpiącego i w bólu zmartwychwstającego.

Według Krasińskiego historia przebiega zgodnie z planem Opatrzności, ale w świecie ludzkim musi też istnieć właściwa motywacja dla działań zgodnych z tym planem, motywacja w swej istocie moralna¹². Chociaż to Opatrzność

¹¹ Tamże, s. 348n.

¹² Por. A. K o w a l c z y k o w a, *Poglądy filozoficzne Zygmunta Krasińskiego*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1, red. A. Walicki, Warszawa 1973, s. 322.

kieruje dziejami, człowiek sam zapracowuje na łaskę Boga, a tym samym na własne i narodowe odrodzenie. Krasiński pisał w *Przedświcie*:

Wiarą w niebo – niebo kusim,
[...]
I ufamy, że wyprosim
To, co boskie jest – u Boga!¹³
i przeciwnie:
O wy, nizcy, o wy, ciemni
I okrutni i nikczemni,
[...]
Wy, kuszący piorun boży,
Aż was w prochu tu położy!¹⁴

Nie tylko w twórczości, ale i w całej korespondencji Krasińskiego wyraźnie formułowana jest myśl o nierozzerwalnym związku między tym, kim jest człowiek, i obrazem dziejów kierowanych przez Opatrzność. Z drugiej zaś strony poeta uważa, że człowiek musi umieć odczytywać Boże przesłanie zawarte w losach narodu. W lipcu 1838 roku poeta pisał do Adama Potockiego: „Historia jest sumą wszystkich działań ducha ludzkiego, z której się wykazuje, że to, co Bóg myśli na szczytach niebios, to samo ludzie pomyśleć, pojąć i uskutecznić muszą na ziemskim padole”¹⁵.

Świat doskonali się poprzez działalność człowieka, która ma zmierzać do takiego kształtowania jego osobowości, aby coraz bardziej upodabniał się on do Boga, na obraz i podobieństwo którego został stworzony. „Dopracowywanie się rzeczywistej i ostatecznej osobistości naszej”¹⁶, o czym pisze poeta we wstępie do *Przedświtu*, jest więc czynem moralnym, jakże istotnym w perspektywie narodowej i historycznej. Dążenie jednostki do „przeanielenia”, a także powszechne doskonalenie moralne jest bowiem, wedle poety, motorem postępu dziejowego. W myśli autora *Nie-Boskiej komedii* obecna jest więc refleksja nad religijnym i moralnym wymiarem dziejów.

Według Krasińskiego, zarówno w planie egzystencji indywidualnej, jak i w dziejach, niezwykle istotne są wartości duchowe, osobowe, gdyż to właśnie ich realizacja przybliża człowieka i jego świat do urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi. W dalszej zaś perspektywie aktualizowanie tych wartości wiedzie jednostkę ludzką do zaświatowego spotkania z Bogiem, jako spotkania osoby z Osobą, do oddania się Stwórcy, które nie prowadzi jednak do przekreślenia indywidualności człowieka.

¹³ K r a s i ń s k i, *Przedświt*, s. 326.

¹⁴ Tamże, s. 331.

¹⁵ Z. K r a s i ń s k i, *List 2 z 4-11 VII 1838*, w: tenże, *Listy do różnych adresatów*, oprac. Z. Sudolski, t. 1, Warszawa 1991, s. 362.

¹⁶ T e n ż e, *Przedświt*, s. 311.

Skupienie uwagi na wartościach osobowych prowadzi też poetę do krytyki mieszczańskiej kultury Zachodu. Krytyka ta dotyczy nie tylko porewolucyjnej Francji, ale też liberalnej Anglii, która – zdaniem Krasińskiego – w pogoni za materialnym dobrobytem zagubiła wartości duchowe, nieprzedmiotowe, prawdziwie ludzkie¹⁷.

O własnym narodzie Krasiński napisał: „Naszem posłannictwem jest wprowadzić mocą boleści ducha Ewangelii w sprawy tego świata”¹⁸. Myśl Krasińskiego była skomplikowana, nierzadko wewnętrznie sprzeczna, dwuznaczna w swych odniesieniach do Kościoła, w chwilowych wahaniach i dramatycznych momentach powątpiewania ze strony poety w Bożą opiekę nad światem. Utopia szczęścia i wszechmiłości, do której nawiązują słowa: „I przycisnąć świat, jak brata, / Do mych piersi – bom szczęśliwy!”, nie była, rzecz jasna, ostatnim słowem Krasińskiego. Stanowiła zresztą tylko jeden z biegunów, między którymi dramatycznie rozpięte zostały rozważania autora *Nie-Boskiej komedii* i *Przedświtu*, mającego swe „chwile rozpacz” i „chwile nadziei”. Szczególnie dogodnym polem dla ich oglądu pozostaje niezwykle bogata korespondencja poety¹⁹. Wydarzenia roku 1846, a w wyższym jeszcze stopniu Wiosny Ludów, po raz kolejny wysunęły na plan pierwszy rozpacz i przejmujące odczucie „bólu istnienia”, które ujawniły się przede wszystkim w korespondencji Krasińskiego. Listy poety przeniknięte są poczuciem osobistego, nieprzekraczalnego cierpienia, którego sens może zostać odczytany jedynie przez jednostkę, która go doświadcza.

¹⁷ Zob. J. K r a s u s k i, *Obraz Zachodu w twórczości romantyków polskich*, Poznań 1980.

¹⁸ Z. K r a s i ń s k i, *List do hrabiego Montalembert*, w: *Pisma Zygmunta Krasińskiego...*, t. 7, s. 453.

¹⁹ Zob. A. K u b a l e, *Dramat bólu istnienia w listach Zygmunta Krasińskiego*, Gdańsk 1997.

**„BOSKA” CZY „NIE-BOSKA”?
HISTORIA W LITERATURZE**

DIALOG O LUDZKIEJ DRODZE DO CZŁOWIECZEŃSTWA CYPRIAN NORWID I STOICY

Nieuchwytna, a zatem w pełni niewyraźalna prawda jest rzeczywistością, zyskuje rangę wartości absolutnej, sięga samej istoty Boga, a przy tym pozostaje związana „z dzianiem się, w którym się przejawia, z zachowaniami ludzkimi” [...] Philo-sophos pozostaje [...] tym, który miłując mądrość, pragnie jej, lecz nie może w pełni osiąść wiedzy absolutnej.

WOKÓŁ NORWIDOWEJ KONCEPCJI FILOZOFII

„Filozofia do dziś zabijaną, ale niezastąpioną (?)” (VII, 281)¹ – tak brzmi bardzo pewnie – zdawałoby się – sformułowany sąd, który pada w *Notatkach z mitologii* Cypriana Norwida. Za sprawą znaku zapytania jednak wypowiedź ta niesie w sobie zarzewie medytacji, a zarazem poprzedza wymienione przez Norwida imiona Greków, z którymi wiążą się narodziny jakościowo nowej refleksji o rzeczywistości. Romantyczny myśliciel przywołuje Talesa – pierwszego poszukiwacza arché, Sokratesa – postać uosabiającą filozofa wszechczasów, a wreszcie Pitagorasa – tajemniczego mistrza naukowo-religijnej wspólnoty borykającej się z problemem metempsychozy. „Filozofia do dziś zabijaną, ale niezastąpioną (?)”. W kontekście zapisków poety wypada zapytać: Jaka filozofia? Grecka, starożytna? A może każda, zatem filozofia w całej swojej istotowej specyfice? W liście adresowanym do Augusta Cieszkowskiego poeta wyznaje: „Filozofom dzisiejszym nie wierzę – będą oni sobie na katedrach systematyzować, ale jak kto silnie karabinem w ziemię uderzy albo grubo pieniądźmi brzęknie, natychmiast pokłonią się jemu całym narodem swoich mądrych głów, jak łan kłosów za wiatrem” (IX, 478). Norwidowa postawa odrzucenia twórczości współczesnych poecie myślicieli zdaje się wypływać z pojmowania filozofii jako ćwiczenia duchowego², które dotyka osobowościowego centrum człowieka, a tym samym kształtuje i objawia jakość ludzkiej egzystencji. Ostatecznie zatem autor *Rzeczy o wolności słowa* twierdzi, że życie filozofa powinno być realizacją głoszonej przez niego teorii. W epistolarnym zapisie powierzonym Mikołajowi Kamieńskiemu Norwid wypowiada uzasad-

¹ Jeżeli nie odnotowuję inaczej, teksty Norwida cytuję według edycji: C. N o r w i d, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. 1-11, Warszawa 1971-1976. W nawiasie cyfra rzymska oznacza numer tomu, arabska – numer strony.

² Zob. P. H a d o t, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992.

nienie swojego sądu: „Każdy, kto sprzedaje choćby w najlepszym celu rozum swój, nie dodając do tego osoby swojej, knowa zdradę prawdy, bo [...] prawda nie jest tylko wiedzą, ale i życiem razem” (VIII, 369).

Koncepcja prawdy, jaka wyłania się z pism romantyka, pozwala na nieco zmienioną lekturę przywołanego fragmentu. W tekstach poety prawda uparcie uruchamia wieloznaczność. Nieuchwytna, a zatem w pełni niewyraźna prawda jest rzeczywistością, zyskuje rangę wartości absolutnej, sięga samej istoty Boga, a przy tym pozostaje związana „z dzianiem się, w którym się przejawia, z zachowaniami ludzkimi”³. Owej prawdy – w każdym jej wymiarze⁴ – „razem dochodzi [się] i czeka”⁵, ona też okazuje się „Idea powodującą nieustannie równe sobie świadectwo...” (IV, 532). Wydaje się, że w podobny sposób Pitagoras i jego duchowi spadkobiercy traktowali inne fundamentalne pojęcie: mądrość. Philo-sophos pozostaje zatem tym, który miłując mądrość, pragnie jej, lecz nie może w pełni osiąść wiedzy absolutnej w bezpośrednim oglądzie bytu. Z racji swej ludzkiej kondycji filozof nie przestaje dążyć do doskonałego poznania. Dla Norwida prawda lub inaczej – mądrość „jest myślą więcej całościowym wiecznym i czasowym człowieka myśl tę wyrażającego” (VIII, 279). Zatem „filozofować” w świecie poety musi znaczyć „żyć filozoficznie”. W tym świetle intelektualne osiągnięcia wieku okazują się dla Norwida iluzją, podczas gdy „filozofia starożytnych nie jest głupstwem” (VIII, 351), starożytni bowiem „nie znali uśmiechu zatęchłego umysłu i zupełnie zwątpiałego serca, z jakim odpowiadają dziś mędrkowie na zapytania ludzi naiwnych, świeżych i coraz rzadszych!” (VI, 223).

Wskazane przez Norwida wymagania pełnej harmonii, którą tworzyć mają koncepcje głoszone przez filozofa oraz jego życie, odpowiadają mentalności starożytnych Greków. Ci bowiem w osobowości filozofa i w jego życiowej postawie, odsłaniającej się w ekstremalnych i bardzo zwykłych sytuacjach, widzieli „dopełnienie całkowitego, integralnego pojęcia filozofii”⁶. Praktyczne rozumienie filozofii w antyku zawsze, choć z różną intensywnością, towarzyszyło teoretycznemu namysłowi, stając się do tego stopnia rysem szczególnym starożytności, że niektórzy krytycy widzą w filozofii grecko-rzymskiej przede wszystkim sposób życia, światopogląd wyznaczający kształt jednostkowego istnienia⁷. Bez względu na zmieniające się w myśli starożytnej relacje teorii

³ Por. J. P u z y n i n a, *Wstęp*, w: *Słownictwo etyczne Cypriana Norwida. Część I: „prawda”, „fałsz”, „kłamstwo”*, red. J. Puzynina, Warszawa 1993, s. 5.

⁴ Czyli w wymiarze ontycznym, aksjologicznym, epistemicznym, estetycznym i etycznym. Zdaniem Puzyniny Norwid używa słowa „prawda” i pokrewnych mu leksemów w znaczeniach należących do wymienionych dziedzin. Por. P u z y n i n a, dz. cyt., s. 3.

⁵ C. N o r w i d, *Vade-mecum*, oprac. J. Fert, Wrocław-Warszawa-Kraków 1999, s. 81 (dalej: VM).

⁶ J. D o m a ń s k i, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 11.

⁷ Por. H a d o t, „Filozofia jako sposób życia”, w: tenże, dz. cyt., s. 221-233.

i praktyki, niezaprzeczalne pozostaje twierdzenie o praktycznej koncepcji filozofii epoki hellenistycznej. W wyniku polityki Aleksandra Wielkiego runęła Hellada – państwo, a wraz z nim polityka jako dziedzina myśli, jako etyka wpisywana w ramy polis i religia polis. Zawalił się więc gmach duchowego życia Greków. Z tej aksjologicznej przepaści wydobywają świat grecki propozycje: Epikura, stoików i sceptyków, czyli modele życia tworzone przez filozofię życia, która wskazuje nowe treści i – według G. Realego – „oświeca sumienia, pomaga człowiekowi żyć i uczy go, jak być szczęśliwym nawet w tragicznej epoce, w której [...] zdaje się, że wszystkie dawne wartości zostały obalone”. Teraz miłujący mądrość stają się w rzeczywistości „wielkimi moralistami; są głosicielami etycznego credo; są na swój sposób apostołami i misjonarzami”⁸ albo inaczej – odgrywają rolę lekarzy, którzy sami przechodzą proces powrotu do zdrowia, borykając się z bólem egzystencji, mającym swoje źródło w lęku. „Puste są słowa filozofa, które nie leczą cierpienia człowieka”⁹ – jak głosił Chryzyp. Wydaje się istotne, że wymaganie jedności myśli i działania – choć przyjęte implicite przez większość filozofów antycznych – zostało wyraźnie sformułowane w obrębie Stoi. To nowe nastawienie „miłujących mądrość” rodzi pytanie: czy filozofowie są wiarygodni? Nieodparcie też podsuwa pokusę: sprawdźmy! Ulegli jej współcześni „filozofa szkoły własnej”, w wykreowanym przez Norwida Rzymie cesarza Adryana, i zdemaskowali pozór tego myśliciela: „gdy który z owych wieszał się na drzewie, / Lub patrzył w ogród Artemidorowy, / Co robi mędrzec? gdy nie miewa mowy – ” (III, 92).

Oczekiwania poety co do filozofii stają się dla niego niejako imperatywem towarzyszącym wszelkiemu poznaniu. Na podstawie tego wymagania autor *Epimenidesa* dokonuje swoistej periodyzacji antycznej refleksji filozoficznej: „Na mędrцу tym [Diogenesie – D. K.] zamyka się ta filozofia, którą ja heroiczną nazywam. Wedle tegoż uważania mojego, filozofia ta nie zaczyna się wcale od Talesa, lecz od Ajschylosa dramatycznych przedstawień, gdzie wykladało się posady mądrości tradycyjnej i wypowiadało się idee postaciami, zaś zamyka się i kończy [...] Dialogami-Platońskimi” (VI, 224). Heroizm stanowi nie tylko element opisu czynów, czynów również jako owoców myśli, ale jest fundamentem ich wartościowania.

ROMANTYK O STOIKACH

Norwid sięga po dzieła neostoicyzmu i przywołuje postać i sądy Marka Aureliusza. Ten cesarz-filozof, nawiązujący dialog z ojcami Kościoła, Justynem

⁸ G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 1999, s. 30.

⁹ Cyt. za: J. G a j d a - K r y n i c k a, *Wstęp*, w: E p i k t e t, *Encheiridion*, Kraków 1997, s. 13.

i Tertulianem¹⁰, jest dla poety przede wszystkim niepoślednią postacią w historii, a dopiero wtórnie postacią nieanonimową i barwną. Ten „słynny Monarcha, nieco Mędrzec przy tém” (VM, s. 121), odsłania w dziele Norwida własny, żywy świat wewnętrzny. Nieco inny stosunek zdradza romantyczny poeta do Epikteta, umieszczając imię tego rzymskiego niewolnika wśród imion wielkich, którzy w dziedzinie poznania poszukują wartości absolutnej albo pozostają w relacji z nią, wchodząc w – niepodważalną dla Norwida – przestrzeń sacrum. „I tak to są Psalmy Dawidowe – Dant, do dzisiaj ciemny w wielu miejscach – Shakespeare – Zygmunt Krasiński – niekiedy August Cieszkowski – często Bohdan Zaleski – prawie zawsze Mickiewicz. A dawniej: Sokrates, który, nie mogąc się jasno wytłumaczyć, umrzeć musiał – Plato – Cyceon nawet (*De natura deorum*) – Epiktet – święty Paweł – święty Jan Apokaliptyk itd...” (VI, 600). Wszyscy oni, ryzykując niezrozumienie, czynią przedmiotem refleksji ciemność, która umożliwia rozbłysk prawdy¹¹. *Encheiridion* Epikteta stał się niemal tekstem „własnym” Norwida za sprawą dialogu myśli, jaki podręcznik ten musiał w nim budzić. Na temat Seneki zaś Norwid, romantyczny czytelnik pism patrystycznych, mówi za Tertulianem: „On jest często z naszych” (VII, 334; por. VII, 405). Krytycznie przy tym odnosi się do wzmianek na temat rzekomych relacji łączących Rzymianina z Apostołem Narodów¹². Wśród stoików to właśnie autor *De providentia* jest – według Norwida – „zbliżony więcej do promieniającego słowa prawdy” (VII, 340), a zatem bliski chrześcijańskiej nauce o Opatrzności.

Mimo licznych bezpośrednich wzmianek przywołujących stoicyzm rzymski, szkoła, z której wyrastają Seneka, Epiktet i Marek Aureliusz, dla poety pozostaje dziełem Zenona z Kition. Jej rysem i elementem definicyjnym w interpretacji Norwida jest stosunek do samobójstwa¹³. W Norwidowym obrazie Hella-dy stoicyzm urasta do rangi synonimu filozofii greckiej. Spojrzenie to tłumaczy anachronizmy, które pojawiają się w wypowiedziach bohaterów dzieł poety. Dla młodych Rzymian, gości poetessy w *Quidamie*, portyk „oznacza publiczny wykład” (III, 157), co w przypisie precyzuje autor poematu. Tymczasem słowo to posiada również inny desygnat: wskazuje Bramę Malowaną w Atenach¹⁴, dzieło sławnego Polignota, które było miejscem, gdzie Zenon nauczał, a o jego uczniach wówczas mówiono: „ci z Portyku”, „ci ze Stoi”; „portyk” – przypom-

¹⁰ Por. C. Norwid, *Notatki z historii*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, s. 340.

¹¹ Por. C. Norwid, *List do Józefa Bohdana Zaleskiego*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 86.

¹² Na temat apokryficznych listów Seneki do Pawła z Tarsu por. L. Joachimowicz, *Seneka*, Warszawa 1977, s. 91-95.

¹³ Poeta podaje najkrótsze wyjaśnienie terminu „stoicyzm”: „doktryna kończenia samobójstwem” (III, 168). Zob. też: III, 137, 192. Greczynka należąca do intelektualnej elity Rzymu w starożytnej przypowieści Norwida wybiera śmierć w myśl racji filozoficznych.

¹⁴ Por. G. Vesey, P. Foulkes, *Słownik encyklopedyczny. Filozofia*, Warszawa 1997, s. 305.

nijmy – to po grecku „stoa”, stąd „stoicyzm”¹⁵. W wykreowanym w tragedii *Kleopatra i Cezar* Egipcie Psymach, aspirując do miana filozofa, naśladuje sposób nauczania, który z konieczności wykorzystywał Zenon, gdy jako cudzoziemiec w Atenach nie miał prawa do nabycia budynku na własność. Egipcjanin przynaglony żądaniem Królowej ujawnia swoje wyobrażenia na temat stylu filozofowania zwolenników Stoi: „Czy, względów / Chloe nie mogąc dobyć, szedłbyś do Portyku, / By cię nauczał znosić to Pitagorejczyk?” (V, 96). Można poszerzyć grupę podobnych przykładów, choćby przykładem Marka Antoniusza z przywołanej już tragedii: „Dla tak elementarnych i praktyk, i ćwiczeń, / Które się stoickimi zwą (dla tych skądinąd / Szanownych prób), jeżeli kto sobie popsowa / Organ jeden, na przykład żołądek: pytanie, / Czyli uczynił słuszenie?...” (V, 144).

W tym kontekście nie sposób zlekceważyć nasuwającej się wątpliwości: czy stoicyzmowi w myśli Norwida nie towarzyszyła ignorancja równa tej, z jaką do doktryny Portyku odnosiło się wielu spośród jego bohaterów? Norwid w *Notatkach z mitologii* jednoznacznie ocenia naukę Zenona: „Grecja była za małą dla stoicyzmu!” (VII, 312). Czy zatem idea antropologiczna w pismach niekonwencjonalnego romantyka czerpie treści z etycznych ustaleń mędrca z Kition i jego następców?¹⁶

CZŁOWIEK W DRODZE DO ISTOTY SIEBIE

Autor *Ad leones!* nieustannie dokonuje diagnozy czasów sobie współczesnych. Pod ostrzem jego sądu znajduje się także człowiek, więcej: to on – twórca kultury – zajmuje w Norwidowym wizerunku „małpiej epoki” miejsce centralne. Co sobą przedstawia jako reprezentant tego świata? „Ludzi garść, jako karłowate drzewa / Wydarte z ziemi, żółte i koszlawe, / Włóczy się – mówić zaczyna – poziwa – / Ruina – [...] ręce prawe / Są lewe – lewe są ironią ramion; / Na czołach zmarszczki, ale nie starości: / Coś do fatalnych podobnego znamion” (III, 52). Oto człowiek: zdegradowany, niemal wyzuty z przymiotów właściwych ludzkiej naturze, upośledzony w swej istocie. W twórczości Norwida podobne obrazy człowieka występują bardzo często, na przykład Spartanie to tysiące – paradoksalnie – „zdrowych-głazów” (*Tyrtej*), współczesna cywili-

¹⁵ Por. R e a l e, dz. cyt., s. 327.

¹⁶ Omawiając obecny w pismach poety topos theatrum mundi, S. Świontek wskazuje na bliskość tradycji stoickiej autorowi *Promethidiona*. Z tej tradycji Norwid mógł przejąć myśl o człowieku – aktorze na scenie świata. Por. S. Ś w i o n t e k, *Norwidowski teatr świata*, Łódź 1983, s. 54-57, 62n. Podobieństwo między filozofią Portyku a poglądami romantyka sugeruje także J. Trznadel w pracy *Czytanie Norwida. Próby*, Warszawa 1978, mówiąc o idei oswajania śmierci. Trzeba jednak podkreślić fundamentalną różnicę między eschatologiczną koncepcją w stoicyzmie i w dziele romantyka.

zacja przypomina ogniwa maszyny wprowadzonej w ruch przez bezosobową siłę (*Tyrtej. Prolog*), świat salonu obrazują marionetki poruszane zza sceny (*Aktor*), istoty z maską zastępującą twarz, tańczące kukły zamieniające egzystencję w karnawałowy bal (*Za kulisami*), grzeczne i żadne (jak niemal oksymoronicznie podaje *Vade-mecum*) „niewiasty, zaklęte w umarłe formuły” (VM, s. 17). Wszystko to „lalki bez woli i serca” (IX, 189), uwikłani w fałsz i pozór „święc-nieruchomi” (VIII, 114), wreszcie „lokaje poprzebierane i grające komedie” (IX, 191). Tak obrazowana kondycja ludzkiego świata prowadzi Norwida do konstatacji: „i jesteśmy karykatury i jesteśmy tragiczna nicość i śmiech olbrzymi...” (IX, 63n.). „W nas wszystko jest zmarłe i spopielone” (IX, 486), „Szpitalne, niedostate – tak zapalnie nudne / I suchotniczo wściekłe” (IV, 75). Tak brzmi niemal obsesyjnie powtarzany wyrok sądu epoki.

Norwid przekonany jest, że człowiek ma zadanie autokreacji – tworzenia swojej wartości. Jesteśmy – zdaniem Norwida – in potentia, nosimy w sobie możliwości, które domagają się urzeczywistnienia, zatem nieustannie stajemy się, sami siebie tworząc, chociaż nasza moc jest ograniczona, bo nie czynimy siebie ex nihilo. Skutkiem tego człowiek nie może dojść do doskonałej oryginalności, która przedstawia się jako „sumienność w obliczu źródeł” (VI, 423), to znaczy w momencie naszego powstania, gdy nasze człowieczeństwo zostało nam dane w Boskiej sferze. „Niepróżno człowiek ma bóstwo w piersiach swoich: musi je okazywać i używać go” (VIII, 453) – wtedy dojrzewa do człowieczej pełni. Szansa samokreacji nierozzerwalnie jednak wiąże się z ryzykiem samozatrąty. Ta natomiast jest bardzo częsta – stąd gorzka diagnoza wieku.

Zdumiewające wobec takich przekonań wydaje się twierdzenie stoików, dla których podstawowa cecha bytów to „trwale dążenie do zachowania siebie, do wzięcia w posiadanie swego bytu i wszystkiego, co sprzyja jego zachowaniu, oraz do unikania tego, co jest mu przeciwne, do zgody na siebie i rzeczy odpowiednie dla swej istoty”¹⁷. Ten „pierwszy popęd” uczniowie Zenona nazywali oikeosis (zgoda, przyciąganiem). Popęd ten stanowił podstawę, na której budowali zasady etyki. Autokreacja w nauce Stoi to realizacja ludzkiej natury (physis); polega ona na osiągnięciu intensywności człowieczeństwa poprzez rozwinięcie w stopniu najwyższym tego, co dla ludzkiego bytu swoiste. Proces ten ściśle wiąże się z umiłowaniem własnego jednostkowego istnienia, „człowiek bowiem – jak mówi Seneka – cenny jest sobie w takiej mierze, w jakiej jest człowiekiem”. W miarę rozwoju myśli psychologicznej w filozofii Portyku Posejdonios, reprezentant mediostoicyzmu, sformułuje pierwsze zadanie ludzkiej istoty w dziele jej samorealizacji: „nie dać się ponieść temu, co jest w duszy niezrozumiałe, złe i bezbożne”¹⁸. Imperatyw „nie dać się” zakłada zmaganie konieczne na drodze do istoty siebie. Wśród bardzo konkretnych wskazówek

¹⁷ R e a l e, dz. cyt., s. 396.

¹⁸ Tamże, s. 457.

przekazanych adeptom stoicyzmu Epiktet podkreślał dobrowolny trud tego dzieła, mówiąc za cynikami o świadomym wyborze wyrzeczenia, na przykład wówczas, gdy pali nas dręczące pragnienie. Wtedy – radzi mędrzec – „nabierz sobie do ust zimnej wody i zaraz ją wybluzgaj”¹⁹.

Nierozerwalnie związany z procesem samotnego zmagania się o pożądany format siebie, akcentowany przez Stoę wysiłek jednostki – zdaniem poety – nie może dziwić: „TWORZENIE KAŻDE KOSZTUJE SPORO” (IX, 50n.), bo „nic nowego nie rodzi się bez oporu” (VIII, 165). W liście przesłanym Janowi Koźmianowi uzasadnia on swój sąd, opierając się na zwyczajnym, codziennym doświadczeniu wyniesionym z pracowni rzeźbiarza: „dłuto wyciosujące twarz Anioła z marmuru zgrzyta gorzko...”. Czy można zrezygnować z „nieprzyjemności” nieuchronnych w realizowaniu dzieła? Norwid daje jednoznaczną odpowiedź: „Owóż Ty, co chcesz, aby [narzędzie – D. K.] nie zgrzytało, chcesz próżniactwa i chcesz, aby Anioł był głazem, a ja próżniakiem” (VIII, 186). W podobnym kontekście Epiktet powie: prostakiem. Obraz artysty-rzeźbiarza musiał być dla Norwida szczególnie nośny znaczeniowo jako metafora auto-kreacji człowieka. Dowodzi tego epistolarny fragment tekstu przesłanego Marii Trębickiej: „[rzeźbiarz – D. K.] prawo ma zamazać się po łokcie, nieskalany ideał w głowie i piersiach swych piastując – prawo ma czynnie-pogardzać tą materią, a pogardzać tak harmonijnie i czynnie, aż od-wejrzy nań postać anielska z ziemi onej i odepchnie zbrudzone ręce jego całą czystością swoją... Taki proces pasowania się nazywa się dopiero rzeczywistą, prawdziwą poezją i dramą – to jest życiem prawdziwym” (VIII, 196). Warto pamiętać, że dla Norwida ludzkie ciało miało rangę „największego z dotykalnych arcydzieł” (IX, 157), jednak jako godne szacunku nie przysłaniało sobą bytowego celu człowieka, lecz współuczestniczyło w zmaganiu w drodze do osiągnięcia tego celu.

FATUM CZY WOLNOŚĆ?

Korzystając z pism Filona z Aleksandrii, P. Hadot sporządził opis stoickich ćwiczeń duchowych. Ich pierwotne opracowanie, przekazywane zarówno w ustnym nauczaniu, jak i w zaginionych traktatach Portyku, umożliwiało koncentrację sił poprzez podporządkowanie ich stoickiemu drogowskazowi życia. Wśród pożądanych postaw słuchaczy szkoły miejsce centralne zajmowała uwaga, innymi słowy „ciągła czujność i obecność ducha, stale rozbudzona świadomość”²⁰, stałe wewnętrzne napięcie. Stoicy zyskali zatem kontynuatora swojej wymagającej etyki w późnym romantyku polskim, który – podobnie jak oni –

¹⁹ Epiktet, dz. cyt., s. 83. Por. też inne elementarne wytyczne stoickiej drogi: tamże, s. 73n.

²⁰ Hadot, dz. cyt., s. 17.

dostrzegał fatalizm ludzkiego cierpienia i zaprzeczał jego wszechmocy, chociaż widział też człowieczą bezradność. W tym kontekście o swoim własnym paradoksalnym doświadczeniu opowiedział następująco: „Zaprawdę, zwę już przyjemnością to łamanie się z tłumem różnych bólów i zda mi się, że to jest czas pokus – że właśnie godzi się wygmatwać z tej podłej miazgi tła, na które troski nas roznieść usiłują” (VIII, 66). Postawy, które tworzą w człowieku obszar wolności, stają się bronią ludzkiego indywiduum w spotkaniu z Przeznaczeniem. „Nigdy o żadnej rzeczy nie mów: «Straciłem», ale: «Oddałem»”²¹ – poucza niewolnik przez wyrzeczenie równy cesarzowi. „Straciłem” – choćby stracić przyszło wszystko, bo mędrzec jest „tak daleki od ugięcia się przed przeciwnościami wydarzeń i napaścią ludzi, że sama krzywda wychodzi mu na pożytek, ponieważ przez nią doświadcza samego siebie i wypróbowuje swą cnotę”, więc ostatecznie „wyzwala się z krzywdy”²².

Drogę ku wolności realizującej się przez zmaganie się z tym, co radykalnie ogranicza i przychodzi jako rzeczywistość bezwzględnie konieczna, obrazuje poetycka parabola Norwida o znamienym tytule: *Fatum*.

I

Jak dziki zwierz przyszło Nieszczęście do człowieka
I zatopiło weń fatalne oczy –
– Czekaj – –
Czy człowiek zboczy?

II

Lecz on odejrzał mu – jak gdy artysta
Mierzy swojego kształt modelu –
I spostrzegło, że on patrzy – co? skorzysta
na swym nieprzyjacielu:
I zachwiało się całą postaci wagą
– – I nie ma go!

(VM, s. 57n.)

Człowiek wygrywa próbę, w której zesłane na niego zostaje niosące destrukcję nieszczęście, cechujące się – wydawałoby się – tragiczną koniecznością. Fatalizm ten przewyciężony zostaje wewnętrznym działaniem człowieka o stoickim rodowodzie: bardzo świadomie podjętym samotnym dialogiem z sobą, radykalną autoanalizą, która blokuje zaskoczenie i nerwowość, panikę i niekontrolowany wybuch emocji. U podstaw pojedynku równorzędnych partnerów w przypowieści Norwida znajduje się zgoda na zdarzenie (w języku

²¹ E p i k t e t, dz. cyt., s. 54.

²² L. A. S e n e k a, *O niezłomności mędrca IX*, w: tenże, *Dialogi*, Warszawa 1998, s. 496.

chrześcijaństwa: akceptacja krzyża wpisanego w egzystencję odkupionego człowieka²³), która – według filozofów Portyku – jako jedyna mogła ocalić ludzką wolność. „Nagie dzianie się” w egzystencjalnym bezsłownym dialogu, zobrażowane przez twórcę przypowieści, zyskuje interpretacyjny kontekst w nakazie Epikteta: „Pamiętaj, żebyś w każdej przydarzającej się tobie przygodzie zwracał pilnie na siebie uwagę i badał, szukając, jaką też siłę masz w sobie, którą byś przeciwstawił owej przygodzie”²⁴. Niepodważalnym wzorcem uosabiającym podobną postawę stał się dla Norwida mistrz stoików: Sokrates – „umiłowany mędrzec poety”. On to „mając ból [...] na nogach swoich starał się stąd korzystać, badając stosunek bólu do żywota” (IX, 184). To, co nieuniknione, może zyskać charakter służebny dla rozwoju człowieka, choćby ten „nago jak Herkules stał” (VM, s. 93)²⁵, gdyż każde zło, które nas spotyka, przynosi wyzwanie. „W mojej jest mocy odnieść z tego pożytek”²⁶, gdy realizuję stojące przede mną zadanie: z własnego istnienia czynię dzieło piękna w przestrzeni mojej egzystencji.

KRES LUDZKICH ZMAGAŃ

W osobowym dojrzewaniu człowieka nie chodzi o wypracowanie „technicznej” sprawności. Nawet rozum to dla poety „umysłu jedna władza, która jest środkiem – potężnym i jedynym według antycznych myślicieli, zwolenników radykalnego intelektualizmu – a nie celem”. Chociaż cel ten można by określić jako osiągnięcie dojrzałości woli, to nawet pełna wolność, akcentowana przez stoików, nie jest wartością autonomiczną. Za uwieńczenie wypracowanej przez siebie etyki filozofowie Stoi uznali ideał mędrca. Co wyznacza Norwidowy kres osobowości?

²³ Interesującą, lecz dyskusyjną interpretację *Fatum*, przeprowadzoną w kontekście chrześcijańskiej nauki o cierpieniu, przedstawia M. Maciejewski w pracy *Fatum ukrzyżowane* („Studia Norwidiana” 1983, nr 1, s. 31-46). Por. też: komentarz do tego studium, w: S. S a w i c k i, *Granice sakralnych interpretacji*, w: tenże, *Wartość – sacrum – Norwid*, Lublin 1994, s. 119.

²⁴ E p i k t e t, dz. cyt., s. 53.

²⁵ Herkules to dla filozofów Portyku „boski mąż” – mitologiczny wzorzec mędrca. Oprócz wzmianek o tym herosie obecnych w pismach neostoików rangę Herkulesa w myśli Stoi potwierdzają tragedie Seneki, który w dramatach przekazuje filozoficzną myśl swojej szkoły (por. P. G r i m a l, *Seneka*, Warszawa 1994, s. 297-301). Rzymski tragik ukazuje tytułowego bohatera swoich dzieł (*Herkules szalejący* i *Herkules na Ecie*) w sytuacji pojedynku z siłą niewyobrażalnego cierpienia. Jednocześnie porównuje małżonka Dejaniry – a wraz z nim Marka Katona – do gladiatorów walczących na arenie Koloseum. Obraz zmagania gladiatorów stanowi zaś dla Norwida materię metafory ujmującej istotę życia człowieka, który rozpoczynając egzystencjalny bój w imię Prawdy, dokonuje samookreślenia w słowach będących parafrazą pozdrowienia uczestników walk w rzymskim cyrku: „Morituri te salutant, VERITAS!” (VIII, 115) albo: „Alleluja!... Te salutant, Christe...” (VM, s. 144).

²⁶ E p i k t e t, dz. cyt., s. 58.

„Oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje” (Ga 4, 19) – pisał Paweł z Tarsu. W antropologicznym chrystocentryzmie autora *Czarnych kwiatów*, wywodzącym się z pism Pawłowych, Jezus z Nazaretu stanowi archetyp człowieka. Zgodnie z myślą wyrażoną przez Norwidową Zofię w chwili natchnienia wielkim i zarazem niezmiernie trudnym osiągnięciem jest „pojąć wzór” i „samemu kwiatem wzrość, ku prawdzie pierwowzoru” (III, 161). Dopelnienie natchnionych słów tej improwizowanej pieśni pozwala wnieść lektura epistolografii romantycznego myśliciela, która odsłania antropologiczną refleksję Norwida: pierwowzorem człowieczości jest dla Norwida Jezus Chrystus – Bóg i zarazem jedyny ECCE-HOMO (II, 65; por. J 19, 5)²⁷. Poeta pragnął wcielenia tego ideału. „Mnie idzie o żywych świętych – pisał do Teofila Lenartowicza – pełnych sił – wolnych i dzielnych, i wielmożnych, i szeroko wspaniałych” (VIII, 414). Myślał o takich ludziach, jacy urzeczywistniliby wymagania, które tak bardzo zadziwiło nowotestamentowego Nikodema: „Jakżeż może się człowiek narodzić, będąc starcem? Czyż może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?” (J 3, 4). W praktyce poetyckiej Norwid utożsamiał słowa „stary” i „dojrzały”²⁸. „Starość” zatem, czyli pełnia, rysowała się przed nim jako cel zmagania ludzkiej osoby. Apostoł Narodów określił ją, przedstawiając kres pielgrzymowania chrześcijan: „aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 13). Tę samą, zagubioną przez współczesność, „miarę-człowieka” przyjmował Norwid: „Sam Bóg jest celem / I życiem” (III, 377). W jego pismach odnajdujemy również stwierdzenie: „jesteśmy DOPIERO ludźmi XIX wieku” (VI, 418). Dziwny to zarzut – diagnoza tchnąca smutkiem. Skąd u poety to rozczarowanie? Wynika ono z jego tęsknoty za zniknięciem tego, co jest tylko czasowe w człowieku, a dało miejsce temu, co ponadczasowe „prawdzie pierwowzoru”, autentycznej pełni człowieczeństwa: „człowiekowi-całemu”²⁹.

Wydaje się, iż Norwid przejmuje od stoików koncepcję przewagi indywidualności osoby i powinności panowania nad jej wewnętrznymi jakościami w myśl korespondenta Marii Trębickiej – „pamiętać [...] siebie, wiedzieć siebie, trzymać siebie należy”.

²⁷ Por. A. Merdas, *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983, s. 52; J. Krasinski, *Rola antropologii w teologii dogmatycznej*, „Ateneum Kapłańskie” 1972, t. 79, nr 1-2, s. 167n.

²⁸ Por. *Język Cypriana Norwida. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Pracownię Słownika Języka Norwida*, red. K. Kopczyński, J. Puzynina, Warszawa 1990, s. 192.

²⁹ Norwid kilkakrotnie posługuje się tym wyrażeniem (por. np. IX, 59-61). Por. też: S. Skwarczyński, *Listy Norwida do Joanny Kuczyńskiej*, w: C. Norwid, *Do Pani na Korczewie. Wiersze, listy, małe utwory prozą*, oprac. J. W. Gomulicki, Warszawa 1963, s. 186n.; J. Puzynina, „Całość” Norwida, w: „Całość” w twórczości Norwida, red. J. Puzynina, E. Teleżyńska, Warszawa 1992, s. 67.

Radykalna samodyscyplina pozwala zachować własną tożsamość, do której popycha „egoizm-ducha” (VIII, 68), podczas gdy zapomnienie siebie okazuje się dla człowieka zabójcze – przynosi autodestrukcję. Norwidowy imperatyw prowokuje i brzmi jak zaprzeczenie nauki Chrystusa: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie” (Mt 16, 24)³⁰. Poeta jednak usuwa wrażenie ostrej dysharmonii, które pojawia się na linii pozornie opozycyjnych wezwań: „zaprzeć się siebie” – „pamiętać siebie”, i podkreśla zgodność swojej myśli z Biblią, mówiąc: „żeby wszystkich ukochać, trzeba i siebie objąć także” (VIII, 67). Wskazując zarówno hierarchię, jak i chronologię przedmiotów człowieczej miłości, opowiada się za pierwszym prawem aksjologicznym stoików: autentyczne dobro ludzkiej istoty spoczywa w jej wnętrzu. Norwid opowiada się więc za wspólnym przesłaniem świętych ksiąg chrześcijaństwa i nauki Porządku. Zauważmy, że panteistyczny materializm stoików, wyrastający z hylozoizmu jońskich filozofów przyrody, w swojej ontologii – fizyce – nie pozostawiał miejsca na koncepcję osobowego Boga, a w konsekwencji potęgował antropocentryzm. W chrześcijaństwie natomiast szczególna pozycja człowieka wpisuje się w wizję bytu powołanego do istnienia przez Wszechobecnego osobowego Boga Miłości. Ponieważ stoicy nie mieli wycucia transcendencji, widzieli w człowieku absolut, poeta zaś – biblijnie rozumiany obraz Najwyższego (*imago Dei*). Dla uczniów Zenona jednak obecność owego absolutu obwarowana została warunkiem pełnego urzeczywistnienia rozumu, czyli realizacji logosu. Tym samym, według stoików, ludzka istota winna była wcielić mit męża doskonałego, ten zaś urastał do poziomu bogów.

PEŁNIA, KTÓRA TOLERUJE BRAK

W doczesnym i przygodnym świecie skierowany ku eschatologicznej pełni człowiek pozostaje nieuchronnie naznaczony brakiem, bo „cały był i piękny... i upadł...” (III, 571). Pełnię tę osiąga dopiero za granicą śmierci („Tam, gdzie jest Nikt, / i jest Osobą” – VM, s. 134). Istotna dla Norwidowej antropologii jest kategoria grzechu pierwotnego, trwałe i powszechne piętno ludzkiej osoby, przed którą stoi egzystencjalne zadanie powrotu do utraconej boskości. Znamię grzechu w wymiarach czasu do końca jednak pozostanie nieusunięte, dlatego Norwid wyznaje: „każdy zaś człowiek kłamliwy” (Rz 3, 4): „omnis homo mendax! / I tak ja jestem homo mendax, i tak każdy z żywiących, i tak ten, o którym mi / wspominasz (lekarz wielki), i tak (daruj) Ty jesteś... / Otóż to wszystko – smutne. / Zresztą wiesz – piszę tylko, iżbyś, że ja wiem, wiedział...” (VIII, 115).

³⁰ Są to tak fundamentalne warunki naśladowania Chrystusa, że podają je wszyscy synoptycy (por. Mk 8, 24; Łk 9, 23).

Świadomość winy towarzyszy także rozważaniom Seneki, dla którego nie byłby człowiekiem ten, który nigdy by nie zawinił. W traktacie *O gniewie* czytamy: „Jeżeli chcemy być w każdej sprawie sprawiedliwymi sędziami, wszczepmy w siebie przede wszystkim to przekonanie, że nikt z nas nie jest bez winy. Z tego bowiem rodzi się największe oburzenie: «W niczym nie zawiniłem!» i «Nic złego nie uczyniłem!» i owszem, tylko że do niczego się nie przyznajesz!”³¹. Takie ujęcie kondycji ludzkiej pozbawione jest charakteru metafizycznego. Dla Seneki ideał mędrca miał wartość modelu. Realnie istniał natomiast człowiek, który co prawda stopniowo odchodził od zła, ale nie potrafił całkowicie wyzwolić się spod jego przemożnej władzy.

W tym kontekście warto zastanowić się, jak wobec przekonania o bytowej i moralnej kruchości ludzkiej osoby Norwid ujmuje wielkość człowieka. W *Tyrteju* czytamy: „Czy widziałeś, ażeby [grecki chór – D. K.] się kiedykolwiek uniósł albo zaśmiał... albo żeby przesyt i znudzenie znalazły się na równej drodze jego? Zaiste, takowego męża nigdy nie było... a wszelako: ateński-chór takim jest” (IV, 471). Takiej prezentacji przeczy kreacja Cezara – będącego w oczach późnego romantyka „ostatnim wielkim mężem przed Chrystusem Panem, a więc już w przeczuciu chrześcijańskim” (VII, 48), chociaż oczywiste jest, że „zbiegów kilku lub marnych włóczęgów, / W gmachu nieznanym, mogłoby dokonać zamach / Na wielkie czoło” (V, 39), uosabiające potęgę Romy. Prostota niekłamanego majestatu owego olbrzyma wypowiada się w każdym jego ruchu, geście, w banalnym wprost zachowaniu, bo w wizji Norwida człowiek, czyli jedność psychofizyczna³², ujawnia się poprzez ciało, które stanowi go wespół z duchem. Fizyczność osoby objawia więc najbardziej wewnętrzne misterium ludzkiego indywiduum – jak bohaterowie autora *Białych kwiatów* – w rysach twarzy, poruszeniach czy snach.

Obok Rzymianina, który dla Kleopatry stał się objawieniem „męża istotnego”, w twórczości Norwida pojawiają się inni, podobni bohaterowie, chociaż nie zawsze jak Juliusz świadomi, że „duma jest długim trudem godności” (V, 52). Są wśród nich: Krakus, Wanda, Zwolon, syn Aleksandra z Epiru, Tyrtej, Omegitt, Mak-yks... Co łączy te pełne indywidualizmu postacie literackie? Otóż każda z nich to Norwidowy „człowiek-cały”, chociaż zarazem niedoskonały wobec Boskiego Pierwowzoru; każda z tych postaci to osobowość dojrzała pośród „tłumu-pustek”: samotna, bezkompromisowa, poszukująca prawdy i gotowa przyjąć wyzwania wrogiego czasu, w który się nie wtapia, radykalnie wierna odkrytym wartościom aż po fizyczną zatrutę, a ostatecznie zmuszona do heroizmu, jaki „nie jest w samych bitwach, ale na wszystkich polach życia i nieustannie” (X, 116). Tacy są mędracy Norwida, zafascynowa-

³¹ L. A. S e n e k a, *O gniewie II, XXVIII*, w: tenże, *Dialogi*, s. 273.

³² Por. S. K o w a l c z y k, „Ontologiczny status cielesności”, w: tenże, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 50-54.

nego pięknem dojrzałego człowieczeństwa. Norwid, jako znawca ludzkiej psychiki, ostrzega przed zatraceniem się bliskim antycznemu ideałowi ataraksji, kreśląc obraz zaczerpnięty ze świata przyrody. W życiu ptaków zdarza się, że wąż wypija pozostawione w gnieździe ich jaja, a robi to tak zręcznie i zdradziecko, że nie rozbija otoczki. Pozbawione wnętrza, opróżnione skorupy sprawiają wrażenie nienaruszonych, ukrytych przed okiem intruza zarodków życia. Ale – wbrew pozorom – orlęta się z nich nie wyklują, nie pojawiają się nowe orły, bo z pustych skorup nie mogą narodzić się ptaki. Z ludzi podobnych do oszukańczych jaj, którzy „rzekomo zwyciężyli pasje swoje”, również nigdy nie wzrosną jednostki, jakich format ujmowałaby symbolika orła – króla przestworzy.

ANTYK W CHRZEŚCIJAŃSKIM WZORCU ANTROPOLOGICZNYM

Jesienią 1862 roku w liście Norwida do Joanny Kuczyńskiej czytamy: „Mam przekonanie, że nic piękniejszego nie ma nad to, kiedy jeden człowiek wyzywa cały choćby świat do walki.

Może – to tylko ludzie, może ci tylko coś zrobili.

Stary Sokrates wyciągający rękę do Nieba przeciw całemu światu – bo Ateny to był cały świat.

Krzysztof Kolumb lat osiem kolorujący mapy, po kilka groszy na dzień płatny i ledwo że wyżywić mogący syna swego, który mdlał z głodu – a jednak całemu światu ten jeden człowiek pokazujący palcem nagim drogę wyśmianą i nieznaną...

Jużci to tylko ci coś zrobili i są mężowie.

Jużci cała Golgoty tajemnica – to tylko to... [...]

Ale – – – ale – –

Na to potrzeba, ażeby to nie była tylko jedna jaka facultas człowieka – jedna jego myśl – uczucie jedno – władza jedna – organ jeden – wytężenie się jedno – idea fixe jedna... tylko na to trzeba, ażeby to był cały – człowiek – od stóp do głów – cały!

Od siwych włosów Sokratesa aż do kajdan na sędziwych nogach jego – od wytartego aksamitu czapki Kolumba aż do wątpliwego jego obuwia.

Wtedy – dobrze – – wtedy niech się takowy pojedynek choćby z całym globem zagai – –

Człowiek jeden zwycięży i wygra.

Wygra często po wiekach, ale wygra!

I nie będzie przy takowej Golgoty stopach zapłakanej matki jednej ani szlochającej Magdaleny, ani zaszłego krwią księżycy, ani ciemności otchłannej firmamentu – i będzie czczość wielka pustki doczesnej naokoło walczącego

męża – ale on wygra jak Sokrates – wygra jak Kolumb – bo wygra jak Bóg” (IX, 59n.)³³.

Autor *Promethidiona* określił istotę Hellady, mówiąc o uczestnictwie Greków w ponadnarodowej sztuce. Dokonało się ono i trwa nieprzerwanie „przez półboską (tj. bohaterską) heroiczną” (III, 464). W Norwida wizji antyku niebagatelną rolę odegrała etyczna nauka stoików z jej fundamentalnym osiągnięciem, czyli ideałem mędrca. Zaproponowany przez uczniów Zenona z Kition wizerunek człowieczeństwa urzekął poetę, który w ideale chciał widzieć realność. Obecność realności w ideale stała się możliwa od chwili, gdy w Jezusie Chrystusie bóstwo spotkało się z człowieczeństwem. Przekonany o tym, że współczesna mu cywilizacja „składa się z nabytków wiedzy izraelskiej – greckiej – rzymskiej, a łono Jej chrześcijańskie” (III, 80), Norwid z etyką stoików czynił to, co dostrzegał również w działaniu pierwszych filozofów chrześcijaństwa: „oczyszczał i oczyszczone uwłaszczał” (VII, 342). Tworząc więc własny wizerunek pełni człowieczeństwa, pozostawał wiernym i wolnym zarazem uczniem starożytnych.

³³ Można dostrzec pewną analogię między tą wypowiedzią Norwida i fragmentem tekstu Seneki o Marku Katonie, który „sam jeden stanął do boju przeciw występkom zwyrodniałego państwa, pod ciężarem własnej wielkości pogrążającego się na dno i upadającą rzeczpospolitą podtrzymał, o ile tylko jego samotne ręce od upadku powstrzymać ją mogły, aż do chwili kiedy wciągnięty w klęskę, której tak długo usiłował zapobiec, dobrowolnie stał się jej uczestnikiem” (Seneka, *O niezłomności mędrca II*, s. 482).

„GALILAE, VICISTI!”
POSTAĆ JULIANA APOSTATY
W LITERACKICH SPORACH O CHRZEŚCJAŃSTWO*

Do końca świata antycznego odważniejsi poganie czcili go jako Juliana Wielkiego, ale ich głosy ucichły w chórze tych, którzy wołali nań Apostata i miano to na wieki przywiązali do jego imienia. Wystarczyły trzydzieści dwa lata życia, dwadzieścia miesięcy rządów [...] by Julian, ostatni systematyczny obrońca pogaństwa, zostawił swój niezatarty ślad w historii i przez wieki pobudzał wyobraźnię pokoleń.

Co znaczy okrzyk „Galilae vicisti?”

J. Iwaszkiewicz¹

Proste pytanie wymaga niekiedy złożonej odpowiedzi. To z powyższego motta można odczytywać w dwóch kontekstach: węższym – jako aluzję do słów Pankracego z *Nie-Boskiej komedii* Zygmunta Krasińskiego, oraz szerszym – jako przywołanie pewnej tradycji historycznej i literackiej, której hasłem wywoławczym jest łacińska fraza, przypisywana rzymskiemu cesarzowi Julianowi, zwanemu Apostatą. Odpowiedź na pytanie Jarosława Iwaszkiewicza musiałaby więc uwzględniać oba konteksty; te zaś (w szczególności drugi) mieszczą w sobie tyle zagadnień, że samo ich wyliczenie przekraczałoby ramy niniejszego rekonesansu. Oczywiście, problem zawarty w pytaniu nie dotyczy znaczenia samej frazy, lecz oceny cesarza, który chciał zniszczyć chrześcijaństwo i przywrócić hellenizm.

Spór o Juliana, wszczęty za jego życia, wygaszony po śmierci w niemal jednogłośnym potępieniu odstępcy przez historyków i Ojców Kościoła, na dobre odżywa dopiero w okresie oświecenia. „Filozofowie XVIII wieku, wrogo usposobieni dla Kościoła – zauważa krytycznie znawca antyku – idealizowali Juliana jako rzekomego sceptyka, wroga wszelkiej nadnaturalności, wszelkiego zabobonu, wolnomyśliciela tolerancyjnego dla wszystkich i niesłusznie oczernionego przez chrześcijan. Taki *Portret* pióra Woltera może starczyć za cały wiek”².

* Artykuł ukaze się w książce *Na początku wieku. Rozważania o tradycji*, red. Z. Trojanowicz, K. Trybuś, Poznań 2011, Wydawnictwo PTPN.

¹ J. I w a s z k i e w i c z, *[Jak wygląda negatyw kolorowej fotografii?]*, w: tenże, *Wiersze*, t. 2, Warszawa 1977, s. 510.

² T. S i n k o, *Literatura grecka*, t. 3, cz. 2: „Literatura za cesarstwa II (wiek IV-VIII n.e.)”, Wrocław 1954, s. 27.

Rehabilitacji Juliana z pozycji oświeceniowego ateizmu, deizmu, libertynizmu i antyklerykalizmu myśliciele i twórcy chrześcijańscy nie przeciwstawiają jakiejś nowej krytyki, aktualizują natomiast główne wątki tradycji antyjuliańskiej. Szczególnie intensywny spór o Juliana ma miejsce w dziewiętnastym wieku i jest przejawem ogólniejszego konfliktu między laicką a chrześcijańską wizją człowieka i historii. W sporze tym uczestniczą także pisarze polscy, spośród których najciekawsze kreacje artystyczne tworzą – obok Krasińskiego – Felicjan Faleński oraz Adam Asnyk. Przedstawiwszy próbę interpretacji *Nie-Boskiej komedii* przez pryzmat kończącej dramat Julianowej frazy Pankracego (odczytywanej w kontekście cesarskiego planu odbudowania świątyni jerozolimskiej dla pozyskania żydów przeciw chrześcijanom i zdyskredytowania słów Chrystusa)³, w poniższych rozważaniach skupimy uwagę na niezwykłym i zagadkowym, a przez historyków literatury niedostrzeżonym dyptyku poetyckim, jaki tworzą wiersz F. Faleńskiego *Jako Julian Zaprzaniec zabity od Pana* z 1862 roku oraz *Julian Apostata* A. Asnyka z roku 1864.

Analizę obu utworów może ułatwić nota biograficzna ich bohatera⁴. Otóż ostatni pogański władca Rzymu – Flavius Claudius Julianus, syn przyrodniego brata Konstantyna Wielkiego, Juliusza Konstancjusza – przychodzi na świat 16 listopada 331 roku w stołecznym Konstantynopolu (do roku 330 znanym pod nazwą Bizancjum). Po śmierci cesarza w 337 roku w rzezi giną prawie wszyscy członkowie rodziny Juliana, co kładzie się bolesnym cieniem na całym jego życiu. Wychowują go początkowo eunuch Mardonios oraz filozof-krypto-poganin Nikokles. Następnie Julian zostaje wysłany przez cesarza Konstancjusza (syna i następcę Konstantyna Wielkiego) do zamku Macellum w Kappadocji. Tu otrzymuje wychowanie chrześcijańskie, jak się później okaże – pozornie chrześcijańskie. Powraca do Konstantynopola, lecz w roku 350 podejrzliwy cesarz wysyła go do Nikomedii, gdzie przyszły władca prowadzi podwójne życie, ukrywając autentyczną fascynację dawną Grecją pod maską gorliwego chrześcijanina⁵. Julian pobiera nauki u retora-poganina Libaniosa (studiuje

³ Zob. B. B u r d z i e j, *Izrael i krzyż. U podstaw ideowych „Nie-Boskiej Komedii”* Zygmunta Krasińskiego, w: *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej, Toruń 2001, s. 201-249; zob. też: W. K u b a c k i, *Julian Apostata w „Nie-Boskiej Komedii”*, „Poezja” 1986, nr 9, s. 36-54 (tu bogate zestawienie dzieł obcych i polskich podejmujących problem oceny cesarza).

⁴ Zob. G. V i d a l, *Julian*, Warszawa 1970. Zob. też: A. K r a w c z u k, *Julian Apostata*, Warszawa 1974.

⁵ Poetycką rekonstrukcję tej mimikry daje K. Kawafis w wierszu *Julian w Nikomedii*: „Poczynania dziwaczne oraz niebezpieczne. / Chwalenie ideałów greckich niedorzeczne. // Magiczne znaki, wróżby. Częste nawiedzanie / świątyń pogańskich. Dawnych bogów wysławianie. // [...] Pod niemądrych doradców Julian jest opieką. / Wszystko, Mardonios mówi, poszło za daleko. // Trzeba więc te poszepty stłumić jeszcze w porę. / Dlatego Julian znowu staje się lektorem // w kościele, w Nikomedii. Pismo Święte czyta / głośno i ze skupieniem”. K. K a w a f i s, *Wybór wierszy*,

pisma neoplatonickie oraz magię i misteria). Silny wpływ wywiera nań neoplatonik Maksym z Efezu, który przepowiada mu rolę restauratora hellenizmu oraz zaszczepia w swym uczniu wiarę w magię i teurgię (zdolność skłaniania bogów do pożądanego wpływu na przyrodę lub na wydarzenia historyczne). Już jako cesarz Julian wezwie go do stolicy i uczyni bliskim doradcą. Tymczasem w roku 354, po zabiciu Gallusa (przyrodniego brata Juliana, obwołanego wcześniej cezarem), cesarz Konstancjusz każe uwięzić Juliana w Mediolanie. Stąd w roku 355 cesarzowa Euzebia pozwala mu wyjechać do Aten, na studia w zakresie retoryki i filozofii greckiej, gdzie Julian przechodzi na tak zwany hellenizm i odbywa inicjację w misteria eleuzyńskie. W roku 355 zostaje przedstawiony armii jako cesarz, a następnie wysłany do Galii, gdzie okazuje się sprawnym administratorem, czyniąc się „niewolnikiem bogów i praw”, jak sam się później określi⁶, i dzielnie walczy przeciw Alamanom. W Paryżu (znanym wówczas pod nazwą Lutetia) dochodzą doń wieści o wojnie z Persją i żądanie Konstancjusza, by Julian przysłał legie dla wsparcia wyprawy. Ten odmawia. Groźbę wojny domowej oddala niespodziewana śmierć Konstancjusza 3 listopada 361 roku. Julian odbywa tryumfalny wjazd do Konstantynopola i po pogrzebie cesarza obejmuje w grudniu 361 roku tron imperium. Dotychczas pozornie chrześcijanin, jako władca ogłasza, że pozostaje pod protekcją Zeusa, który wraz z Heliose-Królem posiada najwyższą moc twórczą. Mianuje się najwyższym kapłanem (pontifex maximus), składa osobiście ofiary krwawe i pisze dzieło *O Heliosie Królu*.

W maju 362 roku opuszcza Konstantynopol i udaje się do Antiochii, gdzie czyni przygotowania do wielkiej wojny przeciwko Persom. Tu na przełomie lat 362-363 pisze traktat *Przeciw Galilejczykom*. Wówczas też zezwala żydom na odbudowanie świątyni jerozolimskiej⁷. W marcu 363 roku wyrusza do Mezopotamii, przekracza Tygrys i odnosi zwycięstwa nad wrogiem. Pali własną flotę zaopatrującą armię, wkrótce jednak (m. in. z powodu braku aprowizacji) zaczyna się wycofywać. 26 czerwca pod Ktezyfontem (Ktesifon) na lewym brzegu Tygrysu, niedaleko wioski Frygia (której nazwę jeszcze przed wyprawą podały wyrocznie), w potyczce z uciekającym oddziałem jazdy perskiej zostaje ranny strzałą w bok; przebita wątroba krwawi obficie. Julian umiera tego samego dnia nocą, mając przy sobie swego nauczyciela i mistrza, Maksyma z Efezu⁸. Słowa

Warszawa 1978, s. 153. Por. A. F i u t, *Dwa spojrzenia na antyk: Kawafis i Herbert*, w: *Poznawanie Herberta 2*, wybór i wstęp A. Franaszek, Kraków 2000, s. 283-285.

⁶ Por. S. W i ę c k o w s k i, *Julian Apostata jako prawodawca i administrator*, Warszawa 1930, s. 7.

⁷ Temat ten podejmuje M. Rej w epigramacie *Julian, cesarz apostata* (zob. M. R e j, *Żwierzyniec*. 1562, wyd. W. Bruchnalski, Kraków 1895, nr XLV).

⁸ Historyczną relację podaje Ammian Marcellin w *Rerum gestarum libri*. Por. też: J. K u r a n c, *Zgon cesarza Juliana Apostaty (w świetle relacji współczesnych pisarzy pogańskich)*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 14, 1966, z. 3, s. 73-86. Współczesny Julianowi autor chrześcijański streszcza

„Galilaeae, vicisti!” (względnie „Vicisti, Galilaeae!”) przypisała Julianowi późniejsza legenda⁹.

Do końca świata antycznego odważniejsi poganie czcili go jako Juliana Wielkiego, ale ich głosy ucichły w chórze tych, którzy wołali nań Apostata i miano to na wieki przywiązali do jego imienia. Wystarczyły trzydzieści dwa lata życia, dwadzieścia miesięcy rządów – jak pisze współczesny badacz – by Julian, ostatni systematyczny obrońca pogaństwa, zostawił swój niezatarty ślad w historii i przez wieki pobudzał wyobraźnię pokoleń¹⁰.

JULIAN ZAPRZANIEC FELICJANA FALEŃSKIEGO – „ZABIT OD PANA”

Wiersz Faleńskiego *Jako Julian Zaprzaniec zabit od Pana* został ogłoszony pod pseudonimem Felicjan w zredagowanym przez Józefa Ignacego Kraszewskiego kalendarzu na rok 1863¹¹. Powstał więc najprawdopodobniej w roku 1862. Nie dysponujemy jednak żadną wiedzą na temat okoliczności jego powstania. Tylko hipotetycznie wolno dostrzec zbieżność tego dokonania artystycznego z okrągłymi rocznicami: traktatu Juliana *Przeciw Galilejczykom* (pisanego na przełomie lat 362-363) oraz śmierci cesarza (która miała miejsce 26 czerwca 363 roku). Wyróżniający się w swej epoce rozległą kulturą literacką poeta, od początku twórczości przejawiał zainteresowanie przeszłością. Tysiąc pięćset lat od jakże brzemennych w skutki wydarzeń – mógł to być wystarczający impuls, by zmierzyć się z tematem¹², tym bardziej, że wraz z odejściem

krające pogłoski: „Jedni [...] powiadają, że przez Persów został zabity pociskiem, kiedy brał udział w bezładnych wypadach, miotając się z wojskiem tu i tam jak szaleniec”. Wedle innych któryś z żołnierzy rzymskich „pchnął go mieczem w brzuch. Inni natomiast powiadają, że odważył się na to jeden z błaznów barbarzyńskich [...]. A są i tacy, co jednemu z Saracenów oddają tę sławę. W każdym razie otrzymuje cios śmiertelny i dla całego świata zbawienny”. Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 119n.

⁹ Słów tych nie znają ani autorzy pogańscy z otoczenia Juliana (Ammian Marcellin, Libanios), ani autorzy chrześcijańscy (historycy Kościoła: Heremiasz Sozomen i Sokrates Scholastyk, pisarze kościelni: św. Grzegorz z Nazjanzu i św. Efrem Syryjczyk) – por. Libanios, *Mowa pogrzebowa na cześć Juliana*, w: tenże, *Wybór mów*, Wrocław 1953, s. 82-190; Heremiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980, s. 353-357; Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1972, s. 268.

¹⁰ Por. R. Braun, *Notice biographique sur l'empereur Julien*, w: *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, red. R. Braun, J. Richer, Paris 1978, s. 9-14.

¹¹ Zob. Felicjan [F. Faleński], *Jako Julian Zaprzaniec zabit od Pana*, w: *Kalendarz wydawany przez Warszawskie Towarzystwo Dobroczynności, na rok zwyczajny 1863. Rok pierwszy*, Warszawa [1862], s. 66.

¹² Współcześnie z Faleńskim (i Asnykiem) temat Juliana podejmuje Henryk Ibsen w dylogii dramatycznej *Cesarz i Galilejczyk* (1873), której pomysł dojrzał podczas pobytu pisarza w Rzymie w latach 1864-1868.

Zygmunta Krasińskiego (1859) finał *Nie-Boskiej komedii* z Julianową frazą Pankracego wchodzi na stałe do zasobu idei, motywów i pojęć nowoczesnej refleksji nad historią.

Wśród potencjalnych źródeł inspiracji dla poety osobne miejsce zajmuje Jan Majorkiewicz (zm. 1847), który poświęcił postaci Juliana wnikliwe rozważania, opublikowane pośmiertnie w okresie debiutu Faleńskiego. Mimo wyrażonej fascynacji postacią cesarza-filozofa krytyk próbuje dociec przyczyn jego ideowej klęski. Cesarz Julian – powiada – to „wielki, ale nieszczęśliwy monarcha”, który „nie wczytał się w słowa czasu, nie pojął ducha ani dążeń wieku, i sam jeden oprzeć się pragnął wezbraniu nowych pojęć ludzkości, rozlewającym się po całym państwie jego. Julian Apostata jest to człowiek niepospolity, geniusz bohater, ostatni stróż starożytnego świata, wielki obrońca przegranej sprawy: o nim jak o Katonie powiedzieć można, że Bóg sprzyjał zwycięzcom, Julian zwyciężonym.

Czemu przypisać, że Apostacie odrodzenie pogaństwa się nie udało? Potędze ducha. Zatrząśł się i runął Panteon, i własnym gruzem niepamięci przywalił pogańskie bogi. Na dymiących się zwaliskach bałwochwalstwa stanął krzyż i wizerunek rozpiętego na nim Zbawcy ludzkości. [...] Ale cóż człowiek, co osobistość znaczy przeciw prawom ludzkości, popędowi ducha? [...] Apostata runął pod gmachem, bo nawet swojej wielkości, czysto ludzkiej wielkości, nie mógł zaszcześcić w ogóle obywateli; bo nie znalazł spólczenia w nowym zwrocie ludzkości. Już zza Golgoty wschodziła jutrzienka zbawienia i powstał świat nowy, czy-li raczej stary, odwieczny, zgrzybiały odetchnął nowym życiem. Ludzkość odmłodzić miała, gdy Opatrzność w nowy organizm nowy duch, a zatem nowe tchnęła życie”¹³.

Oprócz wspomnianego pierwodruku (sygnowanego nazwiskiem twórcy) wiersz Faleńskiego ukazuje się za życia autora prawdopodobnie jeszcze tylko raz: w anonimowym tomie *Sponad mogił* (Drezno 1870)¹⁴. Wydarzenia roku 1863 zapewne ograniczyły potencjalne oddziaływanie utworu; zmieniły też jego lekturowy kontekst. Kolejne siedmioletnie przyniosło z kolei w Europie i w Polsce cały szereg nowych zjawisk, które uwydatniły aktualność poematu: światopoglądową konfrontację filozofii pozytywnej i nauk przyrodniczych z religią w ogóle, a z chrześcijaństwem w szczególności, konflikt polityczny ruchów liberalnych z Kościołem oraz laicyzację życia społecznego. Klimat duchowy

¹³ J. Majorkiewicz, *Historia serca i rozumu (uczucia i wiedzy). Rękopism pośmiertny*, cz. 1, Warszawa 1851, s. 192, 196, 199.

¹⁴ Zob. [F. Faleński] *Sponad mogił. Poezje*, Drezno 1870. Nakładem i drukiem J. I. Kraszewskiego, s. 117-123. Tekst utworu (nieco zmodernizowany w zakresie interpunkcji oraz pisowni od dużej litery) przytaczamy za tym wydaniem, uwzględniając pierwotny druk. W *Wyborze utworów F. Faleńskiego* (oprac. M. Grzędzińska, Wrocław 1971) tekst dzielony jest na strofoidy inaczej niż w pierwodruku.

tych lat można uznać za ukryte tło przedstawionej w utworze walki Juliana z Chrystusem.

W pierwodruku poemat jest utworem samoistnym, w tomie *Sponad mogił* zaś zostaje włączony do cyklu złożonego z jedenastu utworów (pisanych w latach 1856-1870), którego nadrzędną ramę znaczeniową ustanawia wiersz wstępny *Ponad mogiłami*. Nie wdając się w szczegółową analizę, zauważmy jedynie, że utwór introdukcyjny przedstawia zamysł wydobycia „na światło” z „ziemskiej chwały cmentarzyska” postaci ogarniętych żądzą działania, które przyczynia światu „przemocy [...], grzechu i pokuty”¹⁵. Poeta zdaje sobie sprawę z tego, że odsłania tylko część prawdy o tych postaciach; dlatego w końcowej inwokacji prosi Boga, aby wszyscy, „wielcy jak i mali”, „Sądu Twego [...] równo doczekali”.

Swoją archaizowaną konstrukcją tytuł poematu przypomina styl staropolskich (od średniowiecza po barok) utworów i tekstów religijnych, takich jak argumenty i tytuły rozdziałów ksiąg biblijnych, historii Kościoła czy kazań. Stylizacja, konsekwentnie zrealizowana w całym utworze, nie jest jedynie środkiem artystycznym, lecz wyznacza ramę modalną wypowiedzi, określa jej charakter jako apologii chrześcijaństwa¹⁶. Tytuł zawiera wyraźną tezę: „Julian Zaprzaniec zabity od Pana”, którą można uznać z jednej strony za akceptację providencjalizmu Ojców Kościoła i pierwszych historyków kościelnych oraz późniejszych pisarzy apologetycznych (jak J. Bossuet), z drugiej zaś – za wyzwanie rzucone świeckiej interpretacji tego doniosłego wydarzenia historycznego, którym była śmierć cesarza.

Mottem wiersza, precyzującym i wzmacniającym ideową tezę zawartą w tytule, jest legendarna fraza: „Vicisti, Galilae!”¹⁷, która poprzez swój topiczny charakter odnosi poemat do określonej tradycji piśmienniczej. Zapisana w odwróconym porządku słów (a więc inwariantna na przykład w stosunku do zdania z *Nie-Boskiej komedii*), może być albo znakiem dystansu autora do dzieła Krasińskiego, albo sygnałem czerpania z innego źródła, albo też dowodem wierności wobec greckiego pierwowzoru. Łacińska fraza, z intonacyjnym oraz logicznym akcentem na czasowniku, otrzymuje w utworze swój polski odpowiednik (literalny przekład) w wersie 76., w słowach Juliana: „Zwyciężyłeś, Galilejczyku Chryste!”.

Ze względu na założony cel apologetyczny Faleński dobiera koncepcję utworu i środki wyrazu. Tak więc historia dostarcza poecie jedynie kanwy, którą oplata on misterną konstrukcją wizyjną. Z relacji o ostatnich chwilach cesarza, przekazanych przez historyków, Faleński zaczerpnął tylko podstawowe realia: miejsce bitwy („U słonecznej, u Tygrysowej wody”), postaci wrogów

¹⁵ Tamże, s. 3.

¹⁶ Zob. R. Ł u k a s z y k, hasło „Apologie chrześcijaństwa”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 788-792.

– „Cezara Romy” i perskiego króla Satora – oraz sam fakt (ale już nie okoliczności) śmierci Zaprzańca. Wszystkie pozostałe motywy wzięte są z legendy (tych jest mniej) albo (w większości) stanowią oryginalny wytwór poetyckiej wynalazczości autora. Sugestywność wykreowanej wizji, jej prawda wewnętrzna i metafizyczna wymowa, mają umocnić odbiorcę w wierze, iż to Chrystus – „mściciel Swej własnej cześci” – tryumfuje nad Julianem, nie zaś strzała, bezwolne narzędzie śmierci. Ani fatum, ani przypadek, lecz wyrok Bożej Opatrzności niesie tę strzałę do celu i wymierza Zaprzańcowi sprawiedliwość.

Już w pierwszej części (wersy od 1. do 6.) grzech Juliana zostaje nazwany dwukrotnie – że „się był zaprzął Pana” oraz że to „czci Pańskiej wróg wiadomy”. Określenia te, wskazując na najcięższy występki człowieka przeciw Bogu (złamanie pierwszego przykazania), pełnią funkcję epitetów stałych, wielokrotnie powtarzanych w całym utworze.

Część druga (wersy od 7. do 10.) przedstawia porównanie sił obu przeciwnych wojsk na korzyść pozornie słabszego Satora, z którym „Pan jest, mściciel Swej własnej cześci”. Wskazaniem Bożej preferencji sygnalizuje swą obecność podmiot wiersza, dysponujący pełną (także prospektywną) wiedzą o zdarzeniu narrator epickiej opowieści, tu jeszcze niespersonalizowany (w przeciwieństwie do zakończenia poematu, gdzie ujawni się jako członek wspólnoty wierzących, w imieniu której lub z którą modli się do Matki Bożej i do Chrystusa Pana o zachowanie od „śmierci nagłej a niespodzianej”).

W kolejnej części (wersy od 11. do 22.) Faleński rozwija motyw mściciela, tworząc dynamiczny obraz „syna człeczego”, wzorowany na wizji z rozdziału pierwszego Apokalipsy św. Jana. W obrazie tym Faleński akcentuje jego wymiar metafizyczny, co sprawia, że wizja ta funkcjonuje jako *locus theologicus*, wskazując na realną obecność na polu bitwy – niewidzialnego dla walczących – Chrystusa, „księcia nad królmi ziemi” (Apoc. 1, 5 – tłum. ks. J. Wujka¹⁷), Pana całej ludzkiej historii, także tego „boju [...] u Tygrysowej wody”.

Ma syn człeczy szatę w płynące bramy,
Pas go złoty pasze u piersi samej,
Włos śnieg ćmiący a kręty jako wełna,
A zaś oczy płomień a ogień pełna;
Kruszczem lanym spod stopy żar mu strzela,
A głos jego jakoby głos wód wiela;
Siedm w prawicy gwiazd ma, jak mleczne siostry,
A z ust jego miecz w strony obie ostry,
A zaś lica tak mu się rozjaśniły,
Jak gdy słońce świeci w swe wszystkie siły; –
Lecz się Pana (iż się On w sobie skrywa)
Żadna dusza nie dorozumie żywa.

¹⁷ *Nowy Pana Naszego Jezusa Chrystusa Testament*, w: *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu. Na język polski przełożone przez Ks. J. Wujka S.J.*, Wyd. Stereotypowe J. N. Bobrowicza, Lipsk 1838, s. 287.

Ustęp ten (wyjawszy dwa ostatnie wersy) jest – ujętą w rymy i jednolitą dla całego poematu formę jedenastozgłoskowca – parafrazą wskazanego wyżej fragmentu Apokalipsy (Apoc. 1, 13-16); parafrazą nieznaczną, artystycznie oryginalną i wierną w przekazie sensu literalnego i duchowego. W biblijnym pierwowzorze obraz ten jest wizją zesłaną przez Boga św. Janowi, objawieniem się Chrystusa Ewangelście, który otrzymuje odeń polecenie: „Napiszże tedy, coś widział i co jest, i co się dzieć ma na potem” (Apoc. 1, 19). Faleński nie przenosi tej sytuacji do wiersza. Jego narrator nie wchodzi w rolę pośrednika między Bogiem a ludźmi i zarazem świadka wydarzeń. Niczym średniowieczny pisarz pozostaje on anonimowym relatorem, nie zaś rewelatorem historii, tłumaczem jej sensu w świetle Bożej ekonomii zbawienia.

Na osobną uwagę zasługuje ostatni dwuwiers powyższego przytoczenia: wprowadza istotną myśl teologiczną o immanencji Boga w świecie, a zarazem o Jego transcendencji względem świata i człowieka, myśl, która rzutuje na dalsze ukształtowanie biegu wypadków. Oto ani Sapor-poganin, ani Julian-odstępca nie wiedzą, że od samego początku bitwy towarzyszy im Chrystus, który – jak się okaże – jest arbitrem ich zmagania. Motyw nieznajomości Bożych zamiarów pojawia się i dalej: „Nie wie Sapor, skąd mu potęga rośnie, / Nie wie Cezar, skąd mu jest nieradośnie” (wersy od 25. do 26.). Z wybrzmieniem tej kwestii kończy się w utworze rola króla Sapora i perskich wojsk. Przekazawszy czytelnikowi obeznanemu ze sprawą Juliana dowód, że autor wie, co o jego śmierci mówi historia, a co legenda, Faleński zaczyna teraz budować własną, wobec wszystkich dotychczasowych alternatywną wersję wydarzeń, skupioną nie na materialnych szczegółach, lecz na planie metafizycznym, na misterium mortis.

Ilustrację Julianowego zaprzaństwa przynosi wyodrębniony jako osobna część kompozycyjna dwuwiers: „Tedy Cezar w czarach pomocy szuka, / Lecz mu na nic wróżbit i ciemna sztuka” (wersy od 29. do 30.). Cesarz niepokonanej Romy daremnie ucieka się do magii, aby poznać przyczynę swej słabości i przewidzieć wynik bitwy. Zatwardziały odstępca nawet w obliczu śmierci nie uwierzy, że wzgardzony przezeń Galilejczyk jest Panem przyszłości. Chrystus jednak w ostatniej godzinie daje grzesznikowi szansę nawrócenia. Ukazuje to następna sekwencja akcji duchowej, w której – nieco inaczej niż w średniowiecznym moralitecie – do pojednania z Bogiem wzywa bohatera zarówno „duch jego dobry”, jak i „duch od ciemnego chcenia”. Można jednak wątpić, czy zgodność obu duchów, zazwyczaj waloryzowanych przeciwnie, dotyczy tego samego celu – rzeczywistej przemiany serca, do której zachęca pierwszy głos wewnętrzny, lub taktycznego wybiegu (przez oddanie pokłonu) dla doraźnego ocalenia życia, do czego namawia głos drugi.

Julian rozstrzyga problem w swej myśli, nie zaś w sercu. Pragnąc, „by Pan chciał przybrać ciało”, nie postępuje jak apostoł Tomasz, który uwierzy, gdy dotknie ran Chrystusa, lecz jak Judasz, który zdradzi Jezusa. Zdradą Juliana

jest próba zabicia Boga, który objawił się w ciele na życzenie Zaprzańca. Dla ewokowania tych treści Faleński tworzy wspaniałą scenę. Oto jej fragment:

To gdy wyrzekł, stał mu się Pan widomy
Tak więc właśnie, jako chciał mocarz Romy.
Złożył Cezar strzałę na łuk skrzydloną
I wraz szukał posłać ją w Pańskie łono;
Posłał jeden pocisk i drugi, ano
Żaden nie chce pójść, gdzie mu iść kazano:
Pierwszy biejąc górą, iż był zbyt cienki,
Ręce Panu przebódl, jak miał u męki;
Drugi będąc cięższy, iż więc się zniża,
Nogi Panu przebódl, jak miał u krzyża.
(wersy od 47. do 56.)

Strzelając, „mocarz Romy” jakby bezwiednie powtarza kolejne akty przybijania Chrystusa do krzyża. Realia walki orężnej stają się elementami metafory, która prawdę Ewangelii – że to nasze grzechy ukrzyżowały Pana – odnosi do Juliana. Postawą wobec „widomego” już Pana Zaprzaniec potwierdza, a nawet powiększa swój grzech, co widoczne jest w następnej scenie, gdzie Cezar w ślepym gniewie ponownie „swe bogi zaklnie i ciemne czary”, i sięgnie po trzecią strzałę:

Więc przymierzy jako mógł najnauczniej,
Kędy ksercu ranę Pan miał od włóczni,
Alić pocisk, jakoby sam z swej strony,
W pierś strzelnika odstrzeli cios zwrócony
(wersy od 61. do 64.)

Julian zostaje ugodzony własną strzałą; dokonuje się cud, lecz jego stwierdzenie narrator opowieści pozostawia słuchaczowi, autor – czytelnikowi. Otrzymany cios okazuje się podwójnie śmiertelny: tak dla ciała, jak i dla duszy, której „wieczna jest śmierć zadana”, śmierć bez nadziei zmartwychwstania.

Ostatnim aktem zaprzaństwa, pieczęcią samounicestwienia bohatera, czyni autor przedzgonne bluźnierstwo Juliana, ponownie wykorzystując przekaz legendowy, zaczerpnięty z Teodoreta lub z tekstów pośredniczących:

Więc piołunem twarz mu się skrzywi zbladła,
Rozdart gorzej tam, gdzie mu strzała wpadła,
Garść krwi czerpnął w źródle tem przeobfitem,
I zaś rzucił, w górę ją rzucił z zgrzytem,
Pod niebiosą rzucił ją, pod świetliste:
– Zwyciężyłeś, Galilejczyku Chryste!
(wersy od 71. do 76.)

Czy imię Chrystusa (w legendzie nieobecne), dołączone do pogardliwego „Galilejczyka”, jest czymś więcej niż tylko dźwiękiem potrzebnym poecie do rymu? Odpowiedzi udziela sam narrator, komentując żywot Juliana: Cezar otrzymał od cierpliwego dla grzeszników „króla niebios” „lata pełna, bo

Chrystusowe / Trzy z trzydziestą”; wystarczająco dużo, by „zmiennik” mógł się nawrócić i uwielbić Syna Bożego. Mógł – konkluduje narrator – „Lecz iż nie chciał, legł przeto żdźbłem zdeptanem, / Gdyż niesłuszna człeku zaś walczyć z Panem” (wersy od 85. do 86.).

Narrator zamyka część „fabularną” swej opowieści krótkim epilogiem, w którym wieczny, bez zmartwychwstania, sen Juliana osadza w przestrzeni materialnie tej samej co na początku utworu, lecz metafizycznie przemienionej: „W noc bez światła, ciemną na wieków wieki/ U słonecznej, u Tygrysowej rzeki” (wersy od 89. do 90.).

Wiersz Faleńskiego nie jest tylko opowieścią historyczną; na niej – wykorzystując biografię i legendę Juliana jako exemplum – buduje autor konstrukcję moralitetową z wyraźnym przesłaniem duchowym. Było ono formułowane kilkakrotnie w powściągliwych komentarzach narratora, a teraz, w kończącej utwór modlitwie do Matki Bożej i Jej Syna, zostaje wyrażone bezpośrednio:

Święta Panno [...],
Zdarz, abyśmy byli też i my sami
Zawsze z Panem, i zawsze Pan był z nami!
A Ty, Panie, przez Twe Najświętsze rany,
Strzeż nas śmierci nagłej a niespodzianej!
Amen.

(wersy: 91. i od 93. do 97.)

Być z Panem, a nie przeciw Panu jak Julian, mieć z sobą Pana, a nie „swe bogi [...] i ciemne czary” jak Julian – taka jest myśl poety, którą z powodu Juliana Zaprzańca, uznawanego przez niektórych za herosa ludzkości, adresuje on do siebie, do swoich współczesnych, a może też ad posterioritatem¹⁸.

„DZIŚ ZWYCIĘŻYŁEŚ, GALILEJCZYKU! LECZ JUTRO!”
– JULIAN ADAMA ASNYKA

Wiersz A. Asnyka *Julian Apostata* powstał najprawdopodobniej we Włoszech pod koniec 1864 roku¹⁹. W liście do Wojciecha Biechońskiego (Neapol, 14 listopada 1864 roku) poeta pisał: „ponieważ mnie złapałeś za wymówkę w moim Julianie, muszę Ci się na to odkasznąć: otóż muszę Ci się przyznać, że ja tam naumyślnie wpakowałem, a to dla odbicia tego nieokreślonego stanu

¹⁸ Krytyka wypowiada się o poemacie rzadko. Pierwszy monografista Faleńskiego zalicza wiersz o Julianie do „utworów filozoficznych, w charakterze mistyczno-religijnym utrzymanych”, ale ceni go niżej niż pozostałe w zbiorze, co uzasadnia krótko: „wiersz w czytaniu ładny i miły, lecz ogólnie słabo oddaje walkę w duszy Cezara Juliana się toczącą, nie osiągając przez to artystycznego celu”. W. P r z e c ł a w s k i, *Felicjan Medard Faleński. Żywot i dzieła*, Poznań-Warszawa 1922, s. 101n.

¹⁹ Zob. A. A s n y k, *Julian Apostata*, w: tenże, *Poezje zebrane*, Toruń 1995, s. 58-61.

goryczy, a nawet pewnej słabości i miękkości, która towarzysząc rozwianiu się całego pasma snów nie wie, gdzie i w jaką strunę uderzyć. Tak mi się zdało, że w podobnej chwili obok wściekłości jest pewne niby spojrzenie melancholii cichszej rzucone na świat i niebo. Znadto tylko wielka zwięzłość i niedostateczność ram nie pozwoliła mi dobrze uwydatnić tej myśli – w tym leży wina. No, zasłoniłem się jak mogłem, winę zasłaniając drugą winą, ale dla tak łaskawych, a nawet psujących swymi pochwałami krytyków to i to wystarczy”²⁰. Uwzględniając fakt, iż słowa te są reakcją Asnyka na opinię adresata o wierszu (za pewne dołączonym we wcześniejszym liście), można wskazać październik jako terminus ad quem powstania utworu. Z kolei ubrana w eufemizmy języka ezopowego refleksja o „wymówce” i „rozwianiu się całego pasma snów” pozwala jednoznacznie wiązać *Juliana Apostatę* z tragedią upadku powstania styczniowego²¹.

Na genezę wiersza dodatkowe światło rzuca lakoniczna wzmianka w liście poety do rodziców pisanym 16 grudnia w Neapolu. Informując o planowanym utworze na temat Mojżesza („który mi utkwiał w głowie jako potężne widmo przeszłości”), Asnyk dodaje dość enigmatycznie: „Już poprzednio postawiłem jedną tylko na mniejszą skalę kreację, która zdaje się wkrótce na widok publiczny wyjdzie. Nie posyłam Wam, bo za długa do przepisywania, a może by też Was nie zainteresowała. Grzebię w różnych światach i zbieram to, co mogę, a jeśli mnie Ojciec za ten kierunek łajać będzie, odpowiem, że wszędzie jest pożytek, gdzie jest uczciwa myśl i jakie takie zdolności”²². Czy fraza „Już poprzednio postawiłem [...] kreację” pozwalałaby wiązać genezę utworu jeszcze z pobytem poety w Niemczech? Kategorycznie stwierdzić tego nie sposób. Zauważmy jednak, że do Neapolu przybył on 7 października 1864 roku po dłuższej podróży z Niemiec przez Szwajcarię, z przystankami w kilku włoskich miastach. Prace niemieckich autorów poświęcone bohaterowi swego przyszłego wiersza Asnyk mógł poznać w Heidelbergu w latach 1861-1864²³. W genezie *Juliana Apostaty* można też doszukiwać się ewentualnej reminiscencji motywu z dzieła Krasińskiego, o którego bytności w Neapolu poeta wzmiankował w liś-

²⁰ Objasnienie do utworu *Julian Apostata*, w: A s n y k, dz. cyt. s. 815.

²¹ Wraz z takimi wierszami, jak: *Odpowiedź* (zob. tamże, s. 343-345) oraz *Pamięci Józefa P...* z października 1864 (zob. tamże, s. 349n.), a także *W zatoce Baja* (zob. tamże, s. 334-336) i *Podróźni* z 18 listopada 1864 (zob. tamże, s. 333). Por. też: „Objaśnienia”, s. 847-851.

²² *Listy Adama Asnyka do rodziców (1860-1867) i do Stanisława Krzemińskiego (1873-1897)*, Wrocław 1972, s. 119.

²³ Zob. J. G. M i c h a e l i s, *Dissertatio [...] de templi Hierosolymitani Juliani imperatoris mandato per Judaeos frustra tentata restauratione*, Halle 1751; A. N e a n d e r, *Der Kaiser Julian und sein Zeitalter*, Leipzig 1813; D. F. S t r a u s s, *Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren. Julian der Abtrünnige. Ein Vortrag*, Mannheim 1847. Apologia cesarza, zawarta w dziele Straussa, staje się zrozumiała w kontekście jego wcześniejszej pracy (*Das Leben Jesu*, 1835-1836), w której zakwestionował on boskość Chrystusa i odrzucił istnienie Boga.

cie do rodziców z 7 lipca 1861 roku²⁴. Z kolei kilkumiesięczny pobyt Asnyka we Włoszech upływał pod znakiem żywego zainteresowania starożytnością, owego grzebania „w różnych światach”; być może więc i Julian, choć z Italią bliżej niezwiązany, stał się przedmiotem poszukiwań w obrębie antycznej tradycji, tak silnie w Neapolu obecnej²⁵.

Wiersz został ogłoszony w lwowskim „Dzienniku Literackim” w numerze 56. z 30 grudnia 1864 roku. Tekst podpisany jest znakiem, natomiast w spisie treści wydawca pisma (Jan Dobrzański) umieścił inicjały A. A., kryptonim niedawnego debiutanta na tych łamach. Wiersz o cesarzu, wraz z innymi utworami Asnyka z tego okresu, wpisuje się w serię paralel typu „Julian Apostata a sprawa polska”²⁶. Jego wyróżnikiem jest wzorzec ballady lub dumy, której narrator (usytuowany we współczesności poety) opowiada historię ostatniej wyprawy Juliana, ale – zgodnie z poetyką gatunku – dwukrotnie oddaje głos swojemu bohaterowi. W części wstępnej, obejmującej cztery strofy początkowe, czytelnik otrzymuje zwięzłą informację zarówno o wyprawie cesarza, jak i o jego osobie, z uwypukleniem wrogości Juliana wobec Chrystusa. Część drugą, czyli siedem kolejnych strof, wypełniają wypowiedziane jedynie w myśli słowa Juliana, w których wyjawia on przed samym sobą zamiar przywrócenia dawnego obrządku helleńskiego i zgniecenia „nowej wiary, co Rzym rozpręga”. W części trzeciej, obejmującej kolejne cztery strofy, do głosu powraca narrator, by dokończyć opowieści o ostatnich chwilach cesarza, ugodzonego śmiertelnie perską strzałą. Balladę zamyka, ujęty w siedem i pół strofy, przedśmiertny monolog Apostaty, w którym – uznawszy się co prawda za pokonanego – Julian po raz ostatni próbuje ugodzić swego wroga pytaniem: „Dziś zwyciężyłeś, Galilejczyku! / Lecz jutro! gdzie jutro świata?”.

Zarysowana treść utworu daje orientację w przebiegu głównej linii napięcia dramatycznego, w jakie Asnyk wyposaża swoją balladę. Dopiero jednak bardziej szczegółowa analiza tekstu pozwoli uchwycić istotę konfliktu Juliana i Galilejczyka, a także stwierdzić, za czyją racją opowiada się epicki narrator ballady, pośrednio zaś także sam autor. Z drugiej strony analiza taka winna wskazać, z jakiego materiału historycznego bądź legendarnego poeta buduje swój obraz, jak wykorzystuje źródła i ewentualnie, w jakim pozostaje stosunku do innych realizacji Julianowego tematu.

Utwór zaczyna się porównaniem Juliana z Aleksandrem Wielkim. Asnyk tworzy tę paralelę, wykorzystując głos historyków, którzy dostrzegali u cesarza pewną próżność i żądzę dorównania sławie, jaką zyskał u potomnych najwybitniejszy wódz starożytnej Hellady²⁷. Podstawą paraleli jest podobieństwo

²⁴ Por. *Listy Adama Asnyka...*, s. 29.

²⁵ Zob. M. M a n n, *Echa włoskie w poezji Adama Asnyka*, Warszawa 1926, s. 59n.

²⁶ Por. M. S z y p o w s k a, *Asnyk znany i nieznany*, Warszawa 1971, s. 278.

²⁷ Por. S. Ł o ś, *Ostatni słudzy bogów*, w: tenże, *Sylwetki rzymskie*, Warszawa 1958, s. 196.

przedsięwziętych przez obu cesarzy wypraw przeciwko Persji. Paralela zawiera element krytyki Juliana jako nierozważnego wodza i niedoświadczonego władcy: „Spaliwszy na Tygrze floty, / Gdzie przed wiekami wódz Macedonów / Rozbijał swoje namioty, / Stał zazdrosny jego podboju, / Świeżą okryty purpurą”.

Krytykę dalej idącą zawiera kolejny fragment, w którym narrator przytacza ocenę Juliana sformułowaną przez jednego z głównych przeciwników cesarza-odstępcy: „Cesar, co wedle sługi pokoju / Na słońcu prawdy był chmurą”. W przypisie, osłabiającym iluzję poetyckiej kreacji, skoro jego dysponentem okazuje się autor, nie zaś narrator ballady, umieszcza Asnyk informację o źródle przytoczenia: „Tak panowanie Juliana nazywał Atanazy, biskup aleksandryjski”. Rzeczowość tej informacji pozostaje w pewnej rozbieżności z pozytywną waloryzacją „sługi pokoju” w tekście głównym wiersza, a przecież śladów ironii dopatrzeć się tu nie sposób. Nie wiadomo, skąd poeta zaczerpnął to określenie. W pracach historycznych o Julianie brak jest takiej formuły, którą można by uznać za podstawę Asnykowego tłumaczenia bądź parafrazy. Na przykład według A. Grafa Atanazy określił Juliana jako „chmurkę szybko przemijającą” – *nubecula cito peritura*²⁸. Fraza ta, jeśli hipotetycznie potraktujemy ją jako ewentualny wzorzec Asnyka, zaczerpnięty z niewiadomego źródła, ulega w wierszu istotnej modyfikacji przez wprowadzenie motywu „słońca prawdy”; motywu, który zarówno w macierzystym kontekście utworu, jak i w tradycji chrześcijańskiej symbolizuje Boga (Chrystusa) albo też nieprzemijającą prawdę Bożego objawienia.

Dwie kolejne strofy, choć – podobnie jak poprzednie – wypowiedziane przez narratora, sygnalizują już punkt widzenia bohatera, a przedmiotem refleksji staje się cesarska idea wskrzeszenia przeszłości, której istotę stanowią: „imperium stare / I Olimp bogów ponętny”. W syntetycznym skrócie, poprzez wyrażenie potoczne oraz metonimiczną frazę, Asnyk uobecnia podwaliny Julianowego buntu – myśl państwową w duchu dawnego, przedchrześcijańskiego cesarstwa oraz restaurację helleńskiej religii. Aspekt polityczny, ledwie tu wspomniany, nie będzie dalej przedmiotem zainteresowania poety. Śledząc aspekt drugi, religijny, czytelnik winien jednak pamiętać, że Julian rozpoczął dechrystianizację państwa, w którym od czasu wydania Edyktu Mediolańskiego przez cesarza Konstantyna Wielkiego w roku 313 chrześcijaństwo było religią panującą. Chociaż więc poeta mówi wprost jedynie o sferze religii, to pośrednio mówi także o państwie.

Następny fragment ukazuje Juliana jako powodowanego uczuciami marzyciela-idealistę, który pieści „w swym sercu przeszłości marę”, pozostając „Chrystusa sieciom niechętny”. Poeta wprowadza kluczowy dla obrazowania

²⁸ Por. A. G r a f, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, t. 2, Torino 1883, s. 150.

konfliktu motyw Chrystusa jako osobistego wroga Juliana. Podążając na pole walki z Persami, cesarz myśli tylko „o tym nieznanym i cichym Bogu”, który mu „berło świata wydiera”. W istocie Julian toczy bój nie o rozszerzenie granic państwa, lecz o rząd dusz – w imię uszczęśliwienia rodzaju ludzkiego wizją ziemskiej arkadii, opromienionej przez Heliosa.

Serię skonstrastowanych obrazów dwu rzeczywistości – restaurowanego hellenizmu oraz odrzucanego chrystianizmu – Asnyk rozciąga na kolejną partię tekstu, która obejmuje pierwszy monolog Juliana. Choć wprowadzony za pomocą epickiego inquit („Duszę mam – mówi”), monolog ten przedstawia silnie zlirowaną, wręcz namiętną deklarację ideową cesarza, jego program zawrócenia ludzkości z błędnej drogi, którą wskazało światu chrześcijaństwo. Bohaterowi jednak nie wystarcza argumentacja światopoglądowa (filozoficzna, religijna, polityczna), dlatego wspiera ją groźbą użycia siły, mówiąc, że „nowa wiara, co Rzym rozprzęga, / Pod stopą moją upadnie”.

W doborze kwestii wypowiedianych przez bohatera Asnyk jest dotychczas wierny prawdzie Julianowej historii, nie zaś legendy. Tak więc na przykład zapowiedź ostatecznej rozprawy z chrześcijaństwem można wiązać z planem działania cesarza po powrocie z Persji, jego hellenizm zaś widzieć, choćby w eschatologii sprowadzonej z zaświatów na ziemię, jako chrystianizm *à rebours*. W przedostatniej strofie monologu cesarz bezpośrednio (ale nie wymieniając imienia adwersarza – jakby w zgodzie z retoryczną regułą²⁹) zwraca się do swego wroga: „O nie! mój mistrzu [...] / Ziemią się z tobą nie dzielę”. Słowa, jakimi tytułowali Jezusa apostołowie, w ustach Juliana brzmią ironicznie: przypominają nieautentyczny chrystianizm młodego cezara, odrzucony z chwilą objęcia tronu; w połączeniu zaś z następującą po nich kwestią tworzą one syntetyczną formułę jego apostazji. Julian odrzuca Chrystusowe „nadziemskie widmo nadziei” i wypowiada wiarę w doczesną przyszłość, która dojrzewa w „Heliosa jasnym promieniu”, wiarę w „Słońce, co zgasnąć nie może”.

Obrazowym spoiwem soliloquium bohatera jest motyw solarny, za pomocą którego poeta uobecnia centralną ideę Julianowego światopoglądu, a mianowicie mit niezwycięzonego Słońca (*Sol invictus*) przeciwstawiony niestałemu widmu nowej wiary, galilejskiej jutrzeńki. Spór Juliana z Chrystusem, wypełniający monolog cesarza, ma charakter spekulatywny, teoretyczny; w rzeczywistości starcie przekształca się on dopiero w następnej części utworu, zawierającej narrację o śmiertelnym zranieniu rzymskiego wodza perską strzałą. Tę część narracyjną komponuje Asnyk z elementów zarówno historycznych, jak i legendarnych. Historyczny jest więc prawie cały wątek fabularny, z legendy pochodzi zaś motyw rzuconej przez Juliana w niebo własnej krwi: „Potem, zgarniając w dłonie już drżące / Strumień krwawego koralu, / Cisnął nim w niebo jasne,

²⁹ Por. komentarz tłumacza w: św. G r z e g o r z z N a z j a n z u, dz. cyt., s. 64.

milczące, / Z wymówką skargi i żalu”. Wątek legendarny, uobecniony pod koniec omawianej części (wersy od 57. do 60.), wiąże poeta w znaczącą całość z obrazem zawartym w pierwszej strofie fragmentu. Odrzuciwszy chrześcijańską wiarę w Bożą Opatrzność, cesarz daremnie szuka w gwiazdach pomyślnej dla siebie wyroczni. Zamiast odpowiedzi z niebios otrzymuje śmiertelny cios, zadany strzałą z „perskich podjazdów”, które „spod ziemi” „Przyszły rozstrzygać o losach”.

Inaczej niż w wierszu Faleńskiego, narrator Asnyka jedynie relacjonuje zdarzenia, powstrzymując się od wszelkiej sugestii, by miały one jakiś ukryty wymiar metafizyczny. Interpretację tego, co się stało na polu bitwy (o ironio losu – wygranej przez „bitne” legiony rzymskie), w kategoriach nadnaturalnych poeta powierza samemu bohaterowi. Odczytanie to ogranicza jednak do zwięzłej konstatacji umierającego Apostaty: „Dziś zwyciężyłeś, Galilejczyku! / Lecz jutro! gdzie jutro świata?”.

Powyższy dwuwiers, otwierający i zamykający ostatnią część utworu (drugi monolog Juliana), jest amplifikacją frazy zaczerpniętej z legendy. Semantykę tego zabiegu w pierwszym członie wyznacza przysłówek „dziś”, który zmniejsza wartość zwycięstwa Galilejczyka, ogranicza jego zasięg do „tu i teraz”, w którym umiera Julian, a wraz z nim cywilizacja antyczna. W członie drugim modyfikację sensu wnosi pytanie o trwałość tego zwycięstwa, dokładniej zaś mówiąc – o wierność przyszłych wyznawców Chrystusa Jego nauce. Ten właśnie temat Asnyk rozwija przez usta swego bohatera aż do końca utworu. Seria pytań i odpowiedzi, ilustrowanych przykładami z historii chrześcijańskiej Europy, tworzy rozbudowaną figurę retoryczną *rationatio* (rozważanie, wnioskowanie)³⁰, która na przestrzeni siedmiu i pół strofy tworzy jakby mały traktat *adversus christianos*. Treści monologu nie pochodzą ani z historii Juliana, ani z legendy Apostaty. Ostatnia część utworu, mimo że formalnie jest krytyką chrześcijaństwa wypowiedzianą przez samego bohatera, w istocie realizuje strategię liryki maski. Maską Juliana „zasłania się jak może” sam poeta, dając upust własnym rozterkom duchowym po upadku powstania styczniowego. Asnyka interesuje nie problem teodycei, lecz zagadnienie moralnego postępu w dziejach schryścianizowanego świata.

Także ta część wiersza ma bardzo wyrazistą konstrukcję retoryczną, opartą na dających się wyodrębnić w osobne trzy całości sekwencjach pytań. Pierwsza sekwencja obejmuje dwie strofy i wyraża wątplenie podmiotu w sens zwycięstwa chrześcijaństwa nad światem antycznym. „Ponury krzyż” i niebo „męczeńskich pełne zachwyków” zostają przeciwstawione „harmonii tęczowych mitów” dawnej Hellady. W drugiej trzywrotkowej sekwencji Asnyk gromadzi fundamentalne kwestie związane z rolą krzyża jako znaku zbawienia w życiu „stru-

³⁰ Por. M. K o r o l k o, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 75.

dzonej ludzkości” i „tułaczey narodów rzeszy”. Zbawienie jednak poeta pojmuję raczej w kategoriach doczesnych niż eschatologicznych, a więc jako zdolność przetrwania mających za sobą pewną moralną rację wspólnot czy narodów, nie jednostek, wobec przemocy silniejszych. Konwencja interrogatio osłabia zwątpienie podmiotu w Bożą opiekę nad światem, lecz tego zwątpienia nie uchyla. Powtarzalność zła w historii skłania poetę do zakwestionowania chrześcijańskiego providencjalizmu (tego samego, który ponad wiekami spaja dzieła należące do antyjułiańskiej tradycji: św. Grzegorza z Nazjanzu, Krasińskiego³¹, Faleńskiego). W krytyce religii chrześcijańskiej Asnyk idzie znacznie dalej, gdy wzorem oświeceniowych, a także sobie współczesnych filozofów, pisarzy i historyków (ateistów, deistów oraz pozytywistów) pyta:

Czy w imię tego czarnego krzyża
Świat się nie spławi krwi strugą,
I wiara, co dziś niebo przybliża,
Ciemności nie będzie sługą?

Strofa ta manifestuje rzadki w poezji polskiej po roku 1863 rewizjonizm, którego przedmiotem jest rola chrześcijaństwa w dziejach, wynikiem zaś wskazanie w historii Kościoła bądź w historii powszechnej ciemnych stron, zjawisk negatywnych wywołanych przyczynami religijnymi.

Trzecia sekwencja, obejmująca dwie ostatnie strofy, odróżnia się od poprzednich formą twierdzącą wygłaszanej prognozy, której ideowo nadrzędnym składnikiem są słowa Apostaty powtarzane przez potencjalnych nowych odstępców od wiary bądź wątpiących.

O! przyjdzie chwila, w której o Tobie
Gromady zwątpią cierpiące,
Gdy ujrzą na swych nadziei grobie
Jak ja dziś niebo milczące.

I wołać będą w dzikim okrzyku,
Padając pod topór kata:
Dziś zwyciężyłeś, Galilejczyku!
Lecz jutro! gdzie jutro świata?

Przytoczony fragment puentuje kunsztowną konstrukcję wiersza, ale zarazem ujawnia pewną niespójność obrazowania, którą można objaśnić albo jako artystyczne potknięcie Asnyka, albo jako zamierzony sygnał sfunkcjonalizowania postaci Juliana w drugim monologu jako maski, za którą kryje się sam poeta. Niespójność dotyczy nie tylko pisowni zaimka „Tobie / tobie” (w od-

³¹ „Jakby odwrócenie końcowej sceny *Nieboskiej komedii*” widzi w zakończeniu wiersza H. Szyper. Zob. *Uraz klęski w twórczości popowstaniowej Asnyka*, w: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu czterdziestolecia pracy naukowej Prof. Dra Juliusza Kleinera*, Łódź 1949, s. 354.

niesieniu do Chrystusa), lecz także niesymetryczności sytuacji historycznego cesarza i owych „gromad”, które mają zwątpić „o Tobie”, a potem ginąć z woli czy też za przyzwoleniem Chrystusa. Trudno tę interpretacyjną aporię zadowalająco rozwiązać. Jeśli odniesiemy końcowy fragment do rozterek samego twórcy po klęsce świętej sprawy narodowej, twórcy, który „na swych nadziei grobie” ujrzał „niebo milczące”, to mamy prawo zawiesić pytanie o spójność obrazowania i o współczesną „winę” Galilejczyka. Inaczej mówiąc: oskarżenie miałoby sens w ustach rzeczywistych zaprzkańców, takich jak Julian, takim zaś buntownikom, jak na przykład Konrad z *Dziadów* drezdeńskich, który cierpi za prześladowany naród, przystoi nie mniej dramatyczne niż powyższe oskarżenie pytanie o to, kto rządzi światem, o Boże miłosierdzie dla ofiar i o sprawiedliwość dla prześladowców. Tymczasem Asnyk, jakby wyczuwając ducha nadchodzącej epoki „pozytywnej”, tej drugiej możliwości uznać nie może, nie potrafi, nie chce. W ekspresji więc „nieokreślonego stanu goryczy”, „wściekłości” i melancholii rzuconej „na świat i niebo” (wyrażenia z listu do Biechońskiego) na pośrednika wybiera Juliana Apostatę, patrona przeciwników Bożej Opatrzności nad światem.

Niemal ćwierć wieku po powstaniu utworu jego znaczenie w świetle końcowej frazy trafnie odczytał Adam Bełcikowski, gdy pisał: „Dwa tysiące lat dobiega, jak światu panuje religia miłości, mimo to można by mniemać, że zwycięstwo jej niegdyś nad pogańskimi pojęciami było więcej pozorne niż rzeczywiste, i powtórzyć za Asnykiem ten ironiczny wykrzyk [...]. To jutro, zapowiadane przez dobrą nowinę, nie przyszło jeszcze dla ludzkości”. Przywołując zaś inny wiersz poety, *Lykofron do Fatum* (1879), konkludował, że „dolą ludzkości rządzi ślepe i nielitościwe fatum”³².

Finałowe słowa Juliana inaczej interpretował Tadeusz Sinko: „To rozpaczliwe pytanie, wydarte z ust ofiar inkwizycji czy innych prześladowań religijnych, wywołały może wiadomości o prześladowaniach unitów przez «prawowiernych» wyznawców Chrystusa, Rosjan, bo nie ma dowodów na to, jakoby sam poeta wątpił kiedykolwiek w zbawienność chrześcijaństwa dla ludzkości”³³. Interpretacja ta narzuca tekstowi niektóre skojarzenia nieuprawnione, bo nazbyt odległe zarówno od immanentnej zawartości wiersza, jak i od okoliczności czasu, w którym powstał, gdyż wzmożone prześladowanie unitów będzie mieć miejsce dziesięć lat później. Odrzucając jednak domysł Sinki, należy zauważyć, że porównanie polityki wyznaniowej rosyjskich carów wobec katolicyzmu z działaniami Juliana pojawia się w czasach współczesnych Asny-

³² A. B e ł c i k o w s k i, *Historiozoficzne poglądy w poezji Adama Asnyka*, „Życie Ilustrowane” (dodatek „Życia”) 1887, s. 2; por. niespójne sądy L. A n d r é, *O bezdziejowości w poezji. Rzecz o Adamie Asnyku*, Warszawa 1930, s. 65-69.

³³ T. S i n k o, *Hellada i Roma w Polsce. Przegląd utworów na tematy klasyczne w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, Lwów 1933, s. 154.

kowi. Przykładem jest opinia znanego w Europie francuskiego publicysty katolickiego Louisa Veuillota. Pisząc o dążeniu cara Mikołaja I do unifikacji kultu religijnego w imperium oraz o prześladowaniu katolików, zauważa on, iż „dla osiągnięcia tego celu car nie każe rozlewać krwi jak Neron, lecz najchętniej podąża śladami Juliana. Taktyka filozofa-apostaty wydaje mu się bardziej pewna niż ręka kata”³⁴.

Jako twórca *Juliana Apostaty*, Asnyk mógł uchodzić za sprzymierzeńca pozytywistycznego obozu postępu, którego przywódcy deklarowali laickość, antyprowidencjalizm, często też wrogość wobec Kościoła. Nieprzypadkowo do tego właśnie utworu odwołał się anonimowy krytyk „Przeglądu Tygodniowego”, atakując w 1872 roku poetę za rzekomą zdradę niedawnych ideałów, jakiej miał się dopuścić w odebrany jako antypozytywistyczny wierszu *Dziewiętnastemu wiekowi*: „z przykrością widzimy autora *Juliana Apostaty* zamieszanego do błędzającej rzeszy fanatyków, dewotek, starych nudziarzy i zarażonych zwątpieniem wierszokletów”³⁵.

Pytania postawione przez Asnyka w balladzie o Julianie, przeciwniku Chrystusa, pojawiać się będą w jego twórczości jeszcze przez wiele lat, jednak ostateczną na nie odpowiedź przyniesie dopiero u schyłku życia jeden z najpiękniejszych liryków poety – złożone z czterech sonetów *Przyjście Mesjasza* (trzy utwory datowane 25 grudnia 1892 roku, czwarty – 1 stycznia 1888 roku). Bohater ballady nie wiedział o Chrystusie tego, co zrozumiał autor utworu trzydzieści lat po jego napisaniu: że „Kroczący skrycie w dziejowym zamęcie / Bóg spodziewaną nie nadchodzi drogą, [...]. I musi przenieść prześladowań mnóstwo / I śmierć na krzyżu – lecz gdy zmartwychwstaje, / Podbija ludy i zdobywa kraje!”; że „Choć krzyżowany przez odstępców rot, / [...] W sercu ludzkości Bóg się znowu rodzi” oraz że „on tymczasem bez wojsk i oręża / Po swoim zgonie – idzie – i zwycięża”³⁶.

Julianową frazę, użytą przez Krasińskiego do oceny antychrześcijańskiej rewolucji oraz utopii ziemskiego raju, dwaj pogrobowcy romantyzmu uczynili – w przeddzień powstania styczniowego i nazajutrz po klęsce – ośrodkiem poetyckiej refleksji nad historią, ujmowaną providencjalistycznie lub racjonalistycznie. Duch czasu epoki „pozytywnej” odrzucił wizję z moralitetu Faleńskiego, przyjął zaś tę z ballady Asnyka. W jednej i drugiej znalazły komplementarny wyraz przeciwstawne tendencje ówczesnego sporu o świat, którego postacią przemija. Jakby podejmując główną ideę obu wierszy, inny przenikliwy diagnosta epoki „bez dogmatu” tak charakteryzował sytuację współczesnego człowieka: „Ucywilizowana ludzkość dzisiejsza stoi niby Herkules na drogach

³⁴ L. V e u i l l o t, *Le catholicisme en Russie*, w: *Mélanges religieux, historiques, politiques et littéraires*, ser. 2, t. 2, Paris 1859, s. 2.

³⁵ Cyt. za: S z y p o w s k a, dz. cyt., s. 403.

³⁶ A s n y k, *Poezje zebrane*, s. 636-639.

rozstajnych w znanej Sokratesowej przypowieści. Z jednej strony wabi ją bezwyznaniowość, obiecując uludnie pozytywne wyjaśnienie zasadniczych tajemnic świata i zmysłowe rozkosze, a z drugiej Kościół wskazuje drogę Ewangelii, drogę etyki chrześcijańskiej, drogę życia dla celów wyższych, nieziemskich. Szczęśliwy, kto wzgardził syrenim głosem fałszu, a poszedł krzyżowym szlakiem, wskazywanym przez Kościół – szczęśliwy, kto w dzisiejszej dobie zamętu pojęć i braku charakterów ma dosyć męstwa, aby wyznawać głośno Chrystusa i zwać się synem Jego Kościoła; szczęśliwy, stokroć szczęśliwy, bo zaprawdę, uderzy kiedyś godzina surowego rachunku, w której wrogowie dzieła Bożego zawołają chórem rozpacz: «Galilae, vicisti!»³⁷.

*

Spór o Juliana Apostatę w literaturze polskiej i obcej trwa po dziś dzień. Chrześcijaństwo, którego ten ostatni obrońca antyku nienawidził i nie rozumiał i które w biennium swych rządów chciał zniszczyć, zamyka oto drugie millenium swojego istnienia. Tymczasem Julian zniknął z firmamentu dziejów jak „chmurka, szybko przemijająca”. Duch jego jednak daje o sobie znać w kolejnych wcieleniach – ludzkich i literackich. Pełniejsza odpowiedź na wstępne pytanie tego artykułu: „Co znaczy okrzyk «Galilae vicisti?»”, musiałaby je także uwzględnić.

³⁷ W. M. Dębicki, *Bezwyznaniowość, jej przyczyny i skutki*, Warszawa 1886, s. 23.

Ryszard ZAJĄCZKOWSKI

PO „NIE-BOSKIEJ” STRONIE ŻYCIA Świadectwo Aleksandra Wata

Zniszczenie ontologicznych funkcji języka, który przestaje nazywać rzeczywistość, a zaczyna ją fałszować i tworzyć, to pierwszy krok na drodze pieriekowki dusz, w której chodzi o „zatrucie w człowieku wewnętrznego człowieka”, a więc o całkowite przefasonowanie myślenia i elementarnych znamion człowieczeństwa, a w rezultacie o moralną atrofię i rozbicie wszelkich więzi społecznych, aby na gruzach starej cywilizacji zacząć budowę nowego porządku.

Myślę, że mam prawo powiedzieć za Schopenhauerem: „Podczas gdy wy znowu intonujecie piosenkę o waszym najlepszym ze światów, ja jak upiór stoję pomiędzy wami i pytam o źródło złego”. Nie, nie pytam. Po prostu nie pozwalam wam zapomnieć.

A. Wat¹

Beznamiętny opis tragicznych wydarzeń XX wieku, choć zapewne jeszcze nieraz wyjdzie spod pióra historyków, nie zastąpi nigdy relacji naocznych świadków. Wśród rzeszy tych, którzy przekazali swe wspomnienia o minionym stuleciu, niewątpliwie poczesne miejsce należy się Aleksandrowi Watowi. Jego świadectwo to przede wszystkim fascynujący, dokonany przez nieprzeciętnego intelektualistę, poetę i gawędziarza, zapis wspomnień spleciony z faktami z małej oraz wielkiej historii. *Dziennik bez samogłosek, Świat na haku i pod kluczem, Mój wiek* – a więc dzieła, które stanowią podstawę niniejszych uwag – to teksty o charakterze nie tylko wspomnieniowym, ale również analitycznym, nierzadko zawierające metafizyczną interpretację wydarzeń, żywych jeszcze w pamięci najstarszego pokolenia.

W eseju *Dostojewski i Stalin* pisarz zanotował komentarz, który zachowuje ważność w stosunku do całej jego eseistyczno-wspomnieniowej spuścizny: „Chciałbym, [...] żeby czytelnik uwierzył, że nie jest to fantazjowanie dla samej przyjemności [...]. Nad wszystkim dominuje chęć zrozumienia tego, co się przy-

¹ Fragment wypowiedzi A. Wata w audycji radiowej z 1966 roku. Cyt. za: M. Z a l e s k i, *Aleksander Wat i zło*, „Zeszyty Literackie” 1987, nr 18, s. 72.

trafiło autorowi i milionom ludzi, co kształtowało czy zwichnęło, czy zbakierowało losy jego i milionów ludzi”².

Opowieść Wata, dotycząca okresu między dzieciństwem i ostatnimi latami życia autora, obejmująca mnóstwo osób, wydarzeń i przeżyć oraz rozpisana na różne gatunki literackie, w przeważającej części koncentruje się wokół problemów polityki, rozumianej jako nieubłagana siła kształtująca wizerunek XX stulecia. Świat wyłaniający się z pism autora *Mojego wieku* to groźna i cyniczna struktura państwa komunistycznego, w którym zło zyskało szczególne możliwości ukonkretnienia i działania. Komunizm interesuje pisarza nie tyle jako ustrój polityczny czy program gospodarczy (Wat nie ma wątpliwości co do radykalnej przegranej komunistów na płaszczyźnie ekonomicznej), ale przede wszystkim jako swoista postawa moralna wobec świata i życia, jako ideologia głosząca depersonalizację człowieka.

W POTRZASKU JĘZYKA

Kluczem do zrozumienia istoty zjawiska, które zaistniało po rewolucji bolszewickiej w Rosji, było dla Wata odkrycie natury totalitarnego języka: „Originalność dziejowa komunizmu – pisał w eseju *Klucz i hak* – polega [...] n i e t y l e na przekształceniach ekonomicznych, socjalnych, państwowych [...], polega p r z e d e w s z y s t k i m na tym, że jest on jedyną w historii przeogromną antreprzą w y n a t u r z e n i a j ę z y k a, t o t a l n i e i o d p o d s t a w. Deprawacją i korupcją języka ludzkiego”³. Według Wata komunistyczny język cechuje się nie tylko nieprecyzyjnością i wieloznacznością wielu podstawowych pojęć, ale wręcz programowym wykorzenieniem wszelkiej kultury semantycznej, swoistym materializmem lingwistycznym, brakiem duchowego wymiaru słowa, całkowitym rozerwaniem związków logicznych między rzeczą i jej desygnatem. Język ten nie ma obiektywnego kodu. Zanurzony w aksjologicznej pustce uwalnia on człowieka od więzów semantyki i logiki, od szacunku do tradycji oraz od nakazów moralności. Sens słów określa w nim każdorazowo jednostkowy bądź zbiorowy uzurpator. Fikcje ulegają w ten sposób swoistemu urealnieniu, stają się psychiczną rzeczywistością ludzi, a fałsz nie wymaga już konfrontacji z faktami. Konsekwencją tego stanu jest skłonność do samozakłamania, do wiary w istnienie tego, czego nie ma. W Rosji Sowieckiej do więzienia można było bowiem pójść choćby za stwierdzenie, że w sklepach nie ma masła. Takie niewinne konsumenckie malkontenctwo w systemie komunistycznym stanowiło jednak poważne przestępstwo przeciw narzucanej odgórnie

² A. W a t, *Dostojewski i Stalin*, w: tenże, *Świat na haku i pod kluczem. Eseje*, Warszawa 1991, s. 259.

³ T e n ż e, *Klucz i hak*, w: tenże, *Świat...*, s. 49.

tezie, że w sklepach niczego nie brakuje. „Masła – komentował Wat – nie mogło nie być – chociaż nie było [...] Zaś to, co powinno było być – zostało zadekretowane jako to, co jest, raz na zawsze”⁴.

W komunistycznym języku niektóre słowa, takie choćby jak „Partia”, „Ojczyzna” czy „Stalin”, stawały się wręcz źródłem wiary religijnej, były nie tyle znakami rzeczywistości, co sygnałami do akcji, hasłami obdarzonymi magiczną, stwórczą mocą⁵. Z drugiej strony obserwator życia politycznego w sowieckiej Rosji nie mógł nie zauważyć czasem raptownej zmiany semantycznego nacechowania słów w zależności od koniunktury politycznej czy stosunków międzynarodowych, jak choćby w przypadku Hitlera, którego nazwisko było najpierw synonimem najlepszego przyjaciela narodu radzieckiego, a później śmiertelnego wroga. Zadanie języka w ustroju komunistycznym polegało bowiem na doprowadzeniu do tego, aby zarówno pojedynczy człowiek, jak i cały naród „przestał raz na zawsze rozmyślać”. Owo „ubezwłasnomyślenie”⁶ – jak mówił Wat – tłumaczy, dlaczego na przykład w najkrwawszych latach terroru stalinowskiego „cała młodzież, nawet urkowie, nawet ci, których ojcowie umierali w obozach, śpiewali chórem, z przejęciem i s z c z e r z e «Ja drugiej takiej strony nie znaju, gdzie tak wolno dyszyt czelowiek»”⁷. Fałsz wykreowanego w komunizmie języka najdotkliwiej dawał się odczuć w momentach zaufania w prawdziwość i obowiązywalność niesionych przez ten język znaczeń. Tak było choćby w więzieniach sowieckich. W lwowskim więzieniu na Zamarstynowie istniał następujący rytuał: kiedy naiwny więzień powoływał się na stalinowską konstytucję, „sledowatiel wyciągał z szuflady pałkę gumową: «Wot tiebie stalinskaja konstitucyja», niekiedy, nim ją odłożył, robił z niej użytek”⁸. W eseju *Kilka uwag o związkach między literaturą a rzeczywistością sowiecką* Wat przywołał znamienne wydarzenie wspomniane przez Dimitrija Furmanowa, sowieckiego pisarza (autora m. in. powieści *Czapajew*), a zarazem oficera bolszewickiego. W okresie wojny domowej w Rosji Furmanow poskromił bunt Kozaków w Wiernym (dzisiejsza Ałma-Ata), dając „słowo honoru komunisty”, że zbuntowani nie poniosą żadnych konsekwencji. Po kapitulacji swych przeciwników kazał ich jednak natychmiast rozstrzelać, twierdząc, że jego honor komunisty domagał się tej kary. „Honor więc nie został skalany – wprost przeciwnie: uwznioślony. Po prostu nie było już więzi między honorem a słowem. Oto stalinowska semantyka avant la lettre”⁹ – tak skomentował opisane wydarzenie Wat. Podobne doświadczenia doczekały się uogólniającego wnio-

⁴ Tamże, s. 51.

⁵ Por. t e n ż e, *Dziewięć uwag do portretu Józefa Stalina*, w: tenże, *Świat...*, s. 200.

⁶ T e n ż e, *Klucz i hak*, s. 28.

⁷ T e n ż e, *Kilka uwag o związkach między literaturą a rzeczywistością sowiecką*, w: tenże, *Świat...*, s. 170.

⁸ T e n ż e, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, cz. 2, Warszawa 1998, s. 25.

⁹ T e n ż e, *Kilka uwag...*, s. 172.

sku pisarza w rozmowie z Czesławem Miłoszem: „Spory z komunistami są fikcją, trzeba patrzeć wyłącznie na ich ręce”¹⁰.

Zniszczenie ontologicznych funkcji języka, który przestaje nazywać rzeczywistość, a zaczyna ją fałszować i tworzyć, to pierwszy krok na drodze pieriekowki [przerabiania] dusz, w której chodzi o „zatrucie w człowieku wewnętrznego człowieka”¹¹, a więc o całkowite przefasonowanie myślenia i elementarnych znamion człowieczeństwa, a w rezultacie o moralną atrofię i rozbięcie wszelkich więzi społecznych, aby na gruzach starej cywilizacji zacząć budowę nowego porządku. Nie prowadzi to jednak do stworzenia lepszego modelu rzeczywistości, ale do całkowitego wykorzenienia tego, co dawne, „do upodlenia pamięci własnej przeszłości”¹². Tragicznym świadectwem skrajnego wynaturzenia języka, jego zabrnienia w ślepą uliczkę semantycznej pomyłki były choćby samobójstwa takich pisarzy, jak: W. Majakowski, S. Jesienin, A. Fadijew czy M. Cwietajewa, dla których język przestał być w pewnym momencie adekwatnym środkiem wyrazu, a stał się sprawcą nieznośnego zniewolenia, przed którym ucieczką była jedynie samobójcza śmierć.

„WIEK XX WIĘZIENNY”

Wat stale powraca do „bezpośredniego, cielesnego doświadczenia”¹³ komunizmu i widzi go niezmiennie przez pryzmat prześladowań i czystek. Rzeczywistość, o której mówi, stwarza „poczucie zamurowania”¹⁴ i wszechogarniający terror, boleśnie dotykają życia jednostek i narodów. Nic dziwnego, że symbolem świata ukształtowanego pod wpływem bolszewickiej ideologii stało się dla pisarza więzienie. Jest ono naturalnym i bodaj najbardziej typowym składnikiem całej dostępnej mu rzeczywistości, a sceny z sowieckich więzień zajmują znaczną część jego wspomnień. Do więzienia lub do łagru można było trafić nie tylko za działanie uznane przez władze za kryminalne bądź polityczne wrogię, ale też za brak działania. Nikt nie mógł być pewny, że nie spotka go surowy wyrok skazujący, choćby za milczenie, wówczas gdy władza oczekiwała słów.

Z opowieści Wata wyłania się nie tylko opis, ale i swoista metafizyka sowieckiego więziennictwa. U jej podstaw leży założenie, że „ludzie są materiałem ludzkim [...], częścią idei”¹⁵, jej instrumentem. Uwięzienie to nie tyle sposób ukarania za przestępstwo (bo o zarzut nie było trudno), co raczej forma

¹⁰ T e n ż e, *Mój wiek...*, cz. 2, s. 44.

¹¹ Tamże, cz. 1, s. 254.

¹² Tamże, cz. 2, s. 33.

¹³ T e n ż e, *Kilka uwag...*, s. 151.

¹⁴ T e n ż e, *Mój wiek...*, cz. 1, s. 197.

¹⁵ Tamże, cz. 1, s. 198.

komunistycznej pedagogiki i środki represji. Absolutny terror i nowa semantyka słów miały być bowiem katalizatorem pieriekowki dusz. „Stalin – zauważa Wat – nie lubił niszczyć nikogo, zanim ten nie był moralnie spreparowany, to znaczy póki nie był upodlony wewnętrznie”¹⁶. Temu celowi miał służyć w więzieniach cały zespół oddziaływań na ciało i psychikę przetrzymywanych. Środkami represji stawały się więc choćby zatłoczone cele (we Lwowie na powierzchni jedenastu metrów kwadratowych zamkniętych było dwudziestu ośmiu więźniów), zapluskwienie, tortury, ogłupiające przesłuchania, wulgarność i głód. Ten ostatni był zresztą nie tylko środkiem represji, lecz rutynowym i chronicznym elementem całego systemu więziennego. Dochodziła do tego potężna socjomachia: siatka donosicielstwa i szpiegostwa oraz znaczna desocjalizacja. Z więzienia można było na przykład pisać skargi i petycje do wszystkich władz, nawet do Stalina, jednakże tylko indywidualnie. Nie do pomyslenia była jakakolwiek forma zbiorowego protestu, a wszelki przejaw wspólnoty podlegał surowym karom. Szczególnym miejscem tortur psychicznych było moskiewskie więzienie na Łubiance. Zamknięty w sterylnej i pozbawionej okien celi, Wat zaobserwował najgorszą cechę sowieckiego więziennictwa: wpajanie uwięzionym przekonania, że nic się nie zmieni, że istnieje jedynie wieczna teraźniejszość. W ten sposób teorię Marksa o powszechnej zmienności poprawiono na Łubiance tezą marksizmu zrealizowanego: nie istnieje żadna zmiana.

Poczynione obserwacje prowadziły ostatecznie Wata do wniosku, że więzienie bolszewickie to „konsystencja ludzka doprowadzona do stanu laksy”¹⁷ i miejsce, w którym najwyraźniej widać, iż komunistyczne rządy to w istocie władanie ludźmi. Przygnębiający obraz sowieckiego więziennictwa nie oznacza jednak, że lepiej wyglądało życie na wolności. W relacjach pisarza nie zachodzą bynajmniej duże różnice w opisach świata więziennego i życia na wolności w sowieckiej Rosji. Tu i tam powszechne są: głód, niedostatek, kradzieże, przemoc i strach. Żyjącym poza murami stale zagraża to, że oni też znajdą się w więzieniu, ci zaś, którzy tam są, nie muszą koniecznie tęsknić za swobodą, gdyż często nie oznacza ona uwolnienia od reguł panujących w więzieniu. Poza jego murami również rozpościera się ogromny obszar znieprawienia i wegetacji naznaczony przez monotonię i sztamę codziennego życia, „powszechny i permanentny niedostatek rzeczy, wikt, kwater, [...] szybkie starzenie się ludzi”¹⁸. Na wolności dokonuje się też ubezwłasnowolnienie poprzez rozbudowany system kar i degradację ekonomiczną. W komunistycznym państwie głód stawał się wręcz koniecznym narzędziem dla rządzących i, podobnie jak terror, głód ten wzrastał wraz z niezadowoleniem społecznym. Na

¹⁶ T e n ż e, *Dziewięć uwag...*, s. 233.

¹⁷ T e n ż e, *Mój wiek...*, cz. 2, s. 164.

¹⁸ T e n ż e, *Czytając Terca...*, w: *Świat...*, s. 132.

początku lat czterdziestych we Lwowie „w fabryce czekolady robotnice mdlały przy pracy z głodu”¹⁹. W Krasnodarze z kolei jeszcze przed wojną udało się urzeczywistnić socjalizm. Każdej rodzinie przynoszono do domu wyznaczoną porcję chleba. Przybysz z zewnątrz nie miałby jednak co jeść, gdyby nie przywiózł z sobą zapasów. Nie istniała możliwość zakupu prowiantu, bo wszystkie produkty ściśle racjonowano. Nic dziwnego, że w Rosji w trosce o przetrwanie przemieszczały się rzesze ludzi. Powieść Aleksandra Niewierowa *Taszkient – miasto chleba* rozślawiła stolicę Uzbekistanu jako zasobną i przyjazną dla mieszkańców. Metropolia ta w okresie wojny stała się dla wielu ludzi miejscem ucieczki. Podążało tam tysiące ludzi w przekonaniu, że znajdą pracę i pożywienie. U kresu niekiedy kilkutygodniowej podróży przybysze znajdowali jednak tylko dziesiątki osób umierających na tyfus głodowy. Obserwowane na co dzień chroniczne niedożywienie, trudności zaopatrzeniowe, wielogodzinne kolejki po nędzne produkty, zgony spowodowane głodem – wszystkie te fakty stały się dla Wata okazją do polemiki z opinią Dostojewskiego, jakoby istotą socjalizmu było „kuszenie chlebem za cenę odebrania wolności”²⁰. Autor *Mojego wieku* stawia tezę, że w istocie system ten jest bardzo radykalny i demonicznie logiczny w swych konsekwencjach – „skoro odebranie wolności jest dla mas darem, to po co jeszcze odszkodowywać chlebem?”²¹

Inna cecha „więzienia na wolności” to stały, rozbudowany nadzór nad obywatelami. Wat chętnie podaje cyfry i przykłady. Za rządów Stalina do miliona wzrosła liczba różnego rodzaju agentów i donosicieli. Za prawie pewne można przyjąć, że w moskiewskiej fabryce łożysk kulkowych na dziesięć tysięcy pracowników było trzydzieści tysięcy donosów. Gdy po wojnie kremlowski dyktator nie mógł poprawić warunków życia sfrustrowanym dołom partyjnym, zezwolił pisać skargi na przełożonych. W ten sposób, nie dając niczego, zdobył licznych zwolenników, a jednocześnie zwiększył kontrolę nad biurokracją. Z biegiem lat w krajach realnego socjalizmu wychowani zostali ludzie, dla których przesyłanie donosów wynikało nie tyle z nakazu, co z wewnętrznej potrzeby zaangażowania i lojalności. W sowieckiej Rosji rozerwano wszelkie więzi wspólnotowe, czego przykładem jest postawa Pawlika Morozowa, który zdradził swoich rodziców ukrywających zboże i doprowadził do ich egzekucji. Zabity później przez dziadka stał się męczennikiem i wzorem dla sowieckiej młodzieży. Nie był to zresztą przypadek odosobniony. Młodych ludzi, wyzutych zupełnie z więzów rodzinnych w imię posłuszeństwa władzy, było wówczas więcej. W wypowiedziach pisarza niejednokrotnie można znaleźć potwierdzenie tezy, że „kolektywistyczne społeczeństwo stalinowskie było najmniej ko-

¹⁹ T e n ż e, *Mój wiek...*, cz. 1, s. 287.

²⁰ T e n ż e, *Dostojewski i Stalin*, s. 263.

²¹ Tamże.

lektywne i społeczne w całej historii”²². Zasada desocjalizacji obowiązywała na każdym poziomie życia społecznego. W rezultacie nie tylko przełożony szpiegował podwładnego, ale też mąż żonę, a żona męża. Potęgowało to podejrzliwość oraz przekonanie o wzajemnej obcości i wrogości ludzi, stwarzając jednocześnie pole dla dominacji i terroru władzy.

„DIABEŁ W HISTORII”

Autor *Mojego wieku* nie poprzestaje na fenomenologicznym opisie zjawiska komunizmu. Ten uważny obserwator i analityk raz po raz ucieka w metafizykę. Pisarz, zwłaszcza od momentu gdy w saratowskim więzieniu, w malignie zobaczył szatana i usłyszał jego szyderczy śmiech, zaczął wyraźnie utożsamiać komunizm ze zjawiskiem demonicznym. „Trudno dziś wierzyć w istnienie Boga [...] – pisał w latach sześćdziesiątych w eseju *Klucz i hak* – ale trudniej nie wierzyć w istnienie diabła. Diabła w historii”²³. Według Wata diabelskość komunizmu objawiła się szczególnie w postaci nihilizmu i szpetoty.

Próbując zrozumieć naturę komunizmu, pisarz poszukuje jego przyczyn. Twierdzi, że źródła tego zjawiska tkwią w nihilizmie Zachodu, rozumianym jako poczucie wykorzenienia z tego, co stanowi o sensie życia, jako utrata wiary w wartości, doświadczenie bezdomności oraz pustki. Egzystencjalna nuda, absolutny sceptycyzm, awersja do własnego duchowego dorobku, drastyczna polaryzacja ekonomiczna oraz spychanie człowieka w sferę wygodnej zmysłowości – to tylko niektóre zjawiska dotyczące społeczeństw zachodnich, prowadzące do niewiary w trwałość ustroju państwowego i sprawiedliwość. To jednak, co na Zachodzie często było tylko interesującą prowokacją, elegancką pozą intelektualną czy też infantylnym kaprysem artysty, wywołało traumatyczne skutki w państwie, które miało być przeciwieństwem dotychczasowego porządku. Komuniści wszak nigdy nie zrealizowali swoich obietnic. Przejęli jedynie nihilistyczną antropologię wypracowaną na Zachodzie i dali jej osobliwy, okrutny wyraz. Ich rewolucja była w gruncie rzeczy puczem niwelistów, kontynuacją zapoczątkowanego na Zachodzie procesu niszczenia wartości. U podstaw sowieckiej ideologii znalazło się dziwne skrzyżowanie postheglizmu z prymitywną umysłowością. Przejawem nihilizmu w Rosji było, z jednej strony, zdeprawowanie myślenia o wolności, a więc bierność szerokich kręgów społeczeństwa, ich bezwzględna wiara w prawdziwość tego co zadekretowane oraz w nieomyłność przywódcy w przekonaniu, że „jeden tylko ma myśleć – wszyscy inni mają wierzyć w Jednostkę”²⁴. Z drugiej strony nihilizmem podyktowany był też

²² T e n ż e, *Kilka uwag...*, s. 168.

²³ T e n ż e, *Klucz i hak*, s. 47.

²⁴ T e n ż e, *Dziewięć uwag...*, s. 229.

sposób rządzenia komunistów, którzy „człowieka traktowali jak ciemną masę”²⁵, czyli pozbawioną oblicza zbiorowość podatną na bezwzględny ucisk. Polityka została sprowadzona do zachowań trybalnych i stadnych oraz do moralności ilościowej. „Siłę Leninowi – zauważył Wat – dała redukcja wszystkiego do najprostszego pytania: «kto kogo?» Reszta stała się nieistotna”²⁶. Owa „reszta” to choćby sposób doboru ludzi sprawujących władzę oraz metody jej utrzymywania. Maksyma Lenina głosząca, że „w dużym gospodarstwie przyda się każda świnią”²⁷, stała się główną zasadą doboru elit w sowieckiej Rosji. Wraz z awansem w hierarchii partyjnej i społecznej następowała często utrata przekonania do haseł komunistycznych. Od lat trzydziestych datuje się wyraźny podział na komunistów wierzących oraz praktykujących. Ci pierwsi, wywodzący się głównie z dołów partyjnych, z fanatyczną niekiedy wiernością służyli ideałom, drudzy – wtajemniczeni w arkana rządzenia – odznaczali się dużym pragmatyzmem i szli na wielkie ustępstwa wobec panującej doktryny. Byli oni często bezideowymi karierowiczami bądź ludźmi, którzy pod płaszczem wzniosłych haseł dawali ujście swym zbrodniczym instynktom. W pismach Wata nietrudno zwłaszcza o przykłady wskazujące na niski poziom intelektualny i moralny sowieckich przywódców. Od początku ze wspomnień pisarza wyłania się przede wszystkim demoniczny wizerunek Stalina, jako prostaka i zbrodniarza (winnego choćby wyniszczenia inteligencji gruzińskiej, ukraińskiego chłopstwa i kadry oficerskiej) oraz despotycznego władcy, budzącego przerażenie nawet u najbliższych współpracowników, którego decyzje, widziane z perspektywy czasu, robią wrażenie szatańskich drwin. Wat niejednokrotnie wspomina o osobach, które przeklinają Stalina bądź żegnają się na sam dźwięk słowa „Stalin”. Grozę, jaką roztaczał wokół siebie sowiecki dyktator, ilustruje choćby jedno ze wspomnień pisarza z okresu kilkutygodniowej pracy w „Czerwonym Sztandarze” jesienią 1939 roku. Wat mówił między innymi: „Tymczasem ja i Ważyk byliśmy reporterami miejskimi [...]. Druga funkcja, którą spełniałem w «Czerwonym Sztandarze», to była nocna korekta, zresztą to już była czynność najbardziej odpowiedzialna, drzałem robiąc korektę. Najmniejsza omyłka, a nie tylko zecer idzie do mamra, także i korektor oczywiście za to odpowiada. A przecież można było iść do mamra i za przeniesienie nazwiska Stalin do nowego wiersza. A ja miałem obsesję. Mnie się ciągle zdawało, że w końcu za mojej korekty wyjdzie straszna gafa, jedna literka będzie zmieniona i wyjdzie Sralin zamiast Stalin. Ciągle pilnowałem tego Sralina”²⁸.

Formułowane przy różnych okazjach uwagi Wata o Stalinie i o jego najbliższym otoczeniu (a właściwie szajce), budowane na podstawie lektur bądź

²⁵ T e n ż e, *Dziennik bez samogłosek*, Warszawa 1990, s. 14.

²⁶ Tamże, s. 313.

²⁷ T e n ż e, *Dziewięć uwag...*, s. 228.

²⁸ T e n ż e, *Mój wiek...*, cz. 1, s. 286.

opowieści znanych mu osób, ukazują jednak nie tyle krwawy i despotyczny sposób rządzenia kremlofskich władców, ile ich niesłychaną pospolitość oraz trywialność w myśleniu i zachowaniu. Opowieść Wata o komunizmie to w gruncie rzeczy refleksja „o tej niesłychanej pospolitości i okrucieństwie pospolitaków”²⁹. Jest to też drugi diaboliczny aspekt ideologii bolszewickiej akcentowany przez pisarza. „Zostało mi w stosunku do komunizmu już na całe życie – mówił Wat – że widziałem go od strony butów dziegciowych, które niszczą urodę, zdeptują urodę”³⁰. Najbardziej wyraziście przejawiało się to w sztuce, w jej imitatorstwie, miałości i dążeniu do powszechnej zrozumiałości, zabójczej często dla walorów artystycznych tworzonych dzieł. Wat zgadzał się w zupełności z opinią Heinego, iż zwycięstwo komunizmu oznacza, że „poezji wtedy nie będzie”³¹. Sztuka poddana namiętnej ideologizacji to świadectwo tego, co najgorsze w systemie i – paradoksalnie – jego zjadliwa krytyka. Zarazem taka „sztuka” sama podlega swemu zaprzeczeniu. W miarę jak wysychają źródła prawdziwego rewolucyjnego heroizmu, a na ich miejsce wchodzi próba apoteozy tanich zwycięstw i banalnego patosu, działalność artystów staje się jedynie tandetnym, zuniformizowanym towarem, będącym przedmiotem transakcji z totalitarną władzą. W tej sytuacji utalentowani twórcy, chcąc wyjść z impasu, mogą jedynie zamilknąć lub popełnić samobójstwo. Obok uwag na temat sytuacji sztuki w strukturach komunizmu u Wata można też znaleźć wiele wzmianek na temat zaplecza myślowego komunizmu, czyli doktryny marksizmu-leninizmu, którą później wzbogacono o tezy Stalina. Założona w myśli bolszewickiej nie tyle chęć poznania świata, ile przemiana świata, uczyniła z tej myśli dziwne połączenie racjonalizmu z fideizmem. Bolszewikom chodziło bowiem w gruncie rzeczy o stworzenie potężnych symboli i o skryształowanie sił opartych nie tyle na przesłankach rozumowych, ile raczej na ślepej wierze i namiętnościach. Jeśli rozum przepędza demona komunizmu, to pójście za tą ideologią ma w sobie coś z oczarowania (prowadzącego niechybnie do odczarowania!), coś z wiary w magię lub z posłuchu dla mody. Wszystkie „obiektywne prawa” są tu jedynie narzędziami manipulacji. Gdy Wat wypowiadał się na temat „racjonalności” komunizmu, podkreślał, że komunistyczna „doktryna żywi się głodami, które chrześcijaństwo bądź tłumiło (refulowało) – na przykład Królestwo Boże na ziemi, prawo talionu – bądź spełniało niedostatecznie, bądź nie potrafi już spełnić, gdzie wiara umiera”³². Ów „duplikat religijny komunizmu” to, zdaniem pisarza, najbardziej uwodzący i najokropniejszy przymiot doktryny komunistycznej, która zresztą

²⁹ Tamże, cz. 2, s. 227.

³⁰ Tamże, s. 210.

³¹ Tamże, cz. 1, s. 162.

³² T e n ż e, *Kilka uwag o związkach między literaturą a rzeczywistością sowiecką*, w: *Świat ...*, s. 101.

ma proteuszowe oblicze: inne w rzeczywistości kraju, w którym się zakorzeniła, a inne na pokaz, za granicą³³.

MEMENTO DLA PRZYSZŁOŚCI

Wspomnień Wata nie można czytać jedynie jako rozrachunku z najnowszą historią i osobistymi doświadczeniami autora. Nie przypadkiem w refleksję pisarza wkracza wyjątkowo dużo odniesień historycznych, sięgających aż do czasów zamierzchłej starożytności. Nie służy to bynajmniej ornamentyce erudycyjnej, lecz budowie powinowactw strukturalnych i genetycznych. Komunizm jest bowiem przez Wata traktowany nie tylko jako zjawisko polityczne, ale przede wszystkim jako swoista postawa duchowa wobec świata i życia, jako ideologia głosząca nowy porządek wartości, która uzyskuje rozmaite wcielenia w historii. Socjalizm, komunizm, bolszewizm, stalinizm – to różne nazwy na określenie tego samego zjawiska w historii. Jest to „przefasonowanie duszy”³⁴, jej korupcja i „pieriekowka”, a więc próba materialistycznej przebudowy człowieka, jego depersonalizacja, usunięcie z ludzkiego życia wszelkich czynników pozaekonomicznych. Człowiek w tym ujęciu nie jest istotą rozumną, która szuka prawdy, ale sterowanym zwierzęciem. Bardzo dobrze, według Wata, postawę typową dla komunistycznej ideologii charakteryzuje zdanie wypowiedziane przez Gładkova na Zjeździe Pisarzy w Moskwie w roku 1934: „Nie żądajcie p r a w d y p o w s z e c h n e j, ale prawdy szczególnej, naszej k o m u n i s t y c z n e j p r a w d y”³⁵. Mimochodem pisarz podaje przykład produktu totalitarnej pedagogiki, wzór „nowego człowieka”: „Gdy wracaliśmy do kraju, spotkaliśmy starą passionarię. Wyszła dopiero co z łagru, gdzie zginął jej mąż i synowie: «Ja byłam niewinna, ale lepiej, żeby stu niewinnych zginęło, niż jeden wróg ocalał»”³⁶.

Zdaniem Wata atrakcyjność różnych wcieleń ideologii, która w XX wieku zatryumfowała we wschodniej Europie i w Azji, bierze się stąd, że ideologia ta tworzy pozory awangardowości i naukowości, w nieskomplikowany sposób tłumaczy rzeczywistość oraz rozbudza skrywane ludzkie marzenia, zwłaszcza w zakresie konsumpcji i sprawiedliwości społecznej. Faktycznie jednak jej wcielenie w życie owocuje degradacją w wymiarze społecznym i ekonomicznym, nawrotem do magii i zabobonów, irracjonalizmem przy wyjaśnianiu zagadek

³³ O innych aspektach zagadnień podejmowanych przez Wata, jak język stalinowski, więzienie i diabolizm, pisze też T. Venclova w książce *Aleksander Wat. Obrazoburca*, Kraków 1997, s. 360-394. Tam też znajduje się bibliografia tekstów Wata i opracowań dotyczących jego twórczości.

³⁴ W a t, *Mój wiek...*, cz. 2, s. 115.

³⁵ T e n ż e, *Kilka uwag...*, s. 171.

³⁶ T e n ż e, *Dziewięć uwag...*, s. 231.

świata, zamętem pojęciowym, uniformizacją. Za tę błędną poznawczo i moralnie drogę naprawy świata ludzie płacą ostatecznie kryzysem duchowym, cierpieniem i śmiercią. Wszystko to świadczy ostatecznie o działaniu w dziejach złego ducha, który stale na nowo, pod postacią coraz to innych obietnic i mirażów (programowo odcinających się od kontroli rozumu) wskazuje człowiekowi ścieżki umysłowej a także moralnej deprawacji. Wspomnienia pisarza są więc nie tylko komentarzem do minionych i współczesnych autorowi wydarzeń, ale też groźną przestrogą dla potomnych przed zwodniczą oraz trudno uchwytną siłą, stale dochodzącą do głosu w historii i zbierającą w niej swe żniwo w postaci trwałych zmian w myśleniu i niezwykle krwawych ofiar. Ich skala może każdorazowo zdumieć i przerazić człowieka ukształtowanego w cywilizacji łacińskiej.

ŚWIATŁA NADZIEI

Jaskrawym przeciwieństwem zdegenerowanych więzi w państwie komunistycznym nieoczekiwanie stała się dla Wata zatłoczona cela w lwowskim więzieniu na Zamarstynowie, gdzie znalazł się w styczniu 1940 roku wraz z Ukraińcami i Polakami. Tam, jak mówił, objawiła mu się „społeczna nieodzowność religii w jej znaczeniu etymologicznym, jedyny sens i ratunek naszej nędzy”³⁷. Wspólne poranne i wieczorne modlitwy, nabożeństwa majowe, poczucie solidarności w niedoli były tym, co szczerze zafascynowało Wata. Wspólnota uwięzionych jednoznacznie kojarzyła mu się z pierwotnym Kościołem. Nawet jedzenie, pełne namaszczenia i troski o upadające okruchy, robiło tu wrażenie liturgicznej celebracji. Między aresztowanymi panowała prawdziwa solidarność – samo zaś więzienie nabierało cech sfery sakralnej, jakby wczesnochrześcijańskich katakumb i miejsca duchowego wzrostu, przeciwstawnego beznadziejności i absurdalności zewnętrznego świata. Doświadczenie zamartynowskie zaowocowało przekonaniem Wata o społecznym walorze wiary i nawrócenia, utwierdziło go w przekonaniu, że religia ma wyraźny wymiar społeczny, a metanoja jest najbardziej autentyczna, gdy tworzy wspólnotę. Podkreślając znaczenie chrześcijaństwa w walce z totalitaryzmem, pisarz nie deprecjonuje bynajmniej często pogardzanej i niedocenianej masowej, ludowej religijności. Wprost przeciwnie, dostrzega jej wartość. Paradoksalnie, to właśnie, że katolicyzm polski nie był „pascalowy, maritainowski, filozoficzny, ciągle kwestionowany i na nowo odnajdywany”³⁸, lecz obrzędowy i obyczajowy, zdecydowało – według Wata – że zdołał się on oprzeć naporowi zła. W taki oto sposób pisarz charakteryzował słabość, a zarazem siłę polskiego katolicyzmu: „W komunistycznej Polsce [...] opoką narodu były nie bunty, ale «oderwanie się od nie-

³⁷ T e n ż e, *Mój wiek...*, cz. 2, s. 343.

³⁸ Tamże, s. 344.

przyjaciela», mianowicie masowy katolicyzm narodu, właśnie ów parafialny, obskurancki, tak często obskurny katolicyzm polski, który przecież oczyścił się i pogłębił «w katakumbach» i znalazł rzeczywiście pasterza w osobie prymasa Wyszyńskiego. Ten katolicyzm uczynił duszę polską nieprzeniknioną dla magii «ideologii» oraz dla knuta praxis, i nie zbuntowani literaci, nie rewizjoniści sprawili Polski Październik, ale – obok wykruszania się mocy, spoistości stalinizmu – wytrwały, ciągły, nieugięty opór psychiczny katolickiego narodu; właśnie jego «bytowanie» w transcendencji...³⁹.

Od czasu uwięzienia we Lwowie – a więc bodaj pierwszego dla pisarza wyraźnego zetknięcia się z demonizmem historii – Wat traktował doświadczenie świętości jako mocno wpisane w kontekst społeczny i przekraczające wszelkie konfesyjne i światopoglądowe bariery. W rozmowach z Miłoszem wspominał niekiedy o postawach ludzi, wobec których totalitaryzm stalinowski okazał się bezsilny i zmuszony do kapitulacji nie tylko moralnej, ale i politycznej. Na kartach prozy Wata raz po raz pojawiają się postaci, które w szarą i groźną rzeczywistość komunistycznego państwa wnoszą uśmiech, bezinteresowną pomoc i poczucie godności. Być może najbardziej ujmującymi momentami tej prozy są te, które niosą opisy szlachetnych zachowań ludzkich. Ciekawe, że w swych wspomnieniach Wat niejednokrotnie kreował na „świętych” ludzi niewierzących. Przykłady te wspierały jego przekonanie, że przez sam fakt obecności niektóre osoby wnoszą niezastąpione światło w mroki ziemskiego piekła. Bóg nie jest już wtedy obcą mocą. Jego obecność dochodzi do głosu w tym, co wydarza się między ludźmi.

W rozważaniach Wata – który do końca życia zachował „nieprzepartą niechęć do wszelkich w ogóle Kościołów i dogmatów”⁴⁰ – chrześcijaństwo pojawia się jako „religia społeczna”, będąca przeciwieństwem „sacrum” zaproponowanego przez komunizm. Tak jest choćby w esejach *Świat na haku i pod kluczem*. Są one poświęcone przede wszystkim analizom komunizmu. Zestawienie go z chrześcijaństwem pozwala wyostrzyć obraz demonicznego ustroju. Z drugiej strony, to właśnie w świetle komunizmu odsłania się wyraźnie duchowy, antyutopijny i kulturotwórczy charakter chrześcijaństwa. W refleksji Wata jest ono przede wszystkim odpowiedzią na fakt cierpienia, jednakże nie jako remedium na cierpienie, ale jako sposób włączenia bólu w nadprzyrodzony porządek. Chrześcijaństwo nie likwiduje zatem cierpienia, ale daje szansę na jego przeobrażenie. W wymiarze historycznym realizm tej religii – zdaniem Wata – przejawia się w tym, że nie obiecuje ona doczesnej szczęśliwości, gdyż przyjmuje, że walka ze złem nigdy nie ustanie. Nie znaczy to jednak, że chrystianizm pozbawiony jest twórczej siły cywilizacyjnej i prawdziwości (choć, rzecz jasna, jego zasady nie zawsze znajdowały oddźwięk w świecie). W sferze

³⁹ Tamże, s. 56.

⁴⁰ T e n ż e, *Czytając Terca*, s. 114.

ideałów posiada on szeroki i humanistyczny horyzont: miłość nieprzyjaciół, miłosierdzie, wolność niewykłaną przez konieczność. Obce mu są: epatowanie potęgą, manicheistyczne podziały i eksterminacyjna wrogość wobec inaczej myślących. Swój rozwój zawdzięcza garstce wyznawców. Oni właśnie – nie mocą oręża, lecz prawdy – potrafili zawładnąć umysłami tych, do których poszli. W dziejach kultury bezsprzeczna zasługa chrześcijaństwa polega na zespoleniu i twórczej kontynuacji dwóch wielkich formacji kulturowych: judaistycznej i grecko-rzymskiej. Mimo swych wypaczeń (których symbolem dla wielu stała się zwłaszcza Inkwizycja) chrześcijaństwo nigdy nie nabrało charakteru religii terroru czy systemu przemocy wobec mniejszości. Wręcz przeciwnie, swe instytucje i rytury potrafiło dostosować do bogactwa kultur i narodów, w których zostało zaszczerpione. Stąd też w chrześcijaństwie istnieje różnorodność poglądów, bogactwo dyskusji doktrynalnych, szeroka rozpiętość inspiracji duchowych, wielość form życia klasztornego, a więc – innymi słowy – nadzwyczajna wolność polityczna. Wreszcie, zdaniem pisarza, wychodząc z nową propozycją światopoglądową i obejmując swym wpływem kultury różnych narodów, chrześcijaństwo dokonuje niepomiernej pracy nad tworzeniem nowych form wyrazu w sztuce. Twórczość wypływająca z inspiracji chrześcijańskiej nie ma przeto nic z „pełzającego imitatorstwa”⁴¹, trywialności, oschłości i wyjąłowania.

*

Tytuł tego artykułu, nawiązujący do dramatu Zygmunta Krasińskiego, nie jest przypadkowy. Wata znał twórczość romantycznego artysty i pozostawił nawet *Szkice o Krasińskim*, będące erudycyjnym i osobistym komentarzem do utworów autora *Nie-Boskiej komedii*. Dramat ten uważał za potwierdzenie tezy sformułowanej przez Napoleona w rozmowie z Goethem: „Polityka jest Lo-sem”. Zdanie to, wiążące politykę z fatum w antycznych tragediach i wielokrotnie powtarzane przez Wata, odzwierciedla nie tylko jego przekonania filozoficzne, ukształtowane w dużej mierze pod wpływem Schopenhauera, ale stanowi też gorzki komentarz do historii ubiegłego stulecia, którą pisarz wiązał z iście diabolicznym syndromem, nieubłagane niszczącym życie milionów ludzi. Teksty autora *Mojego wieku* składają się na biografię kultury dwudziestego stulecia, a także niosą ostrzeżenie przed stale aktywnym i groźnym „diabłem historii”. Pisarz demaskuje wcielenia tej demonicznej siły i ukazuje jej różne formy, od cywilizacji sumeryjskiej i egipskiej aż do współczesności. Pokazuje, że diabolizm to nie tylko śmiała metafora organizująca myślenie intelektualisty czy też intrygujące hasło wywoławcze gawędziarza, ale realna, choć ukryta

⁴¹ Tamże, s. 113.

rzeczywistość. Spotkanie z nią nie musi jednak prowadzić do całkowitej porażki. Nawet w trudnych sytuacjach człowiek może bowiem zdobyć się na dowody siły, godności i bohaterstwa, a odwołując się do wiary w Boga, przezwyciężać zło dotyczące życia jednostki i całych pokoleń.

Maciej NOWAK

DWA PISANIA O HISTORIOZOFII HANNY MALEWSKIEJ

Dzieje to dla Malewskiej miejsce, w którym spełnia się los człowieka, stan, w którym się on znajduje. Rozstrzygnięcie owego losu to ciągła niewiadoma, gdyż w kondycję ludzką, pomimo istniejących elementów deterministycznych, wpisana jest wolność [...]. Ci, którzy w zatartym palimpseście czasu dokonują wyboru „wiecznotrwałego” pisma, odnajdują – w krótkiej chwili zrozumienia - sens swego istnienia, ale również ukryte pod tym obrazem znaczenie całej rzeczywistości. Stąd rodzi się nadzieja.

Hanna Malewska jest pisarką zapomnianą. Jej twórczość rzadko staje się przedmiotem poważnych studiów polonistycznych. Co najwyżej sięgają do niej pilni magistranci i autorzy erudycyjnych rozpraw doktorskich. Trudno także zauważyć jej obecność w tekstach o nieco lżejszym charakterze, wpisujących pisarza w kontekst współczesności. A przecież nie zawsze tak było, niektóre utwory Malewskiej odbierane były wprost jako „głos w sprawie”, ich polemiczny charakter nietrudny jest do odtworzenia nawet po wielu latach. Myślę tu choćby o pisanym w roku 1949, a ogłoszonym dwa lata później opowiadaniu *Sir Tomasz More odmawia*¹, a także o odczytywanej w silnym związku z aktualnymi wydarzeniami przez Adama Michnika epopei *Przemija postać świata*². Wydaje się przy tym, że środowisko, które współtworzyła Hanna Malewska, zajęte dziś przede wszystkim sprawami bieżącymi (takimi, jak integracja europejska, konflikty etniczne czy proces globalizacji), bardzo rzadko przypomina sobie o niej i o jej twórczości.

Owo nastawienie na czas teraźniejszy albo na wydarzenia stosunkowo niedawne, szczególnie te mogące się stać argumentem w toczonych aktualnie sporach, składa się na wielkie zapominanie o przeszłości, jakie zdaje się charakteryzować współczesną kulturę. Rozważania o dziejach są dzisiaj czymś raczej niemodnym, tematem permanentnie „do odstąpienia”. Trudno wskazać wybitną współczesną powieść historyczną. Nadto widać wyraźnie proces opa-

¹ Zob. H. M a l e w s k a, *Sir Tomasz More odmawia*, „Znak” 1951, nr 4, s. 323-344. Por. interpretację tego opowiadania w: A. S t o f f, *Wartości sytuacyjne dzieła literackiego*, w: *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*, red. S. Sawicki, A. Tyszczyk, Lublin 1992, s. 131n.

² Zob. H. M a l e w s k a, *Przemija postać świata*, Warszawa 1954. Myślę tu o lekturze powieści przedstawionej w szkicu *Wiara i odmowa*, zamieszczonym w książce A. Michnika *Z dziejów honoru w Polsce (wypisy więzienne)*, Warszawa 1991, s. 41-70.

danie tej odmiany prozy w hierarchii gatunków literackich. Coraz częściej występuje ona w roli literatury dla dzieci i młodzieży. Natomiast współcześni teoretycy naukowego pisarstwa historycznego (jak np. L. O. Mink czy H. White) starają się udowodnić jego jakoby nieusuwalną literackość, co tym samym staje się argumentem przeciw walorom poznawczym naukowej historiografii. Przeszłość zdaje się odnajdywać swoje miejsce jeszcze w wielkich widowiskach filmowych: sukcesy takich obrazów, jak *Braveheart* M. Gibsona czy *Gladiator* R. Scotta, wskazują, iż historia może być dobrze sprzedającym się towarem³. Ale też w realizacjach tych nie jest ona „głównym bohaterem”, stanowi raczej sprawnie zrekonstruowane tło, kostium czy swego rodzaju dekorację.

A jednak świat bez historii byłby światem mniej ludzkim, a nawet nie-ludzkim⁴. Wydaje się też, iż chrześcijaństwo nie może się wręcz obejść bez historii i to z tego fundamentalnego powodu, iż Bóg objawił się w historii i uczynił z niej język, którym do człowieka przemawia. Dzieje są zatem niezbywalnym „środowiskiem” życia, a co za tym idzie – koniecznym przedmiotem refleksji.

Dlaczego w takim razie warto się zajmować pisarską spuścizną Hanny Malewskiej? Sądzę, iż jest to twórczość wyrastająca z dojrzałej chrześcijańskiej refleksji nad historią, dzieło na tyle poważne, iż potrafiło przekroczyć getto literatury określanej niegdyś jako katolicka⁵, sztuka i myśl o prawdziwie niepowtarzalnych znamionach. Dostrzegł to tak wytrawny czytelnik, jak Zbigniew Herbert, który w powszechnie już znanym wywiadzie udzielonym Jackowi Trznadłowi mówił: „Trudno powiedzieć, kto jest wielkim pisarzem. Jaka jest w Polsce obiegowa hierarchia wartości literackich? Wielkie pisarki to Zofia Nałkowska, Maria Dąbrowska, ale nikt nie wie o Hannie Malewskiej, która dla mnie jest chyba najbardziej uniwersalną pisarką polską. Przecież Malewska to pisarka właściwie nieznana, poza obiegiem, poza wypisami szkolnymi, poza wszystkim”⁶. Niech sąd autora *Barbarzyńcy w ogrodzie* będzie bezpośrednią zachętą do pochylenia się nad twórczością Malewskiej.

³ Dotyczy to także niedawnych ekranizacji polskiej klasyki historycznej (*Ogniem i mieczem*, *Quo vadis*).

⁴ Zob. J. T o p o l s k i, *Świat bez historii*, Poznań 1998.

⁵ Wymownym tego przykładem jest poświęcony H. Malewskiej rozdział książki J. Ziomka *Wizerunki polskich pisarzy katolickich. Szkice i polemiki* (Poznań 1963, s. 7-48). Wśród kilku negatywnych wizerunków (m. in. A. Gołubiewa i Z. Kossak) odnajdujemy tu zdecydowanie pochlebny portret autorki *Żelaznej korony*.

⁶ *Wypluć z siebie wszystko. Rozmowa ze Zbigniewem Herbertem*, w: J. T r z n a d e l, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Lublin 1993, s. 199.

ROZPAD I PRÓBA

Malewska, jak zauważyli to niektórzy interpretatorzy, interesowała się epokami przejściowymi, momentami, gdy ujawniają się przede wszystkim elementy rozpadu formacji cywilizacyjnych. Tak było w jej pierwszej ważnej powieści zatytułowanej *Żelazna korona*⁷, tak było w centralnym dla całej jej twórczości dziele *Przemija postać świata*, tak przy końcu literackiej działalności pisarki w *Panach Leszczyńskich*⁸. Tego zainteresowania zmierzchem, wyczerpywaniem się, prawdopodobnie silnie wzmocnionego przez doświadczenia drugiej wojny światowej⁹, nie można jednak utożsamić z treścią historiozofii Malewskiej. Jej wizja dziejów nie jest tożsama z systemami akcentującymi w dziejach postępujący upadek.

Chociaż powieść *Przemija postać świata* nie była ostatnim dziełem Malewskiej, to jednak wydaje się, że pisarka przedstawia w niej w całej pełni swoją wizję dziejów, dojrzałe wyraża swoją koncepcję historiozofii. Malewska opisuje w tej powieści sposób, w jaki nastąpił koniec pewnej formy cywilizacji i świat następnej, można więc powiedzieć, iż powieść ta kryje w sobie pewien model zmiany historycznej. Najtrafniej można go określić mianem *r o z p a d u*. Wielkie formacje historyczne nie giną w krótkotrwałym błysku apokaliptycznej magnezji, ale odchodzą w rytm długiego trwania, stopniowo się rozpadając. Jedną z konsekwencji tego faktu jest brak wyraźnych cezur, które pozwalałyby na jasną periodyzację zachodzących przemian. Jest to doskonale widoczne w jednej ze scen powieści, w której historyk wojny gockiej Prokop z Cezarei rozmyśla nad chronologią zaszłych wydarzeń: „N o w e p a n o w a n i e!... Prokop sarkastycznie dumiał, że będzie miał kłopot z datą. Dosyć ważką przecie: kiedy skończyło się półwiekowe prawie i świetne kiedyś władztwo Gotów nad Italią?... «Tak upadają królestwa» – rzekł Belizariusz nad listem małej, głupio zdradzieckiej królowej; ale czy nie dziwniejszy jeszcze okazał się koniec, niż sam się spodziewał? Nie było go po prostu, jakby nie zaszedł taki fakt: wszystko z dnia na dzień toczyło się zwykłym trybem” (s. 477)¹⁰.

Poprzez konfrontację powieściowych bohaterów ze wzbierającą rzeką destrukcji proces rozpadu otrzymuje interpretację w kategoriach moralnych. Moż-

⁷ Zob. H. M a l e w s k a, *Żelazna korona*, Lwów 1937.

⁸ Zob. t a ż e, *Panowie Leszczyńscy*, Kraków 1961.

⁹ W czasie okupacji Malewska czynnie zaangażowała się w działalność konspiracyjną, pełniła ważne funkcje w AK, brała udział w powstaniu warszawskim. Monografista jej twórczości tak ujmując konsekwencje tych doświadczeń: „przeżycia z Powstania Warszawskiego wpłynęły decydująco na historiozofię epopei gockiej, artystyczną formę opisów batalistycznych w wielu utworach i w końcu – na życie pisarki”. A. S u l i k o w s k i, „Pozwolić mówić prawdzie”. *O twórczości Hanny Malewskiej*, Lublin 1993, s. 14.

¹⁰ Wszystkie cytaty z powieści *Przemija postać świata* pochodzą z szóstego wydania (Warszawa 1986). Po przytoczonym fragmencie tekstu w nawiasie podaję numer strony.

na powiedzieć, iż zanurzenie w dziejach staje się rodzajem p r ó b y¹¹. Podawane są jej koncepcje polityczne, wyznawane tradycje, postawy religijne, a w tym wszystkim człowiek, postawiony w obliczu wszechogarniającego przemijania. Pozytywni bohaterowie tej dziejowej próby to ci, którzy zdołali się oprzeć zniszczeniu. Ich opór wyraża się w podejmowaniu trudu ocalenia wartości. Najwymowniej prawdę tę ukazują sceny zamykające utwór. Kiedy Italia zostaje zalana nową falą barbarzyńców, w Vivarium, niegdyś letniej rezydencji Kasjodora, a wówczas klasztorze, kopiowane są księgi. Jedną z nich nazwie Kasjodor symbolem tego, czym jest „niepodległy duch ludzki”. Oni, „niepodlegli nicości”, opierają się skutecznie zniszczeniu.

„Rozpad” i „próba” nie wyczerpują jednak tego, co Malewska mówi o dziejach w swoim utworze.

DZIEJE JAKO WYZWANIE

Czytając *Przemija postać świata* odnosimy w pewnym momencie wrażenie potęgującego się chaosu zdarzeń. Wypadki postępują jakby w myśl scenariusza, który porzucił swojego autora i nie szanując dobrej woli występujących w nim postaci, zmierza do dramatycznego końca. Malewska nie szczędzi czytelnikom scen wywołujących oburzenie i irytację. Szczególne ich nagromadzenie spotykamy w sekwencjach dotyczących kolejnych oblężeń Rzymu (choćby w opisie zniszczenia Mauzoleum Hadriana), a opis rzezi w Mediolanie sprawia wrażenie, jak gdyby został wyjęty z jakiegoś sprawozdania, w którym przedstawiona jest jedna z wielu potworności minionego stulecia. O takiej wizji historii można powiedzieć, iż nie posługuje się żadnym kamuflażem, nie tuszuje i nie usprawiedliwia wypadków, które w pewnym momencie wydają się nieopanowanym regresem¹².

Spojrzeniem swym Malewska ogarnia różne poziomy rzeczywistości składające się na całość nazywaną dziejami: dostrzega obyczajowy, socjologiczny i polityczny plan epoki, a nawet zagląda do podświadomości swych bohaterów (np. w śnie matki Wizanda, w którym zapisane są dzieje wędrówek Gotów), rekonstruuje ich religijną wyobraźnię (np. w przypadku postaci Wizanda). Dbą

¹¹ Jest to naturalnie bliskie koncepcji Arnolda J. Toynbeego. Zob. A. J. T o y n b e e, *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1991.

¹² Przy tym wszystkim nie znajdziemy u Malewskiej rozgoryczenia historią, choćby takiego, które możemy odnaleźć u Karola Ludwika Konińskiego: „Ale historia nie pociesza; historii nigdy nie zależało ani na jednostce, ani na narodach. W historii nie ma niczego, żadnego kierunku, który by był czysty od zła. Historia, to jest wielka historia cierpienia, krzywdy, okrucieństwa, pomyłek, fanatyzmu, beznadziejnego przemijania, opłacania wartości kosztem wielkich zniszczeń i wielkich grzechów. Historia nie pociesza!”. Fragment pochodzi z niewydanej części dziennika K. L. Konińskiego *Wojna* (zapis z 25 X 1939).

zatem o uchwycenie dziania się historii w różnych przekrojach rzeczywistości (a nawet pod-rzeczywistości), o uchwycenie różnych rytmów dziejów (zmian politycznych, obyczajowych i kulturowych) oraz o ukazanie tego wszystkiego z socjologiczną konsekwencją i dbałością o materialny szczegół.

Wizja dziejów w powieściach Hanny Malewskiej pozbawiona jest „dewocyjnego kamuflażu”. W jej twórczości historia jest po prostu „sobą” i nie jest jej potrzebna jakakolwiek „opatrnościowa” idea, świecka czy religijna. Dzieje widziane w tej perspektywie są swoistą prowokacją, rzucają wyzwanie, które należy podjąć. Problem sensu wydarzeń, w których uczestniczą powieściowi bohaterowie, integralnie złączony jest z sensem ich własnego bycia w świecie.

PYTANIE O SENS

Wizję dziejów prezentowaną przez Malewską można nazwać hermeneutyczną, w znaczeniu określonej sytuacji egzystencjalnej: w powieściach Malewskiej człowiek dąży do zrozumienia swego miejsca w świecie poprzez namysł nad wypadkami, w które został „wrzucony”. Zatem jest on postawiony w sytuacji hermeneuty dziejących się wypadków. Blisko stąd do współczesnej myśli filozoficznej, chociażby M. Heideggera czy H. G. Gadamera. W koncepcjach tych – nazywanych hermeneutyką ontologiczną – filozofowie pytają już nie tyle o interpretację tekstów, ile właśnie o sens bycia, ze szczególnym nastawieniem – zwłaszcza w myśli Gadamera – na kategorię dziejowości. Dziejowość nie jest dla tych filozofów przypadłością, lecz istotą człowieka, co oznacza, że do jego „definicji” należy właśnie zanurzenie w czasie – historyczność.

Wydaje się, że Malewskiej raczej obce było ontologiczne nastawienie współczesnej hermeneutyki, i to nie tylko dlatego, iż nie zajmowała się profesjonalnie filozofią¹³, ale również z powodu braku akceptacji dla kryjących się tu momentów relatywistycznych. Pisarce natomiast z pewnością bliskie było wspomniane nastawienie poznawcze, z wyakcentowaniem jego „życiowych” konsekwencji. Dobrze naświetlił to zagadnienie w swoim dzienniku Mircea Eliade, który również odwoływał się do metod wypracowanych przez współczesną hermeneutykę: „Wydarzenie historyczne usprawiedliwia swoje istnienie, k i e d y z o s t a j e z r o z u m i a n e. Mogłoby to znaczyć, że wszystko

¹³ O intuicji filozoficznej autorki, a także o jej wyczuleniu na logikę filozoficznego tekstu, pisze Władysław Stróżewski, nawiązując do przygotowań wydania jednego z zeszytów „Znaku”. Wspomina on: „Kolejny numer wymyśliliśmy ze Staszkiem Grygielem na temat metafizyki – to w nim ukazał się pierwszy chyba polski przekład Heideggera i tu ujawniła się precyzja myślenia Hanny Malewskiej. Tekst był piekielnie trudny, okropnie namęczyliśmy się nad przekładem. Malewska wzięła go do ręki, czyta, czyta i nagle mówi: «Słuchajcie, a tu chyba powinno być «nie». Sprawdziliśmy z oryginałem, oczywiście okazało się, że miała rację”. W. S t r ó ż e w s k i, *Ludzie „Znaku”*: Hanna Malewska, „Znak” 1997, nr 500, s. 201.

dzieje się wyłącznie po to – historia istnieje dlatego – aby zmusić ludzi do szukania sensu, zrozumienia sensu wydarzeń”¹⁴. Słowa rumuńskiego myśliciela zaskakująco celnie komentują sytuację zarysowaną w powieści *Przemija postać świata*. W postawie hermeneutycznej Eliade upatruje sposób na „wytlumaczenie” historii. Zrozumienie sensu wydarzeń można tu zatem pojmować jako odszukanie przez podmiot dziejów swojego w nich miejsca, a co za tym idzie – własnego powołania: Kim mam być? Co mam robić? Jakimi wartościami mam się kierować? Gdzie szukać oparcia?

„SYTUACJA” DZIEJÓW

Sceną, którą interpretować można jako odbywające się we wspólnocie rozważania nad tego typu pytaniami, w *Przemija postać świata* jest nocne spotkanie na Lateranie. Zgromadzone wokół papieża Agapeta osoby przychodzą na rozmowę o tym, co robić w sytuacji ciągłych zwycięstw wojsk bizantyjskich na terenie Italii. Papież zaskakuje swych rozmówców, proponując im raczej rozważania na temat **j a k r o z u m i e ć** wydarzenia bieżącego czasu. Wiedzy i kalkulacji politycznej, reprezentowanej przez prezbitera Sabinusa i diakona Pelagiusza, przeciwstawiona zostaje mądrość płynąca z chrześcijańskiego Objawienia, którego symbolem staje się księga Augustyna *De Civitate Dei*. Nocna narada zamienia się w jej wspólną lekturę: „Każdy poszczególny człowiek – powiada Augustyn – żywiołem jest królestw, choćby i najrozleglejszych... O późnej godzinie nocnej papież Agapet wiódł jeszcze swą rzecz, z księgą «O Mieście Bożym» rozłożoną na kolanach. I dlatego, bracie mój Pelagiuszu, przemieszane są oba Miasta; nie rozróżnisz ich okiem, jak odróżniasz światło od mroku. Żadne z dwu nie ma też granic wzdłuż słupów, traktów i mórz. Ale zakryte są i wsiane – jak zakwas albo jak kąkol – we wszystkie, ile ich będzie, władztwa narodów” (s. 347).

Fragment ten jest przede wszystkim odpowiedzią na pytanie, jak czytać znaki czasu¹⁵. Według Pelagiusza najbardziej aktualnym znakiem był rychły koniec panowania gockiego w Italii i przejście kraju pod panowanie cesarza Justyniana. Chodziło o to, jak powinien zachować się papież: czy ma odstąpić od skazanych na klęskę Gotów i oddać się pod opiekę Justynianowi, czy też zachowując neutralność w wymiarze politycznym i nie przejmując się rozwojem wypadków, powinien realizować swoje religijne powołanie. Ale to, co można wyczytać z tej sceny, to nie tylko reakcja na polityczne aktualia – inaczej nie

¹⁴ M. Eliade, *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, Londyn 1990, s. 377.

¹⁵ Aby zachować interpretacyjną uczciwość, wypada wskazać na ciekawą analizę obrazu „dwóch pisań”, której dokonał Krzysztof Uniłowski w artykule *Dwie historie. O „Przemija postać świata” Hanny Malewskiej*, w: *Miedzy Kadenem a Andrzejewskim. W kręgu powieści polskiej XX wieku. Studia i szkice*, red. W. Wójcik, D. Gutowska, Katowice 1995, s. 72-91.

powracałaby ona w ważkich kompozycyjnie momentach¹⁶. Agapet pochylony nad księgą Augustyna wypowiada ewangeliczną prawdę o „sytuacji” dziejów, nawiązując do przypowieści o zakwasie i kąkolu i upatrując źródło tej prawdy w naturze samego człowieka. Jaka zatem jest owa sytuacja dziejów? W swej istocie są one złożone z dwóch żywiołów: przemijającego i nieprzemijającego. Przemieszanie to, splątanie, a także ich wzajemne przenikanie się, stanowi najważniejszą cechę rzeczywistości dziejowej.

Przytoczony fragment jednak to również wskazanie na sytuację poznawczą człowieka zanurzonego w czasie. Nie ma on możliwości precyzyjnego rozróżnienia między obydwojma Miastami, jego kondycja nie pozwala mu na postawienie rozstrzygającej diagnozy. Naturalnie, nieprzypadkowo przywołane jest tutaj poznanie naoczne („nie rozróżnisz ich okiem”), będące sposobem poznania jednoznacznego (stąd przeciwstawienie sobie dwóch zdecydowanie przeciwnych stanów rzeczywistości: światła i mroku). Wzrokowy sposób poznania w odniesieniu do rozważanego zagadnienia z góry skazany jest na fiasko¹⁷, ale przecież nie jest jedynym sposobem orientacji w świecie. Oznacza to, iż nie do końca zanegowana jest w powieści możliwość wglądu w naturę czasu. Właśnie czasu, gdyż ostatecznie w zacytowanej wypowiedzi – jakże intertekstualnie złożonej! (poprzez odwołania do św. Augustyna, do Ewangelii, listów św. Pawła) – mowa jest o strukturze rzeczywistości, o jej temporalnym wymiarze. Rzecz ma swoją kontynuację w kolejnej scenie, w której dokonuje się transformacja Augustynowego obrazu dwu Miast, a jej efektem jest prawdopodobnie najczęściej komentowany powieściowy obraz Malewskiej: „Czyś pomyślał teraz [po przytoczonej wyżej wypowiedzi – M. N.], synu mój Kasjodorze, com ci rzekł kiedyś o dwóch pisaniach historii? O tej jawnej, wszystkim wiadomej, w której być może przegrasz, i tej tajemnej, ale wiecznotrwałej, w której zawsze możesz zwyciężyć?” (s. 348).

Wypowiedź ta czytana w najbliższym jej kontekście – poprzedza ją fragment oparty na kanwie *Miasta Bożego*, a następuje po niej i zamyka całą scenę odwołanie do Janowej Apokalipsy – ma charakter wyraźnie historiozoficzny. Czymś znamionym dla dziejów wydaje się współobecność tego, co naocznie oczywiste i powszechnie doświadczane, oraz tego, co ukryte, czego istnienie nie jest dla wszystkich jasne. Ale to jedynie dopowiedzenie w stosunku do wcześniejszego fragmentu. W strukturze porównania trwającej historii do dwóch pisań tkwi zróżnicowanie ze względu na inny jeszcze aspekt. O tym drugim pisaniu mówi się: „tajemne, ale wiecznotrwałe”, a więc to pierwsze jest jawne, ale tylko czasowe. Historia zatem to współobecność tego, co przemija, i tego, co

¹⁶ Por. H. M a l e w s k a, *Przemija postać świata*, s. 447, 542, 683.

¹⁷ Odwołanie się tu do zmysłu wzroku prowadzi nas – jak się wydaje – również do źródła zaprezentowanej tu myśli, które upatruję w znanym fragmencie Listu do Koryntian: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany” (1 Kor 13, 12).

trwa. Można to rozumieć jako sąd o tym, że świat nie jest w stanie dać człowiekowi niczego trwałego i tylko wiara wprowadza go do trwałej, nieprzemijającej strefy. Byłaby to interpretacja w duchu Listów św. Jana, możliwie najbliższa słowom z pierwszego z nich: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata. Świat zaś przemija, a z nim jego pożądliwość; kto zaś wypełnia wolę Bożą, ten trwa na wieki” (2, 16-17). Jak świadczy cała twórczość Malewskiej, a także jej postawa życiowa, nie podzielała ona jednak takiej, sensu stricto separatystycznej wizji rzeczywistości. Owe dwa pisanie dziejów, tworzące je d n ą przecież całość, stanowią wskazanie na strukturę dziejów (na ich budowę warstwową czy stereometryczną). Historia zjawiskowa nie zostaje tutaj bynajmniej odrzucona, nie jest również jakimś ulotnym teatrem cieni, nieważnym w obliczu wieczności.

Czym zatem są dzieje? Wydaje się, iż są one miejscem, w którym człowiek żyje, które ma zamieszkać i po chrześcijańsku oswoić. Kasjodor słuchający słów Agapeta nie jest przecież namawiany do opuszczenia świata zjawiskowego – ma zwyciężyć w przestrzeni tajemnicy, ona zaś tworzy całość z widzialnym światem. Odwołując się do myśli B. Uspienskiego, można powiedzieć, iż w tej powieściowej koncepcji empiryczny przebieg zdarzeń okazuje się kosmologicznie znaczący¹⁸. Trudno jednak nie zauważyć, iż ten drugi, kosmologiczny („wiecznotrwały”) wymiar – niemożliwy bez pierwszego – jest aksjologicznie „cięższy” i przez to rozstrzygający, chociaż poznawczo trudniejszy. Tylko to drugie „pisanie” jest siedzibą tajemnicy, a – jak się okazuje – istnienie tajemnicy w dziejach pozwala na ich wartościowanie. Agapet nie pozostawia przecież wątpliwości co do wzajemnych relacji między dwoma duktami pisma dziejów: zawsze można zwyciężyć w historii „tajemnej, ale wiecznotrwałej”, a jednocześnie konfrontacja z historią widzialną może zakończyć się dla chrześcijanina fiaskiem. Takie rozumienie relacji „pisań” – a także pewien ślad pozostawiony w tekście omawianej powieści – przywołuje kontekst Listu św. Pawła do Koryntian: „Niewielkie bowiem utrapienia naszego obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku dla nas, którzy się wpatrujemy nie w to, co widzialne, ale w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie. Wiemy bowiem, że jeśli nawet zniszczy nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie” (2 Kor 4, 17-5, 1). Wydaje się, iż w tym wypadku obraz powieściowy zgodny jest z tekstem biblijnym¹⁹. Nie

¹⁸ Por. B. U s p i e n s k i, *Historia i semiotyka*, Gdańsk 1998, s. 38.

¹⁹ Prócz powinowactw intelektualnych dostrzec tu można również ślad związku tekstowego. Wydaje się, iż określenie owego wymiaru osłoniętego tajemnicą, jako „wiecznotrwałego”, ma swoje źródło, jeśli nie konkretnie w cytowanym tekście św. Pawła („dom wiecznie trwały w niebie”), to ogólnie w biblijnej frazeologii. Rzecz uwiarygodnia fakt zaangażowania Malewskiej (wraz z jej przyjaciółką Marią Morstin-Górką, a także Janem Parandowskim i Jerzym Zawieyskim) w prace

będzie chyba nadużyciem podstawienie pod obraz Pawłowego „przybytku doczesnego zamieszkania” owego pierwszego wymiaru historii u Malewskiej i analogicznie – pod „mieszkanie od Boga” wymiaru drugiego. Niezwykle cenna jest tu uwaga Orygenes, który komentuje ten fragment Listu do Koryntian. Zwraca on uwagę na to, iż Paweł nie pisze o rzeczywistości niewidzialnej, ale o rzeczywistości niedostrzegalnej, a więc o czymś, co „z natury swej może zostać ujrzane, chociaż teraz jeszcze nie oglądają tego ci, którym to obiecano”²⁰. Tu natrafiamy na niezwykle ważne zagadnienie rozpoznania przez wrzuconego w historię człowieka jej subtelnej natury.

PATRZENIE

W całej swojej twórczości Malewska eksponuje zmysł wzroku; w powieści *Przemija postać świata* wiele jest scen patrzenia, spoglądania. Są one obecne w całej powieści i spełniają różne funkcje, na przykład obraz Wizanda patrzącego na dom za Strugą służy między innymi ujawnieniu dystansu cywilizacyjnego Gota wobec osiadłych Italów. Podobnie nośne znaczeniowo są inne sceny: Kasjodor oglądający ostatnie święto ustanowienia konsulatu i rozmyślający nad anachronizmem kultywowanych zwyczajów czy też Herundiana patrząca na pałac w Rawennie i oczyma wyobraźni widząca zapadanie się go w rawenneńskich bagnach, co staje się metaforą końca świetności państwa Teodoryka. Oprócz tych scen jednak, mających swoje mikrostrukturalne uzasadnienie, w epopei gockiej odnajdujemy sceny patrzenia o innej wymowie, daleko ważniejszej dla całości powieści. Pierwszoplanowe osoby tej powieści, a więc Benedykt, Boecjusz, i wspomniani przed momentem Kasjodor i Wizand, przebywają dystans między zgiełkliwym światem a afirmacją chrześcijańskiego Boga. W proces dochodzenia do owego kluczowego momentu w losie każdej z tych postaci autorka włącza znane z literatury ascetycznej doświadczenie odmienionego widzenia, spojrzenia dającego wgląd w naturę rzeczywistości. Odkrycie to wiąże się ze zmianami dotychczasowych poglądów, wartościowania zdarzeń i ludzi. Wzrok w tego typu scenach nie jest tylko anatomicznym wyposażeniem człowieka, a patrzenie nie jest jedynie sposobem kreowania przestrzeni, chwytem deskrypcyjnym. Oto od czego zaczęło się powołanie Benedykta z Nursji: „w zaraniu rządów Teodoryka, pewien młody student retoryki w Rzymie widzieć zaczął ludzi, Miasto i świat zupełnie odmiennie, niż widział dotychczas. I niż widzieli wszyscy mniej więcej naokoło, z Rzymianami na czele [...]. Spo-

komisji dokonującej korekty literackiej Biblii Tysiąclecia. O tym, iż Malewska żyła w ciągłym kontakcie z Pismem, świadczy jej publicystyka, a także częściowo tylko do tej pory opublikowane notatki. Por. H. M a l e w s k a, *Z notatek*, „Znak” 1986, nr 6, s. 9-18; por. też: t a ż e, *O odpowiedzialności i inne szkice. Wybór publicystyki (1945-1976)*, Kraków 1987.

²⁰ O r y g e n e s, *O zasadach*, Kraków 1996, s. 155.

glądał wokoło i widział, jak każdy i każda «patrzyli swego». Dzielili to «swoje», kłócili się, opłakiwali stratę, dobijali zysk. [...] Jak ci bystroocy patrzyli ślepo [...] Wzyczajony był od dziecka chodzić do kościoła. Teraz jednak spotykać tam zaczął nie marmury, złocenia, kadzidła, znajome obrzędy, lecz Alfę i Omegę, Początek i Koniec” (s. 130n.).

Także spojrzenie Wizanda uległo metamorfozie. Nastąpiło to po religijnym przebudzeniu, którego doznał, przebywając w klasztorze na Mons Casinum. Teraz spotykane ofiary wojny nie dzielą się już dla niego na wrogów i współtowarzyszy, są oni Eliotowskimi „wydrażonymi ludźmi”, wzbudzającymi nieznanne mu do tej pory współczucie: „Wszyscy ludzie, jakich spotykał na tropach tej wojny, byli jak gdyby nadzy, rozkrzyżowani i wypatroszeni” (s. 595n.).

Z kolei mała Ingunda, córka Romuli i Wizanda, nie boi się ucieczki nocą przez ciemny bór, gdyż wszędzie czuje obecność Boga („On tu był i wszystko było jasne”). Pewność jej dziecięcej wiary bierze się z przekonania, że: „patrzeć Mu w oczy, tak jak zawsze prosto w oczy patrzyła ludziom, to łatwe, bo On nigdy się nie odwraca. Dziki las jest Jego lasem, a śmierć Jego drzwiami” (s. 448).

Kasjodor, wycofujący się do Vivarium, zdruzgotany losem mieszkańców Mediolanu, niespodziewane spotkanie z Ingundą postrzega jako upragniony ślad: „Czyż nie był to znak dla niego? Tak bardzo potrzebował jakiegoś znaku od Boga – po Mediolanie... Znaku łaski i przebaczenia. Za co? Za nic dziś, ale za wszystko zawsze. Czyż wiemy?” (s. 447).

Sceny tego rodzaju można nazwać scenami odmienionego wzroku: oczy patrzą na świat i postrzegają go w innych przekrojach niż sugeruje to jego zmysłowa postać. Spojrzenia takie sygnalizują przemiany zachodzące w bohaterach, ważne etapy ich życia.

„ZATARTY PALIMPSEST”

Wracając do centralnej metafory powieści *Przemija postać świata*, można powiedzieć, iż uczestnictwo w zachodzących wypadkach i próba rozróżnienia dwóch pisań historii jest również kwestią wzroku. Fragmenty powieści nazwane scenami odmienionego wzroku wskazują, iż oprócz wewnętrznej dojrzałości, o „innym” widzeniu decyduje również moment religijnej inspiracji²¹. Dlatego papież Agapet, który wypowiada interpretowaną tu formułę, ma wątpliwości, czy Pelagiusz i Kasjodor nie są „zanadto pogrążeni w sobie, w czynach, w cza-

²¹ „Dogłębne poznanie świata i dziejowych wydarzeń nie jest [...] możliwe – pisze Jan Paweł II w *Fides et ratio* (nr 16) – jeśli człowiek nie wyznaje zarazem wiary w Boga, który w nich działa. Wiara wyostrza w e w n ę t r z n y w z r o k i otwiera umysł, pozwalając mu d o s t r z e c w strumieniu wydarzeń czynną obecność Opatrzności” (podkr. – M. N.).

się?” (s. 348), a on sam czy nie „nadto już pogrążony w wieczności?” (s. 348). Z repetycyjnego charakteru motywu „dwóch pisań” w skali całej powieści wynika, że już w scenie, w której papież pojawia się po raz pierwszy, Malewska sugeruje mechanizm, który będzie decydował o jego powracaniu. Otóż jego pojawianie się w utworze skorelowane zostało z procesem wewnętrznej ewolucji, której podlegają w trakcie rozwoju wydarzeń słuchacze Agapeta. Dokonują oni coraz bardziej uwewnętrznionej „lektury” wypowiedzianej onegdaj prawdy.

Kluczowe znaczenie „dwóch pisań” w dziele Malewskiej wywodzi się przede wszystkim z ich funkcji kompozycyjnej. Umieszczenie tego obrazu w epilogu powieści sugeruje, iż ma on dla pisarki znaczenie rozstrzygające, że jest decydującym głosem w sprawie powieściowej wizji dziejów. Od tej strony patrząc, można powiedzieć, że „pisanie” spełnia rolę powtórzenia „interpretującego” rozwój wydarzeń w świecie przedstawionym. Przypatrzmy się zatem, w jaki sposób powraca wypowiedź Agapeta, w jakim kontekście się realizuje? Czy zawsze jest to ta sama wypowiedź, czy też ulega jakimś przekształceniom?

Przytoczone wcześniej rozmyślenia Kasjodora o spotkaniu z córką Romuli i Wizanda wywołują znamienne reakcje jego pamięci: „Usiłował sobie przypomnieć, co mówił mu niegdyś papież Agapet o „drugim pisaniu”, o niedostrzegalnych, a więc może i małych zupełnie rzeczach. Chciał pomodlić się jeszcze i rozłożył Księgę Ksiąg, lecz sen go zmorzył” (s. 447). W stosunku do pierwotnej wypowiedzi papieża fragment ten stanowi dopowiedzenie. Polega ono na konkretyzacji owego drugiego wymiaru dziejów, które w tym przypadku można nazwać ewangelicznymi „rzeczami małymi”. Interpretacja ta dookreśla historiozoficzną wymowę metafory, wprowadzając na pierwszy plan znaczenia „intymne”. Celem tej metafory jest zrozumienie dziejów przez konkretnego człowieka, umieszczonego w indywidualnym „środowisku” swego losu. Jest to raczej znaczenie „dla kogoś”, niż znaczenie „czegoś dla wszystkich i zawsze”. Ale to także sygnał, iż owa aksjologicznie „cięższa” strona historii nie ukazuje swojego pełnego wymiaru w skali zegara odmierzającego rytm dziejów powszechnych. Mówi się przecież o czymś, co wydaje się „niedostrzegalne”, „małe zupełnie”, a dodać można, że słabe i liche, wymykające się zatem Wielkim Kartografom dziejów. Nieprzypadkowo również wspomnienie odległego w czasie zdarzenia przywołuje pragnienie wdzięcznej modlitwy. Pamięć skojarzona zostaje z przeżyciem religijnym. To w związku z nim i niejako w jego kontekście następuje zrozumienie. W powieściach Malewskiej przychodzi ono często w postaci krótkotrwałej iluminacji, chwilowego wglądu w to, „jak się rzeczy mają”. W chwilach tych rodzi się zaufanie do dziejów jako takich, do nietuszowanego żadną ideologią, niekiedy brutalnego ich przebiegu²².

²² Według L. Burskiej „zaufanie do tak objawiającego się świata (będące fundamentem całej twórczości Malewskiej) jest formą religijnego, ewangelicznego zawierzenia Opatrzności” (L. B u r s k a, *Kłopotliwe dziedzictwo. Szkice o literaturze i historii*, Warszawa 1998, s. 223).

Diakon Pelagiusz wpada z kolei na trop dawnej rozmowy z Agapetem, rozważając decyzję posłowania do Bizancjum w imieniu gockiego króla Totili: „Ech, stary Kasjodorze, obaj pomyliliśmy się wtenczas! «Przemieszane są dwa Miasta... dwa pisanie... Świadek Wieczny» – niejasne jak i wtedy, lecz dziwnie krzepiące poruszyły się w pamięci słowa trzeciego mówcy w noc laterańską: tego, który się nie łudził” (s. 542). Początek tego wspomnienia sygnalizuje przemianę postawy Pelagiusza, który w tamtą odległą noc był zwolennikiem politycznego zaangażowania Kościoła po stronie Bizancjum. Wówczas była to propozycja prowadząca do ubezwłasnowolnienia papieża, uzależnienia go od politycznej woli Konstantynopola. O opinii Pelagiusza zdecydowały również względy osobiste: pragnął on zrobić karierę polityczną. Teraz, narażając życie, zgadza się na rolę parlamentariusza, już nie z racji dyplomatycznej kalkulacji, ale by uniknąć dalszego rozlewu krwi. Wspomnienie przychodzące właśnie w momencie podejmowania dramatycznej decyzji najwyraźniej podnosi go na duchu. Nie niesie jednak ze sobą rozwiązania na poziomie semantycznym. Słowa Agapeta są przecież nadal określane jako zagadkowe. Są takie z powodu swej językowej niejednoznaczności, ale także dlatego, iż sygnalizują prawdę w inny sposób niewyrażalną. Można powiedzieć, iż pomimo niejasności, zadowinione w wyobraźni Pelagiusza obrazowanie rodzi w nim nadzieję. Taką funkcję pełni przywoływana metafora, a bohater łączy to, co jest amplifikacją pierwotnej wypowiedzi Agapeta, z postawą samego papieża, „który się nie łudził”. Wydaje się, iż jest to także sytuacja podmiotu autorskiego tej powieści. Brak złudzeń znamionuje całe – jakże „męskie” – pisarstwo Malewskiej, to cecha jej wyobraźni twórczej, ale także pisarskiej aksjologii (nieprzypadkowo dzieliła Malewska z Jerzym Stempowskim i Zbigniewem Herbertem podziw dla „obiektywistycznego” pisarstwa Tukidydesa).

Wyzbywanie się złudzeń wyzwala autentyczną nadzieję²³, i właśnie sceną nadziei autorka kończy swoją „epopeję gocką”: wśród rozszalałego nie wiadomo już po raz który zniszczenia, w ciszy scriptorium padają, wypowiedziane przez Kasjodora, ostatnie słowa powieści: „Dziś weźcie nowe zwoje, bracia. Zaczynamy od początku” (s. 690). Nie jest to nadzieja, która wychylona ku eschatologicznej przyszłości nie bierze pod uwagę teraźniejszości, bo przecież „dziś” i teraz „zaczynamy od początku”. Wieczność jest współobecna z teraźniejszością, a jak wyjaśnia w ciągle tu powracającej scenie papież Agapet, owym Miastem Bożym, które nie inaczej się jawi, jak w splocie z Miastem doczesnym, jest sam Chrystus: „Miasto Boże to On, bracia”. Nie wchodząc w teologiczne rozważania, wypada tylko powiedzieć, iż takie rozumienie sensu dziejów ma w gruncie rzeczy chrystologiczną wymowę²⁴.

²³ Podobnie J. Pieper wiązał dochodzenie do autentycznie chrześcijańskiej nadziei z „uwolnieniem od złudzeń” (J. P i e p e r, *Nadzieja a historia*, Warszawa 1981, s. 16).

²⁴ „W ten oto sposób – pisze Eliade – chrześcijaństwo prowadzi do teologii, nie filozofii historii. Albowiem ingerencje Boga w historię, a przede wszystkim Wcielenie w historyczną osobę

Wreszcie część „Epilogu”, w której Kasjodor podsumowuje swoje życie. Ze względu na udział tej postaci w zawartości fabularnej powieści oraz umieszczenie poniższej sceny właśnie w epilogu, czyli w części utworu o kompozycyjnej funkcji puenty, za ważny dla całości dzieła można uznać następujący fragment: „Odległy, jakże bardzo już odległy wieczór w Lateranie u papieża Agapeta. Tajemnicze dlań wtedy słowa o dwóch pismach dziejów. O takim właśnie zatartym ich palimpseście... Radość nieokreślona, lecz pełna słodczy podniosła się w starcu” (s. 683).

W porównaniu z dwoma poprzednimi powrotami obrazu „dwóch pisań” epilogowe jego pojawienie się eksponuje sytuację wtajemniczenia. Stary Kasjodor prezentuje się tutaj jako ten, który zrozumiał przekazaną mu przez Agapeta mądrość. Ten powrót kluczowej formuły staje się tym samym najwyraźniejszą i najbardziej znaczącą jej amplifikacją. Otóż w wyobraźni dojrzałego Kasjodora dochodzi do połączenia formuły papieskiej z obrazem palimpsestu. Ma to swe uzasadnienie w scenie poprzedzającej przytoczony fragment rozważań, w której właściciel Vivarium poucza kopistę „gadulę”, jak ma się obcho- dzić z kodeksem zawierającym „zatarte pismo pod spodem”.

Pojawiający się w rozważaniach Kasjodora palimpsest, skojarzony z metaforą „dwóch pisań”, to nie schemat dziejów, to również nie żaden liniowy wykres ich biegu i przeznaczenia ani też model mechanizmu ich rozwoju. „Zatarty palimpsest”, sformułowanie od strony stylistycznej będące niemal pleonazmem, to przede wszystkim kondycja człowieka zanurzonego w dziejach. Żyjąc w perspektywie nieustannie obecnej Nadziei, żyjąc p o m i ę d z y, patrzy on na dzieje i widzi wieloznaczny tekst, z takiej sytuacji potrafi się cieszyć „radością nieokreśloną, ale pełną słodczy”²⁵.

Jezusa Chrystusa, mają cel ponadhistoryczny – z b a w i e n i e człowieka”. M. E l i a d e, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999, s. 92n.

²⁵ Chcąc uogólnić rozważania na temat historiozofii Malewskiej można przywołać typologię postaw chrześcijan wobec kultury autorstwa H. R. Niebuhra. W jej świetle Malewska najbliższa byłaby postawie konwersjonistycznej: „Konwersjonista żyje trochę mniej w «międzyczasie» i trochę bardziej w boskim «Teraz» niż jego inni bracia chrześcijanie. Eschatologiczna przyszłość stała się dlań eschatologiczną terażniejszością. «Wieczność» oznacza dla niego nie tyle działanie Boga przed czasem i życie z Bogiem po czasie, ile raczej obecność Boga w czasie. Życie wieczne jest właściwością egzystencji tu i teraz”. A także: „Każda chwila i każda epoka jest [dla konwersjonisty – M. N.] eschatologiczną terażniejszością, albowiem w każdym momencie ludzie stoją w obliczu Boga” (H. R. Nieb u h r, *Chrystus a kultura*, Kraków 1996, s. 222, 259). Niewykluczone, że Malewska знаła tę rozprawę (ukazała się ona w roku 1951, a więc w chwili rozpoczynania przez pisarkę pracy nad *Przemijaniem*...). Jacek Woźniakowski wspomina we *Wstępie* do cytowanej książki o planach wydania przez „Znak” pracy Reinholda Niebuhra, starszego brata Helmuta, również teologa (chodziło o opublikowaną w 1949 *Wiarę i historię*). Niestety, przeszkodziła w tym komunistyczna cenzura.

*

W patrzeniu Malewskiej na dzieje zaznacza się brak perspektywy „zewnątrznej”. Pisarka nie zakłada istnienia żadnego „zewnątrz”, umożliwiającego ogarnięcie całego biegu dziejów, jego kształtu, węzłowych punktów procesu historycznego, gdyż istniejemy pomiędzy. Patrzenie, „dwa pisma” sugerują zasadniczo poznawcze nastawienie historiozoficznej myśli Malewskiej. W tym też można upatrywać motywowaną chrześcijańską „epistemologią” skromność autorki. W powieści nie ma ambitnych projektów historiozoficznych, jest zaufanie do „tego, co widać”.

Nieobecność owego zewnętrznego punktu widzenia wypływa z konsekwentnie „ludzkiej” opcji przyjętej przez Malewską. Historia zatem to całość złożona z człowieka i z czasu, to – mówiąc inaczej – c z ł o w i e k z a n u r z o n y w c z a s i e; w czasie, który go nie determinuje, gdyż „podszyty” jest transcendencją. Na wizję dziejów w epopei gockiej składają się więc obraz współistnienia dwóch wymiarów czasu („dwa pisanie”) oraz sytuacja poznawcza, w jakiej znajduje się człowiek wobec tych dwu wymiarów („zatarty palimpsest”).

Dzieje to dla Malewskiej miejsce, w którym spełnia się los człowieka, stan, w którym się on znajduje. Rozstrzygnięcie owego losu to ciągle niewiadoma, gdyż w kondycję ludzką, pomimo istniejących elementów deterministycznych, wpisana jest wolność (najwyraźniej widać to w wątku Wizanda). Ci, którzy w zatartym palimpseście czasu dokonują wyboru „wiecznotrwałego” pisma, odnajdują – w krótkiej chwili zrozumienia – sens swego istnienia, ale również ukryte pod tym obrazem znaczenie całej rzeczywistości. Stąd rodzi się nadzieja.

PÁL S. VARGA

WIZJE HISTORII W „TRAGEDII CZŁOWIEKA” IMRE MADÁCHA

Tragedia człowieka, dzieło węgierskie, w oparciu o literaturę europejską i historię myśli oraz ciężkie, ale wyjątkowo bogate historyczne doświadczenia Węgier, pozwala wyciągnąć wniosek, że ludzkość w tragiczny sposób będzie zmuszona uznać swój błąd, jeżeli sądzi, iż dzięki wiedzy osiągnęła władzę sterowania historią.

Główną przyczyną wyobcowania literatury węgierskiej jest być może to, że chociaż pozostaje ona organiczną częścią literatury europejskiej – od średnio-wiecznej literatury łacińskojęzycznej poprzez renesans, barok, aż do romantyzmu i pozytywizmu, w każdej epoce osadzona była w historii literatury europejskiej – już samo pytanie o związek historii Europy Środkowo-Wschodniej z historią Węgier oddalało i oddala najważniejsze węgierskie dzieła literackie od narodów o losach im wspólnych bądź zbliżonych. *Tragedia człowieka* autorstwa Imre Madácha, węgierski utwór reprezentujący europejską poezję humanistyczną, wymieniany jest zazwyczaj wśród pocieszających wyjątków od tej reguły. Madách unikał nacechowania dzieła specyfiką węgierską – *Tragedia...* jest wielką wizją (europejskiej) historii ludzkości i została przetłumaczona na wiele języków (wywarła wpływ na takich pisarzy, jak Virginia Woolf czy James Joyce). Chociaż do dziś wystawiana jest na scenach teatrów całego świata, jest jednak mało znana nie tylko w tych krajach, gdzie utwór zdobył uznanie, ale nawet na Węgrzech. W interpretacji tego dzieła, mimo że ma ono wiele cech charakterystycznych dla środkowo-wschodnioeuropejskiego sposobu widzenia świata, wiodącą rolę grały zawsze zachodnioeuropejskie teorie literatury. Celem poniższej analizy jest wykazanie, że dziewiętnastowieczna literatura węgierska – a zwłaszcza *Tragedia człowieka* – stoi bliżej tego nurtu w historii myśli europejskiej, który – pomimo swej wagi – aż do pojawienia się dwudziestowiecznej filozofii egzystencjalnej odgrywał rolę podrzędną, a nawet był odrzucany.

Tragedia człowieka powstała w tym okresie historii myśli europejskiej, kiedy ścierały się ze sobą rozmaite poglądy na historię. Madách, który nie tylko doskonale znał te poglądy, ale i bezpośrednio doświadczył biegu historii, angażując się w węgierskie walki wyzwolenicze w latach 1848-1849, na trzy sposoby skonstruował w *Tragedii...* obraz historii, a poszczególne części tego potrójnego obrazu krytycznie z sobą zestawiał. Zestawienie owych różnorod-

nych wizji historii warto dokładnie przeanalizować z kilku powodów. Jednym z nich, rzadko brany pod uwagę przez badających dzieło pod kątem historii myśli, jest to, że historii nie da się ująć w tezy i dostosować do dziewiętnastowiecznych prądów w historiozofii, jakkolwiek pewne motywy czy elementy strukturalne tej wizji znaleźć można w dziełach I. Kanta, G. W. F. Hegla, Ch. Fouriera czy materialistów. Kolejny powód: *Tragedia człowieka* nie jest traktatem filozoficznym, lecz dziełem sztuki. Ogólnie można powiedzieć, że postać Adama, jednego z głównych bohaterów dzieła, ujawnia historyczną teleologię romantyczną, opartą na laicyzacji poglądów dotyczących historii zbawienia i widzącą w historii główną drogę ziemskiego spełnienia się istnienia ludzkiego. Lucyfer dokonuje racjonalistycznej oceny tejże teleologii historycznej, podczas gdy pogląd reprezentowany przez Ewę przejawia pokrewieństwa z historyzmem. Sądzi ona bowiem, że właściwy sens życia ludzkiego jest ściśle związany z niepojętym dla człowieka zamysłem Boga. W dziele żywy jest każdy z tych trzech poglądów. Ukazane są one we wzajemnym ścieraniu się oddziaływaniu zabarwionych psychologicznie postaci, przy czym jeden z tych poglądów, mianowicie wyrażany przez Adama, w wyniku krytycznej konfrontacji z innymi poglądami powstaje jako osobiste spojrzenie na świat, nabyte poprzez cierpienie.

Zrozumienie utworu utrudnia również to, że – jak już wspomniano – w jego zakończeniu główna rola przypadła właśnie temu elementowi widzenia świata, który w tradycji dziewiętnastowiecznej historiozofii był zazwyczaj lekceważony, a mianowicie zasadzie historyzmu uwzględniającej fakt, iż historia posiada ostateczny sens, leżący jednak poza możliwościami racjonalnego poznania ludzkiego. Znamienne jest to, że ten element historyzmu odrzuca też hermeneutyka, mimo że rozwija ona pogląd o historycznym sposobie pojmowania dziejów: „Szkoła historyczna [zaś] wpędziła się w autowykładnię teologiczną. Aby zachować własną istotę – postępujące naprzód badanie – musiała własne skończone i ograniczone poznanie odnieść do boskiego ducha, któremu rzeczy są znane w ich wypełnionej postaci”¹.

Dlatego właśnie postaram się unaocznić kontekst, w którym rozwiązanie to mogło powstać, a mianowicie fakt, że spojrzenie na człowieka i historię w dziewiętnastowiecznej literaturze węgierskiej stoi zasadniczo bliżej historyzmu niż apriorystycznego poglądu Kanta czy stworzonej przez Hegla koncepcji opartej na pojęciu Ducha.

Madách początkowo był poetą na wskroś romantycznym. Jego romantyczne początki jednak ograniczyła antropologiczna aporia, bardzo szybko więc zaczął przejawiać skłonności do krytycznego konfrontowania sprzecznych poglądów. Jednym z charakterystycznych dla dzieł Madácha motywów romantycznych jest dywinatoryczne pragnienie ducha ludzkiego. Główny bohater

¹ H.-G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993, s. 210.

wczesnego dramatu Madácha *Férfi és nő* [Mężczyzna i kobieta], półbóg Herakles, jest istotą rzuconą pomiędzy dwa światy – nieśmiertelny duchowy i przemijający materialny, a jego doczesne pożądanie przemijającego piękna przeszkadza w utrzymaniu godnego, Boskiego pochodzenia stanu duchowego. Jednak śmierć cielesna nie uczyni Heraklesa szczęśliwym: jego unoszącą się do nieba czystą duszę po wieczne czasy dręczyć będzie wspomnienie utraconej rozkoszy miłości ziemskich; w porównaniu z tą rozkoszą czysty byt duszy jest tylko namiastką istnienia. Drugim wielkim przeżyciem romantycznym, ukazującym odwrócenie wspomnianej sprzeczności, jest dywinatoryczna siła uczucia. Te wiersze Madácha, w których uczucie uobecnia w nas boskość bezpośrednio, bez udziału wiedzy, przedstawiają działanie reflektującego ducha ludzkiego jako siłę destrukcyjną: owoc z drzewa poznania jest dlatego szatański, że niszczy pierwotną wspólnotę Boga i człowieka, której człowiek w swych instynktach i uczuciach doświadcza jako zastanej.

W *Tragedii człowieka* do paradoksalnego kontekstu dostosowuje się obietnica szatana kuszącego człowieka osiągnięciem stanu boskości. Drzewo, którego owocu człowiek skosztował, symbolizuje wiedzę racjonalną, podczas gdy drugie, z którego nie udało mu się zerwać owocu, symbolizuje życie wieczne². W wyniku połowicznego buntu Adam traci stan naiwnej ufności wobec istnienia, staje się przypominającym Heraklesa półbogiem, którego duchem kieruje pragnienie dążącego do nieskończoności poznania, lecz niewidzialne, a jednocześnie niedające się rozerwać nici życia wiążą tę duszę z doczesnością. Na Ewę jabłko poznania ma odmienny wpływ: poprzez swój bunt Ewa zrywa wprowadzie z Bogiem, ale do końca będzie nią władała tkwiąca w pierwotnym, instynktownym nastawieniu i uczuciach, wciśnięta w intelekt bezpośrednia wiedza metafizyczna.

Adam, który dobrowolnie opuszcza Eden, ponieważ panująca tam naiwna harmonia nie zadowala już jego oświeconej duszy, będzie odtąd działał pod wpływem naznaczonej klęski swego dążenia do boskości. W przedstawiającym ewentualną przyszłość ludzkości śnie, zesłanym na pierwszą parę ludzką przez szatana w celu ukazania błędów stworzenia, Adamem aż do ostatniej sceny sennej kieruje pragnienie spełnienia swojego dążenia. W pierwszym z obrazów sennych (por. „Obraz IV”) staje się on Faraonem, czyli ubóstwionym królem: próbuje zastąpić utracone życie wieczne unieśmiertelnieniem wspomnienia o sobie, wspomnienia własnej sławy. „Ale przez dzieło, które tworzę” – mówi o piramidzie – „[...] uchwyciłem jedną z dróg, / Co mnie zawiedzie do wielkości. / Sama natura sztukę tę podziwia, / Eonom przekazując imię me. / Nie zwałą tego burze czy trzęsienie ziemi, / Mocniejszy człowiek niżli każdy bóg” („Ob-

² Madách w „Obrazie II” zmienił nieco wersję Starego Testamentu (por. Rdz 1, 2-3), pisząc nie o jednym, ale o dwóch drzewach, mianowicie o drzewie wiedzy i o drzewie życia wiecznego.

raz IV”, s. 27)³. Jakkolwiek scenę tę ze względu na jej tematykę można by nazwać historyczną, rozgrywa się ona jednak w psychice Adama: tak jak Herakles broni się on przed pragnieniami związanymi z ziemskim bytem i podobnie jak on stwierdza, że z tego powodu powstała w jego duszy pustka. Pod wpływem pociągającej kobiecości niemal przyznaje, iż nie da się iść drogą prowadzącą do osiągnięcia boskości. Nie doszedłby jednak do tego wniosku, gdyby nie musiał uprzytomnić sobie, że człowiek na próżno wyrzekł się doczesności, na próżno złożył uczucia i doznania zmysłowe na ołtarzu wiecznej wielkości duchowej; sława, w której nieskończoność wierzył, jest jedynie chwilową, głupią zabawą w porównaniu z wiecznością: za kilka tysięcy lat piramidę zasypie piasek. W tym momencie Adam wkracza na scenę historii, w jego postać zaś „wślizguje się” romantyczna teleologia historyczna, pojęta jako zlaicyzowana, ziemska historia zbawienia. Rozczarowany Faraon wyrzeka się bowiem wieczności i wszechwiedzy jako atrybutów Boskich – od tej chwili drogę do spełnienia się obietnicy „będziesz taki, jak Bóg” odkrywa w naśladowaniu Boskiego dzieła stworzenia. Chce być twórcą takiego świata, jaki będzie domem odpowiadającym jego naturze półboga, istoty pośredniej, jednak w akcie wyznaczenia celu wchodzi w grę doświadczenie ludzkiej potrzeby takiego świata, w którym jednakowo ważne będą oba składniki natury ludzkiej: duchowość i cielesność.

Podobne „wkroczenie na pole historii” dostrzec można w filozofii Kanta. Kantowski idealny człowiek, przypominający wzbogacony o romantyczny dywinatoryzm i ufny we własną moc podmiot, opiera się na absolutnym prawie wewnętrznym; Kant uprzytomnił sobie jednak w późniejszym okresie, że człowiek w swym indywidualnym bycie nie może osiągnąć tego idealnego stanu, dlatego też „odkrył” teleologiczną historię. W jego rozprawie z 1784 roku zatytułowanej *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym* czytamy: „Rola człowieka jest [...] bardzo szczególna. Jak to jest z mieszkańcami innych planet, jakie właściwości ma ich natura, tego nie wiemy. [...] Być może, że u nich każde indywiduum może w swoim życiu w pełni zrealizować swoje powołanie, u nas jest inaczej – tylko gatunek może się tego spodziewać”⁴.

Twierdzenie to mogłoby być tezą wyjściową całej romantycznej teleologii historycznej, także wypowiedzi Adama: ów porządek dyskursywny będzie do ostatniej chwili ukazywać w jednolitej strukturze narracyjnej pojawiające się w szeregu obrazów sennych zdarzenia historyczne, co wynika z zamiaru naśla-

³ Dzieło węgierskiego dramaturga doczekało się do tej pory trzech przekładów na język polski: *Tragedya ludzkości*, tłumaczył Juliusz Hen-Wójcikiewicz, Kraków 1885; *Tragedya człowieka*, przełożyła z niemieckiego Teresa Prażmowska, Warszawa 1899. Korzystaliśmy z tłumaczenia Lwa Kaltenbergha (*Tragedia człowieka. Poemat dramatyczny*), PAX, Warszawa 1960. Warto wiedzieć, że znakomity tłumacz, Bohdan Zadura, pracuje nad współczesną wersją *Tragedii...* (przypis tłumaczy).

⁴ I. K a n t, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, Toruń 1995, s. 42.

dowania dzieła stworzenia i służy wyobrażeniu celu doskonałego społeczeństwa. Adam nie jest wstrząśnięty tym, że osiągnięcie jego celów jest skazane na klęskę; to nie „żywotny dziecka zmysł”, nie naiwność niebędąca w stanie uznać bezsensowności walki skłania go ciągle do nowych zmagania, jak to oświadczył Lucyfer, ale sama logika jego wywodu. W wywodzie tym pasmo klęsk myśli historycznej naświetla sens dalszej walki, wskazując niedostatki, które należy uzupełnić dla uniknięcia porażki. Według logiki Adama bezwzględną klęskę poniosła idea równości, ponieważ do głosu nie mogła dojść idea miłości, która byłaby w stanie powstrzymać (równych sobie) ludzi przed nadużywaniem wolności (zwycięstwa idei miłości spodziewa się Adam, przechodząc ze starożytnych Aten – por. „Obraz V” – do chrześcijańskiego Bizancjum – por. „Obraz VII”). Idea miłości nie może jednak zwyciężyć, gdy prowadzi ludzi do fanatyzmu, dlatego Adam jako Kepler naucza u progu nowożytności, że ludzkość musi wreszcie dojrzeć. W rewolucji francuskiej – w zwycięstwie idei wolności, równości i braterstwa oraz w dojściu rozumu do władzy – dostrzega potwierdzenie swoich słów i żywi nadzieję, że kiedy ucichną nawałnice historii, urzeczywistni się wreszcie wielki projekt. Jego wiary w słuszność własnej wypowiedzi historycznej nie przekreśla fakt, że kiedy zaistniały określone warunki i rewolucja się skończyła, nastały brutalne czasy wolnego, pełnego rywalizacji kapitalizmu. Znowu odkrywa on usterki, które trzeba naprawić, aby zaistniał „raj na ziemi”. Nietrudno przewidzieć, że i tym razem popełnia błąd. Mówi zatem: „Jestem więc znowu zawiedziony! / Przegnać upiory nie wystarczy, / By siłom nowym dać zwycięstwo. / Z maszyny, z tego mechanizmu / Śrubę wyrwałem zasadniczą, / Która trzymała wszystko razem: / Wiarę. Nic w miejsce silniejszego / Nie dałem jako jej zastępstwo” („Obraz XI”, s. 118). W poszanowaniu wartości i w tradycyjnej wobec nich czci Adam odkrywa ideę pokrewną miłości, odrzuca zatem to, o co niegdyś walczył. Bez trudu więc dochodzi do wniosku, który podsuwa mu jego własna logika wypowiedzi, że poszanowanie wartości nie przeszkadza w osiągnięciu celu, a jest wręcz przeciwnie. Jeżeli nawet spowalnia plany „stwórcy świata”, to jednocześnie wspomaga działanie „mechanizmu”, który został wprowadzony w nich przez Stwórcę.

Metafora „mechanizmu” zalicza się do tego rodzaju toposów, które we frazeologii Adama wyrażają ambicję naśladowania dzieła stworzenia. Kiedy Adam oświadcza: „Z maszyny, z tego mechanizmu / Śrubę wyrwałem zasadniczą”, czytelnik przypomina sobie słowa zadowolonego Pana wypowiedziane nad stworzonym światem: „Wszechświata stanął mocny gmach, / Jest dobry, twórca spokój ma, / Gdy cykl eonów płynie w krąg / Jak nieprzerwany, wieczny prąd” („Obraz I”, s. 7). Tego rodzaju zależności frazeologiczne odnajdujemy również w wypowiedziach Lucyfera. W pierwszej swej większej wypowiedzi, krytykującej dzieło stworzenia, nieco ironicznie przepowiada on (choć nie używa metafory „mechanizm”, ale „uczona ludzka kuchnia”), że człowiek będzie naśladował Boskie działanie stwórcze. W wypowiedziach Adama aż do

końca obserwujemy logikę teleologizmu. Przy końcu sceny w Egipcie (por. „Obraz IV”), podążając za tą logiką żegna się z usiłowaniem osiągnięcia boskości, które kończy się niepowodzeniem: „Ku nowym celom, Lucyferze! / W tym błędnym kole jużem dość / Roztrwonіл tak cennego czasu” (Obraz IV”, s. 35). Dowodzi to, że sceny, w których Adam staje się bierny na skutek rozczarowania, są tylko epizodami w dążeniu do celu. Doznawszy zawodu w średniowiecznym chrześcijaństwie, w postaci Keplera Adam próbuje uciec w wiedzę będącą celem samym w sobie. W Bizancjum mówi: „Świat toczy się, jak toczyć chce, / Nie sięgnę już po jego ster” („Obraz VII”, s. 74), ale na początku sceny praskiej (por. „Obraz VIII”) cesarz Rudolf ostrzega go jako Keplera, mówiąc: „Pozwól, niech świat jak chce się toczy, / Nie próbuj jego wad naprawiać” („Obraz VIII”, s. 77).

Obrazy senne następujące po wizji dziewiętnastowiecznego kapitalizmu ukazują tak wielką zmianę warunków życia ludzkiego, że dla Adama coraz trudniejsze, a wreszcie niemożliwe będzie dopasowanie własnych doświadczeń do naśladowanego Stwórcę sposobu wypowiedzi, opartego na teleologii historii. Pierwszy taki obraz (odsłaniający przyszłość z punktu widzenia epoki Madácha) ukazuje początek agonii ziemskiego bytowania: Słońce zaczyna gasnąć, wyczerpują się zasoby Ziemi; tysiące ludzi sterowane przez surowych uczonych żyją w falansterze (por. „Obraz XII”). W czasach dwudziestowiecznych dyktatur chętnie interpretowano tę scenę jako alegorię komunizmu i (lub) faszyzmu. W dziele Madácha jednakże bezlitosne sterowanie życiem społeczeństw zamkniętych w falansterze staje się niezbędne, ponieważ każda ludzka siła powinna skoncentrować się na postępie wiedzy, która stara się uzupełnić uszczuplone bogactwa Ziemi i gasnący blask Słońca. Adam, przybywając do jednego z falansterów, na podstawie swych pierwszych doświadczeń sądzi, że jest bliski osiągnięcia celu i długo nie pojmie wagi tej sytuacji – po prostu nie rozumie, że szlachetne idee, które przeszłość historyczna wprowadziła w życie, trzeba było złożyć na ołtarzu idei „egzystencji” – pozostania przy życiu, przetrwania ludzkości. Prawdą jest, że niełatwo mu to zrozumieć; uczony kierujący falansterem, zaślepiony władzą i autorytetem, nie zabiega przecież o ocalenie ziemi, ale – podobnie jak Adam – chce naśladować dzieło stworzenia: chce wysyntetyzować życie w retorcie. Bóg oczywiście nie pozwala, by eksperyment się powiódł – retorta pęka. Klęska ta rzuca światło na los Adamowych dążeń do osiągnięcia boskości poprzez naśladowanie aktu stworzenia: daje się przeczuć, że wielki humanistyczny metawywód, zarówno Wiedzy, jak i Historii, spotka ten sam los.

Po rozczarowaniu w scenie w falansterze Adam nie potrafi już tak jak wcześniej myśleć racjonalnie, wplatać się w teksturę celowości historii. W chwilowym uniesieniu podejmuje decyzję bardziej radykalną niż wówczas, gdy jako Faraon wyrzekł się uczuć: chce strząsnąć z siebie ziemski proch, aby wreszcie wszystko, co w jego duszy wzniosłe i szlachetne, mogło wypełnić czystą formę. Lucyfer chętnie unosi się z nim poza krąg przyciągania ziemskiego, albowiem

poprzez fizyczną śmierć Adama, poprzez gwałtowne rozdzielenie ciała i duszy, mogłaby runąć Boska koncepcja stworzenia. By osiągnąć stan czystej duszy, Adam przeprowadził kolejny – tym razem radykalny – eksperyment, ale i teraz wynik był taki sam, jak wcześniej: jak mówił przeszkadzający temu rozdzieleniu Duch Ziemi, przypominając tragiczne wnioski dążącego do czystego bytu duchowego Heraklesa: „Łacno swą duszę osierocisz / Krążącą w pustce po wszechświecie, / Wyrazu, formy szukającą / Na próżno w obcym dla niej świecie. / Nic nie poczuje, nic nie dozna, / Jedynie tężeć będzie w zgrozie. / Wszystko, co twoim jest uczuciem, / Co myślą i rozumem mienisz, / Pochodzi z tego materiału, / Który nazywasz prochem ziemi” („Obraz XIII”, s. 138). Adam więc – z braku czegoś lepszego – wraca na Ziemię, ale po drodze uświadamia sobie, że koncepcja celowości historii jest nie do przyjęcia. Ale ponieważ jedynie w obrębie takiego sposobu myślenia jest w stanie przyjąć jakikolwiek sens istnienia ludzkiego, godzi się raczej na logiczną sprzeczność: degradowe i odrzuca samo pojęcie celu, aby ocalić teleologię – a z nią jedyny możliwy sens ludzkiego istnienia. W procesie poznania jednak porzuca i to stanowisko. Madách z wielką siłą psychologiczną szkicuje ten proces, kiedy paradoksalna argumentacja staje się rozpaczliwym zwodzeniem samego siebie, autosugestią człowieka coraz szybciej uciekającego przed nicością. Poprzez sformułowanie koncepcji bezcelowego postępu Adam, zarówno sam przed sobą, jak i przed Lucyferem, coraz bardziej stara się stwarzać pozory, że jeszcze chodzi o cel, o sens, o ideał, a nie o przerażającą wizję ewentualnego niefizycznego unicestwienia człowieka. Jego pozbawiona wszelkich podstaw przepowiednia (wiedza oprze się słowu uczonego, według którego za cztery tysiące lat ziemia zginie, wiedza „zwycięży! Czuję! Wiem!”), rozpaczliwe wyrażenie pragnienia: wiedza niech tylko ocali ziemię – „Gdy tylko ziemię oni zbawią, / Jeśli ją mogą uratować” („Obraz XIII”, s. 140) – pokazuje, iż rzeczywiście wszystko mu już jedno, obo tylko ludzkość nie wyginęła.

Całkowite załamanie się teleologicznego sposobu myślenia ukazuje ostatni obraz senny (por. „Obraz XIV”). Adam dowie się, że wiedza nie ocaliła ziemi, słońce gaśnie, otępiała, upodlona ludzkość pędzi żywot u progu zupełnej zagłady. Poznanie takiego zakończenia sprawia, że dyskurs świeckiej historii zbawienia (niech będzie to dyskurs Adama, Fausta, Kanta, Hegla czy kogokolwiek innego) traci wszelką możliwość przypisania jakiegokolwiek sensu bytowi ludzkiemu, ale i szansę na to, by pomóc człowiekowi zgodzić się na to bezsensowne istnienie. Droga Adama nieuchronnie prowadzi na krawędź skały, skąd może się rzucić w przepaść; jego jedynym celem jest teraz nie dopuścić do tego, by ludzkość zaistniała i aby nadeszło to, co jest najstraszniejsze, a co widział we śnie, czemu na imię historia.

Wypowiedzi Adama w snach o tematyce historycznej Madách konfrontuje z wypowiedziami Lucyfera. Lucyfer nie jest szatanem w typie Mefistofelesa z europejskiej literatury; jest raczej następcą wyniosłych postaci szatana z lite-

ratury angielskiej, niosącym światło księciem intelektu, postrzegającym zespolenie umysłu i materii w fakcie stworzenia człowieka – jako wyszydzenie czystej umysłowości. Człowiek to, według niego – „ciśnięta w błoto iskra” („Obraz I”, s. 9).

Ciągła polemika z Adamem nie jest pozbawiona cech paradoksalnych: Lucyfer argumentuje tak, jakby celem Adama było osiągnięcie stanu czystego ducha i wykorzystuje sceny historyczne, by udowodnić człowiekowi, że „w was się zwierzę pierwsze budzi”. [...] „A kiedy je przytrzymasz nieco” – ciągnie – „Wtedy się człowiek znów unosi / I gardzi, pełen próżnej pychy, / Tym, co w nim jest najistotniejsze” („Obraz XIV”, s. 144). Jego pogląd na filozofię historii można by więc scharakteryzować jako całkowite odrzucenie historiozoficznej koncepcji Hegla. Sugeruje on, że – jak dowodzi historia – byt naturalny nigdy nie zdoła wznieść się tak wysoko, by uwolnić z siebie czystego ducha. Argumentacja ta sprawia, że Adam już na początku historycznej drogi oddala się od traktowania osiągnięcia stanu czystego ducha jako celu swego ziemskiego życia nawet wtedy, gdy utraciwszy dopiero obrany cel na nowo próbuje go osiągnąć, oderwać swoją duszę od ziemi. Chociaż uporczywa krytyka Lucyfera w kolejnych obrazach sennych o tematyce historycznej boleśnie dotyka dumnych ambicji duchowych Adama, to jednak utwierdza go w – nabytym na początku historycznej drogi – przekonaniu, że celem ludzkiego istnienia nie jest osiągnięcie stanu czystej duszy. Najbardziej artystyczną cechą kompozycji *Tragedii...* wydaje się być owa dwugłosowość: Adam i Lucyfer ze swoimi – zupełnie różnymi – sposobami wypowiedzi potrafią zintegrować te same wydarzenia historyczne. W wywodach Adama kolejne klęski naświatlają potrzebę i szansę obrania nowych celów (aż do chwili, kiedy obranie celu staje się niemożliwe), Lucyfer zaś w szeregu klęsk widzi coraz silniejszy zbiór argumentów potwierdzających bezsens ludzkiego istnienia. Z porównania wypowiedzi obu tych postaci, ich pojmowania historii wynika, iż Adam w ostatniej scenie nie dlatego staje nad przepaścią, że chce zaprzeczyć podważanej przez Lucyfera słuszności własnych przekonań na temat historii, a co za tym idzie – potwierdzić słuszność przekonań Lucyfera. Gdyby tak było, nie istniałaby dla niego droga powrotu z krawędzi skały i chciałby popełnić samobójstwo nie tylko po to, by udaremnić rzeczywiste nadejście historii widzianej w zatrważających snach, ale i po to, by oderwać duszę od bytu materialnego, iść do końca tą drogą, z której wcześniej, chcąc ostatecznie oderwać się od ziemi, pełen obaw i nadziei zawrócił. Nie o to jednak chodzi. Utraconą wypowiedź historyczną, a przez to i szansę nadania sensu istnieniu rekompensują słowa nie Lucyfera, lecz Ewy.

Ewa nie bierze bezpośrednio udziału w ciągłym sporze Adama z Lucyferem. Związku życia ludzkiego z pochodzeniem Boskim doświadcza nie na drodze racjonalnego poznania, ale bezpośrednio, poprzez swoje instynkty i uczucia. Nie za pomocą wiedzy, ale miłości, piękna, poezji i muzyki rozumie bliskość Boga. Zaprzecza tym Adamowej teleologii historycznej właściwie nie mniej, niż

Lucyfer, nie dba bowiem o to, co ludzkość osiąga podczas życia na ziemi. Według niej dzieje bytu ziemskiego będą oceniane nie przez pryzmat ostatecznego celu historii, lecz na podstawie wspomnienia pozostawania w bliskości z Bogiem. Z tego punktu widzenia istnieje – na pozór paradoksalna – zależność między wypowiedziami Lucyfera i Ewy. Lucyfer bowiem nie zawsze jawi się jako krytyk dzieła stworzenia i demaskator bezsensowności ludzkich zmagania. Kilkakrotnie każe Adamowi przyjąć do wiadomości, że człowiek nie może dostrzec właściwego sensu istnienia ze względu na swoje wąskie horyzonty:

Na orla spójrz, co mknie wśród chmur,
Albo na kreta, drążącego ziemi głąb:
Każdego z nich otacza innych granic krąg.
Królestwo duchów to dla ciebie obcy świat.
Dla ciebie człowiek tworzy miarę miar.
Psi posąg pozostanie dalej psem:
W orszaku twoim czci cię pies.
Jak ty dla niego jesteś: los i pan,
Co łaską go lub klątwą darzysz,
Tak my patrzymy na wasz tłum,
Dumnego świata duchów władcy.
(„Obraz II”, s. 16)

W jednym z punktów zwrotnych dzieła Lucyfer potwierdza i akcentuje ten sąd. W zakończeniu sceny londyńskiej (por. „Obraz XI”) podkreśla, że zobaczone przed chwilą zdarzenia, zdaniem Adama – człowieka o ograniczonym umyśle – są walką psów o ochłap („Ci tu się gryzą, niby psy o kość” – „Obraz XI”, s. 118). Bóg i aniołowie (Lucyfer tym razem zalicza do nich również siebie) dobrze wiedzą, jaki jest głębszy sens tych wydarzeń:

Żeś ty rozumem ludzkim, pełnym ograniczeń,
Zobaczył tam jedynie różnych grup splątanie,
Więc myślisz pewnie, że ten wartki warsztat życia
Jest pozbawiony kierownictwa i systemu?
Rzuć tylko okiem na tę ciżbę, okiem ducha,
Na sprawy, które ich przejmują, męczą, trwożą,
Na sprawy, z których my – nie oni – odniesiemy korzyść.
(„Obraz XI”, s. 118)

Adam w wyjątkowej chwili jest świadkiem tego, że dusza Ewy wznosi się ponad podłg mieszaninę brudu i upadku i wzlatuje w niebo. Ciąg dalszy poematu świadczy jednak o tym, jak dalece Adam nie rozumie, na co wskazuje ten widok „mieszkańcom królestwa ducha” (s. 16): po kolejnym rozczarowaniu dochodzi do wniosku, że powinien wydzwignąć się z prochu ziemi, wyrwać się z kręgu spraw świata materialnego, czyli powrócić do odrzuconego niegdyś planu osiągnięcia boskości. Kiedy zaś Lucyfer spełnia to życzenie, Adam nie rozumie, że w czasie lotu nie tylko nie spotka duszy Ewy, ale najprawdopodobniej będzie musiał się od niej ostatecznie odłączyć.

W przytoczonych wyżej wypowiedziach Lucyfera – i w pokrewnych im cechach poglądów Ewy – wymowa *Tragedii...* zbliża się tu do koncepcji J. G. Herdera, wielkiego prekursora historyzmu. Herder, który pod wpływem J. G. Hamanna, krytykującego oświecenie z punktu widzenia pietysty, zaprzecza, że człowiek dąży do realizacji obranego przez siebie celu poprzez historię. Píše on we wczesnej rozprawie dotyczącej filozofii dziejów: „Epopeja Boga przewija się przez każdą epokę, poprzez wszystkie kontynenty i generacje ludzkości, jest jego tysiąckrotnie rozmnożoną baśnią, mającą jeden wielki sens! Ty, człowieku, jesteś tylko robactwem przyziemnym, spójrz w niebo i znów na ziemię! – uważasz się za jedyne centrum istot ożywionych i nieożywionych, ku któremu wszystko płynie; czyż nie współdziałasz z nimi dla celów nie do końca dla Ciebie jasnych, a zresztą nikt, nigdzie nie pytał Ciebie o sens tego, co by [...] miało miejsce poza ludzkością?”⁵.

Zauważmy, że zależność ta nie jest przypadkowa; takie właśnie pojmowanie historii wyziera z wypowiedzi Ewy. Kobięce instynkty podpowiadają Ewie – z typową dla instynktów pewnością – że i s t n i e j e wyższy sens, który Lucyfer – jako mieszkaniec „królestwa duchów” – z n a, podobnie jak pozostali aniołowie. Siła jej instynktownej wiedzy ukazuje się zawsze wtedy, gdy w teleologicznych wywodach Adama powstaje zamęt. Chyba najbardziej wyraźnie widać to w scenie rzymskiej (por. „Obraz VI”). Jesteśmy w tej fazie, gdy Adamem i jego ambicją kształtowania historii wstrząsnął, zaraz na początku, upadek demokracji ateńskiej. Adam jeszcze nie widzi, że do idei równości może dołączyć inną ideę i w ten sposób na nowo otworzyć drogę do urzeczywistnienia ludzkiego szczęścia na ziemi. Nie znajdując drogi wiodącej do celu, chce się zatracić w bezsensownych rozrywkach. Ewa nic o tym wszystkim nie wie, ale jej instynkt buntuje się przeciwko roli, jaką miałaby odegrać w orgiach. Nie w imię jakiegoś kantowskiego „prawa obyczajowego”, ani tym bardziej w imię kontynuowania wielkiego projektu Adama występuje przeciw światu pożądajacemu rozkoszy; kiedy słyszy muzykę, ożywa w niej wspomnienie raju: „Gdy słyszę muzykę i śpiew, / Nie słucham treści słów i zdań, / Opływa fala dźwięcznych drgań / I niesie mnie jak statek w dal / Wśród sennych rozkołysań fal. / I wtedy widzę jak przez sen / W pustyni, gdzieś, daleko, hen, / Pod jedną z rozłożystych palm / Siebie, dziecinną i bez win, / I wzniosła czystość mi się śni” („Obraz VI”, s. 52). Pod wpływem słów Ewy Adam mówi podobnie: „«I wtedy widzę jak przez sen / W pustyni, gdzieś, daleko, hen, / Pod jedną z rozłożystych palm / Siebie, dziecinną i bez win / I wzniosła czystość mi się śni». Tak przecież powiedziałaś” (s. 53). Wspomnienie Edenu nie skłania go jednak do tego, by wspominając bliskość Boga, na nowo ocenić swą sytuację, lecz prowadzi go raczej do tego, by objawiającą się w duszy Ewy myśl, miłość wbudować w wielki

⁵ J. G. H e r d e r, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, w: *Herders Sämmtliche Werke*, t. 5, red. B. Suphan, Berlin 1891, s. 559n. (tłum. fragmentu – A. Łuka).

projekt historyczny. Podobny proces zachodzi kilka scen później: w kształtującym historię wielkim wirze rewolucji francuskiej (por. „Obraz IX”) Ewa jest postacią, w której żywe jest uczucie poszanowania, czci wobec przeszłości. Daje temu wyraz nie po to, by wspomóc Adamowy wielki projekt historyczny, ale dlatego, że jej niezachwiany instynkt kobiecy odkrywa w szacunku szansę poczucia bliskości z Bogiem w bezlitosnym i bezbożnym świecie. Następnie Adam, pod koniec sceny londyńskiej (por. „Obraz XI”) ideę poszanowania uważa za część własnego mechanizmu, za „zasadniczą śrubę”, nie uświadamiając sobie, że Ewa uformowała swój punkt widzenia, spoglądając nie w przyszłość, ale do wewnątrz, do swego serca, a jednocześnie w górę – na Boga.

Odmienne punkty widzenia każdego z tych dwojga, jak i jakościowa nadwyżka wiedzy Ewy w scenie końcowej, pełnią kluczową rolę w poemacie. Ewa nawet teraz nie wie, co wrze w Adamie – czuje tylko, że jest zgnębiony, kiedy podchodzi do niego, stojącego na krawędzi skały, i oznajmia, że spodziewa się dziecka. Słyszając tę wiadomość, Adam „pada w proch przed Panem”. Oznacza to, że przyszłe macierzyństwo Ewy nie powstrzymuje go fizycznie przed samobójstwem ani nie p r z e k o n u j e o bezsensowności takiego czynu (Madách mógłby też wykorzystać pomysł wspólnego samobójstwa z *Raju utraconego* Milтона), ale nagle Adam doznaje olśnienia, dostrzegając, że sensu istnienia można poszukiwać nie tylko na drodze racjonalnego poznania, jaki prezentuje on i Lucyfer. Dziecko jawi się Adamowi jako s y m b o l sensu tak monumentalnego, że z jego znaczeniem można się zetknąć nie na drodze racji, ale instynktu, uczucia, intuicji. Nareszcie pojmuje: owoc z drzewa poznania nie pomógł w zrozumieniu sensu istnienia, lecz nie oznacza to, że istnienie jest bezsensowne, ale że sensu nie należy szukać na drodze racjonalnego poznania. Jak w scenie rzymskiej, kiedy powtarzając posłusznie słowa Ewy, rozpoznaje dawne szlachetne zadanie swej duszy, tak teraz pokornie podąża za Ewą, która słysząc pieśń aniołów wykrzykuje: „Tę pieśń rozumiem. Dzięki ci, mój Panie!” Adam, wciąż jeszcze niepewny, wzdycha: „Dorozumiewam się jej ledwie. / Wyruszę w ową najszczytniejszą z dróg” („Obraz XV”, s. 153). O ile jednak w scenie rzymskiej Adam mógł powrócić od punktu widzenia Ewy do własnego teleologicznego wywodu historycznego, o tyle teraz poznanie ewentualnych kolei historii uniemożliwia mu taki powrót. „Gdybym o końcu swym zapomnieć mógł!” – brzmią jego ostatnie słowa. Rozumiejąc nierealność Lucyferowego programu dążenia do osiągnięcia stanu czystego ducha oraz klęskę własnego planu stworzenia społeczeństwa idealnego, Adam może wybierać tylko między samobójstwem a zawierzeniem bezgranicznej Woli, która przez symbol Dziecka objawiła znaczenie swych zamiarów. Adam wybiera to drugie. Jego decyzja – a z nią zakończenie dzieła – niejednokrotnie spotykała się z krytyką. Krytycy nie dostrzegali jednak, że Adam nie wraca do naiwnego rajskiego stanu: jako istota wolna i dojrzała – świadomie wybiera stan zawierzenia.

Decyzję Adama potwierdzają też słowa Pana. Wzywając Adama do zawie-
rzenia Boskim zamiarom i zwracając uwagę na intuicyjne zdolności kobiecej
duszy, Pan oświadcza także, że człowiek nie może poznać ostatecznego wyniku
własnych zmagania, co więcej – nazywa brak ostatecznej wiedzy rękojmią wiel-
kości moralnej i słuszych aktów historycznych:

Nie próbuj tej zagadki zgłębiać,
Którą Bóg w ręce trzyma swojej
Czy gdyby miała być nagrodą
Cierpień i cnoty wieczność duszy,
Która się zdaje przemijalna,
Zniósłbyś cierpliwie życia brzemię?
A gdybyś wiedział, że twa dusza
Wdeptana będzie w ziemi prochy,
Co mogłoby się stać tym bodźcem,
Który wytwarza twórczy ferment,
Chwilę dający dla wielkości?
A teraz, dzisiaj, w mgły spowita
Przyszłość ci z dala czasem błyska,
Dźwigającemu ciężar bytu,
I wspiera w krótkim twym istnieniu
Poprzez wieczności zew daleki.
A jeśli, dumny z tego zewu,
Dasz się ponosić zbytnej pysze,
Okiełza ciebie krótkość bytu
Cnotę i wielkość zachowując.
(„Obraz XV”, s. 151n.)

W interpretacji *Tragedii...* powszechna jest opinia, że słowa Pana – a tym
samym końcowa wymowa dzieła – mają związek z jedną z tez etyki Kanta.
W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant twierdzi, że „wyważona jest mądrze
przystosowana proporcja między władzami poznawczymi człowieka a jego
przeznaczeniem praktycznym”⁶, gdyby bowiem człowiek był pewny tego, że
za swe czyny otrzyma po śmierci nagrodę lub karę, źródło jego moralności
wypływałoby nie z wnętrza człowieka, ale z zewnątrz, i tak „moralna [...] war-
tość czynów, od której przecież jedynie zależy wartość osoby i nawet świata
w oczach najwyższej mądrości, nie istniałaby wcale”⁷. Dzieło nie kończy się
jednak wezwaniem Pana. Chór anielski śpiewa, że ludzkie życie na ziemi jest
w s p ó ł d z i a ł a n i e m z Bogiem w urzeczywistnianiu planu zbawienia; słysząc
to Ewa oświadcza, że r o z u m i e tę pieśń i ku zawierzeniu Bogu pociąga
również Adama.

Dla zrozumienia wypowiedzi Ewy – a co za tym idzie zakończenia *Trage-
dii...* – warto poczynić krótką dygresję z zakresu historii filozofii. W europejskiej

⁶ I. K a n t, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1972, s. 234.

⁷ Tamże, s. 235.

filozofii nowożytnej D. Hume jako pierwszy przypisywał funkcję poznawczą wierze jako wiedzy bezpośredniej, wynikającej z instynktownego nastawienia ludzkiego, ale pogląd ten nie odegrał znaczącej roli w dominującym wówczas nurcie filozofii. Według Kanta – cichego przeciwnika Hume’a: „pozostaje zawsze skandalem filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego, żebyśmy musieli przyjmować tylko rzeczy poza nami”⁸.

W przeciwieństwie do niego wspomniany już wcześniej krytyk oświecenia, Hamann, przemyślał tezę Hume’a w sposób pozytywny; „przeciwstawiał on wiedzę bezpośrednią: wiarę jako całkowicie odmienną intuicję, oświeceniowemu ideałowi poznania”⁹. Według Hamanna „istnienie ludzkie i wszystkich istot poza człowiekiem jest przedmiotem wiary (Glaube) i w żaden inny sposób nie może być definiowane. Jeśli apelujemy do wiary czy do wierzeń, zawiera to w sobie twierdzenie następujące: liczy się tylko poznanie bezpośrednie, trzeba więc odrzucić wszystkie pozostałe formy poznania, które klasyfikują, dzielą i pośrednio docierają do głębi rzeczy”¹⁰. Fichte rozwinął pozytywną tezę Hamanna dotyczącą epistemologicznej funkcji wiary. W swoim dziele *Powołanie człowieka* (1799), składającym się z trzech ksiąg: „Wątpliwość”, „Wiedza”, „Wiara”, twierdzi on, że człowiek znajduje w sobie jako wrodzony dar nie jakąś wiedzę, nie kategorie a priori, ale – jak czytamy w trzeciej księdze – „absolutny, niezależny i samodzielny instynkt”. Dalej zaś Fichte pisze: „Sam dobrowolnie chcę nadać sobie to określenie i powołanie, które mi podsuwa popęd, i w postanowieniu tym uchwycić chcę jednocześnie myśl o realności i prawdziwości tego popędu i o realności tego wszystkiego, co on zakłada”. I dalej: „Znalazłem narzędzie, którym uchwytuję tę realność, a wraz z nią prawdopodobnie i wszelką inną realność. Narzędziem tym nie jest wiedza – żadna wiedza nie może siebie samej uzasadnić ani dowieść, wszelka wiedza zakłada coś jeszcze wyższego jako swoją podstawę, i to wznoszenie się coraz wyżej nie ma końca. Jest nim wiara, owo dobrowolne poleganie na poglądzie, która nasuwa się nam w sposób naturalny, ponieważ tylko przy takim poglądzie możemy wypełnić nasze powołanie”¹¹.

Wiara jako pierwotny sposób poznania w sposób naturalny prowadzi do uczuć religijnych. I tu dochodzimy do wykazującego paralele z Kantem zakończenia dzieła Madácha. Filozofia Kanta, można rzec: „próbowała ten zmysł uciszyć poprzez uruchomienie innego, mianowicie zmysłu wobec moralności absolutnej, nazwanego przez niego imperatywem kategorycznym”¹². Według Fichtego Kant nie doszedł do niczego przy pomocy samego pojęcia prawa moralnego, ugruntowanego w czystym umyśle, i był zmuszony wprowadzić

⁸ I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, Warszawa 1957, s. 50.

⁹ Cyt. za: J. K e l e m e n, *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában* [Język i historyczność w niemieckiej filozofii klasycznej], Budapeszt 1990, s. 86.

¹⁰ Cyt. za: tamże, s. 92.

¹¹ J. G. F i c h t e, *Powołanie człowieka. Księga trzecia: Wiara*, Warszawa 1956, s. 118.

¹² Tamże.

zmysł aprioryczny wobec czystej moralności, przez co osiągnął coś zupełnie przeciwnego, niż oczekiwał; nie tylko nie „uciszył” uczucia do Boga, ale obudził potrzebę jego nasycenia. Przed posłusznym prawu moralnemu człowiekiem Kanta zakryte pozostaje znaczenie jego czynu, zależne od zamiarów Boga.

Człowiek wierzący osiąga najwyższy poziom. Religia otwiera mu znaczenie jedyne go wiecznego prawa. Człowiek religijny jest w stanie pojąć to prawo i czuje, iż stanowi ono w nim prawo wiecznego rozwoju jedyne go życia. Ewa jest więc w tym rozumieniu „wierząca”: naprawdę czuje, że prawo boskie żyje w niej jako „prawo wiecznego rozwoju jedyne go życia”. Jej istotę stanowi elementarna ufność w stosunku do istnienia stworzonego przez Boga, ufność, która nie pyta, co będzie dalej – oddaje się natomiast odczuwanym jako mające dobre zamiary siłom kosmicznym. Poprzez pamiętne wezwanie przeczące racjonalnej możliwości poznania sensu ziemskich zmaganiań Pan zwraca się do myślącego umysłu Adama; po tym jednak mówi:

Uważaj pilnie, gdy usłyszysz
Wewnętrzny, wyrazisty głos
[...] Kiedy hałas
Spraw małych głos przygłuszy ten,
Wtedy twojej żony dusza czysta
Usłyszysz głosu tego dźwięk, [...]
Ona ten głos przez krew serdeczną
Na pieśń i słowo swe przełoży.
(„Obraz XV”, s. 152)

Następnie rozlega się pieśń chóru anielskiego, a po nim okrzyk szczęścia Ewy: „Tę pieśń rozumiem. Dzięki ci, mój Panie!”.

Tak więc Madách, który jako młody człowiek był świadkiem najbardziej dynamicznego dziesięciolecia w węgierskiej historii dziewiętnastego wieku, następnie zaś przeżył okres reform, który przerodził się w rewolucję i walki wyzwolenicze, a w końcu w całkowitą klęskę, doszedł do przekonania, że nowożytny człowiek, uważając, że historia jest sposobem realizacji jego własnych celów, a przy tym pragnąc być sam sobie bogiem, wszedł na wzniosłą drogę, ale czyniąc to, popełnił wielki, obrażający Boga grzech pychy, który nie może pozostać bezkarny. Bóg w *Tragedii*... przebacza, ponieważ droga Adama do samoubóstwienia gra określoną rolę w wielkim planie Boskim. „Niech cię pycha nie oślepią” – śpiewają aniołowie – „To, co czynisz, czynisz po to, / Żebyś pana uczcić mógł. / Pomnij: Panaś jest narzędziem, / Które działa jego czcząc, Niech dla ciebie dosyć będzie, / Gdy cię uzna jego moc” („Obraz XV”, s. 153). Jednakże z pomocą Ewy daje mu do zrozumienia i każe uznać, że sens historii jest inny, niż myślał: stoi ona ponad zamysłami ludzkimi. Tu dochodzi Madách do wniosku podobnego do wniosków Herdera czy Fichtego: człowiek to stworzenie, którego godność nie polega na tym, że samo może być sobie panem, ale

na tym, że uznaje swoją słabość i jako wolna i dojrzała istota wybiera stan zawierzenia oraz godzi się na swą rolę we wszechświecie.

Ten antropologiczny przełom na polu historyzmu węgierska literatura może zawdzięczać poprzednikowi Madácha Ferencowi Kölcseyemu, autorowi węgierskiego hymnu narodowego. Kölcsey, który w młodości jako pierwszy opiewał romantyczną tęsknotę duszy za nieskończonością, w napisanym u kresu życia wierszu *Vanitatum vanitas* doszedł do wniosku, że wszelkiego rodzaju sprawy ludzkie są błahe i daremne: „Nasza ziemia to mrowisko / Błyskotliwa kariera Aleksandra to polowanie na zające, bieganie za sarnami / Podboje Napoleona i zwycięstwo pod Waterloo, wszystko to tylko walki kogutów / Dzieła Fidiasza to wyżłobione kawałki kamienia”¹³.

Ktoś zapatrzony w nieskończoność nie dostrzega realnego człowieka; człowiek jest w rzeczywistości śmiertelną, ograniczoną istotą i może to zrozumieć tylko ten, kto na tej płaszczyźnie przygląda mu się od wewnątrz. Droga Kölcseyego nie wiedzie jednak ku „biedermeierowi”, jak to się dzieje w romantyzmie europejskim, który swoje wcześniejsze osiągnięcia chciał przybliżyć rzeczywistości¹⁴. W jego argumentacji wyczuwalny jest zawsze posmak tragizmu, posmak udaremnionego pragnienia boskości, ale właśnie to poddaje bezlitosnej krytyce zarozumiałe filozofie nowożytne i ambicje historyczne. Pragnąc wszystko zdemaskować i poznać filozofię Kölcsey krytykuje już nie tylko tym, czym krytykował filozofię Platona i Arystotelesa w *Vanitatum vanitas* („Głupota mędrca, nanizana (na nitkę) niewiedza”), ale i pełną pychy chęcią wyłamania się z ciasnego kręgu, w jaki wciśnięty jest człowiek. W swoim dziele o filozofii religii z 1925 roku pod tytułem *Nemzeti hagyományok* [Tradycje narodowe] pisze (niewątpliwie czerpiąc natchnienie z wiersza Schillera pod tytułem *Przed posągiem w Sais*): „Niech święta będzie dla nas religia, jeżeli pragniemy znaleźć w niej spokój i szczęście. Niech stanie się dla nas jak zakryty welonem obraz, którego nie można odsłonić, i filozofia, która do tego jest tylko zdolna, nie zyskała więcej jak tylko oszołomienie i oszukanie”.

Podobnie jak Fichte, Kölcsey uważa biorącą początek z naturalnej obserwacji wiarę ludzką za podstawę wszelkiej możliwej wiedzy i ironicznie odnosi się do niedowierzającego poznawczej funkcji wiary twierdzenia Kanta, utrzymując tym samym, że skoro filozofia nie była nawet zdolna dowieść istnienia świata, nie należy się po niej wiele spodziewać. Na koniec oznajmia: „ludzkości nie pozostało nic więcej, jak tylko być zawieszoną pomiędzy wiecznymi walkami i sprzecznościami, albo wrócić tam, skąd uciekła: d o w i a r y”.

Pietystyczna krytyka woluntarystycznej wizji człowieka oświecenia również Herdera doprowadziła do stwierdzenia, że ludzkość nie ujmuje historii w jej

¹³ Tłum. fragmentu – A. Łuka (przypis tłumaczy).

¹⁴ Zob. V. N e m o i a n u, *The Taming of Romanticism. European Literature and the Age of Biedermeier*, Cambridge 1984.

uniwersalnej całości. Wspomniane dzieło Herdera dotyczące filozofii dziejów wskazuje na sens powołania całej ludzkości do udziału w stojącej ponad ludzkimi dążeniami historii zbawienia, a jego autor wyciąga stąd wniosek, że człowiek, znikoma istota, może daremnie dochodzić znaczenia Boskiej myśli; jeżeli chce sprostać przeznaczeniu, w swoim ciasnym kręgu powinien czynić wszystko to, co może uczynić. I tak oto odsyła człowieka do jego własnej wspólnoty – ojczyzny i narodu. Na ogół nie wspomina się, że owe poglądy Herdera, mające nadzwyczajny wpływ na środkowo-wschodnioeuropejskie ruchy narodowe, są nierozzerwalnie związane z antropologią. Kölcsey wiedział o tym bardzo dobrze i – opierając się na tej zależności antropologicznej – napisał w roku 1826 swą najznamienitszą rozprawę *Nemzeti hagyományok* [Tradycje narodowe].

Podobną drogą szedł największy węgierski poeta romantyczny Mihály Vörösmarty, drugi po Kölcseym wzorzec Madácha. W młodzieńczym wierszu programowym z roku 1825, zatytułowanym *Földi menny* [Niebo ziemskie], Vörösmarty pisał: „Nieba także na ziemi szukać należy, / Nieba, bo ziemia i tak skazana na zagładę, / Skazani na zagładę, którzy na niej żyją”¹⁵. Poeta ten, z podziwem patrząc na poczynania Napoleona i widząc w nich wielkość przekraczającą bariery ludzkiego istnienia, w klęsce pod Waterloo ujrzał Boską karę zesłaną człowiekowi owładniętemu pychą („z powodu swej wielkości musiał upaść [...] podobnego sobie nie mogli znieść bogowie”).

W *Rozmyślaniach w bibliotece*, szkicując obraz człowieka pragnącego ubóstwienia poprzez przejście do historii, Vörösmarty wspomina wieżę Babel, ukaranie dążącego do ubóstwienia człowieka:

W mrówczym wysiłku gromadźmy to wszystko,
Co mózg nasz tworzy w natchnionej godzinie,
I układając kamyk na kamyku
Budujmy Babel nadchodzących czasów,
Aż nam urośnie po gwiazdy wysokie.
A gdy zajrzawszy przez niebieskie bramy
Anielskich chórów posłyszemy dźwięki,
Gdy każdą kroplę naszej ziemskiej krwi
Przepali płomień najwyższej rozkoszy,
Wtedy jak dawne rozejdźmy się ludy,
Aby od nowa cierpliwie się uczyć¹⁶.

Kara ta ma jednak głębsze znaczenie dla człowieka myślącego zgodnie z logiką historyzmu: Bóg pomieszał ludziom języki, aby odesłać ich na właściwe im miejsce. Tak więc na pytanie „co nam czynić na tym świecie?” pragnący

¹⁵ Tłum. fragmentu – A. Łuka, S. S. Laurinyczne (przypis tłumaczy).

¹⁶ M. V ö r ö s m a r t y, *Rozmyślania w bibliotece*, tłum. Z. Jankowski, w: *Antologia poezji węgierskiej*, wybór i układ I. Csapláros, G. Kerényi, A. Sieroszewski, redakcja poetycka M. Jastrun, Warszawa 1975, s. 155.

wyżyn niebieskich człowiek, który zrozumiał sens kary, nie może odpowiedzieć inaczej, jak tylko:

Walczyć
O najwznioślejsze, ze wszystkich sił swoich.
Przed nami losy naszego narodu.
Gdy go dźwigniemy z niewolnej topieli
I w jasnym zmaganiach duchowych promieniu
Tam podniesiemy, gdzie moc nasza sięga –
Wtedy odchodząc ku ojcowym prochom
Powiemy życiu: Dzięki za twą szczodrość,
Dobra to była i męska robota.

Wystarczy zestawić te słowa z dialogiem Fichtego *Der Patriotismus und sein Gegenteil* [Patriotyzm i jego przeciwieństwo] (1807), by dostrzec, że wyznanie to ma swe źródła w antropologii historyzmu: „Gdziekolwiek panuje wola, aby osiągnąć cel rodu ludzkiego, nie pozostaje ona bezczynna, lecz wybucha, pracuje i działa zgodnie ze swym kierunkiem. Jednak może ona ingerować tylko w swoje najbliższe otoczenie, gdzie bezpośrednio, jako żywa siła, jest obecna i żyje. [...] Dlatego wszelki kosmopolita z konieczności, poprzez swoje powiązanie z narodem, staje się patriotą; a każdy, kto w swoim narodzie jest najsilniejszym i najaktywniejszym patriotą, właśnie dlatego też będzie najbardziej aktywnym obywatelem świata, gdyż ostateczny cel wszelkiej edukacji narodowej leży zawsze w tym, by edukacja ta rozszerzyła się na cały ród ludzki”¹⁷.

Po klęsce węgierskich walk wyzwoleniczych Vörösmarty utracił wiarę w to, że człowiek może wyciągnąć wnioski z kary, którą poniósł za swe pragnienie boskości. W wierszu *Wprowadzenie* (Előszó, 1850) ukaraniem ludzkości za gorliwe starania o „pomyślność ludzką” jest kosmiczna zagłada, która przeczy możliwości istnienia wszelkiego sensu.

Madách musiał podjąć próbę oderwania się od tego depresyjnego punktu. *Tragedia człowieka*, dzieło węgierskie, w oparciu o literaturę europejską i historię myśli oraz ciężkie, ale wyjątkowo bogate historyczne doświadczenia Węgrów, pozwala wyciągnąć wniosek, że ludzkość w tragiczny sposób będzie zmuszona uznać swój błąd, jeżeli sądzi, iż dzięki wiedzy osiągnęła władzę sterowania historią. I z tego nie tylko Węgrzy, nie tylko mieszkańcy Europy Środkowo-Wschodniej mogą wyciągnąć wnioski u progu dwudziestego pierwszego wieku.

Tłum. z języka węgierskiego Agata Łuka, Szilva Szilágyi Laurinyczné

¹⁷ J. G. Fichte, *Der Patriotismus und sein Gegenteil. Patriotische Dialogen vom Jahre 1807*, w: *Fichtes Werke*, t. 7, red. I. H. Fichte, Berlin 1971, s. 228n. (tłum. fragmentu – H. Ulrich).

WSPÓŁCZESNE SPORY IDEOWO-HISTORYCZNE

Dariusz SKÓRCZEWSKI

W OBRONIE „CZŁOWIEKA PRAWDZIWEGO” Krytyka literacka lat trzydziestych wobec kryzysu wartości

Na mocy tradycji pośredniczka między literaturą i publicznością, a za sprawą aktualnych wyzwań swego czasu rzeczniczka spraw „ducha” przed trybunałem idei, krytyka literacka stopniowo przeobrażała się w dwudziestoleciu międzywojennym w wielowymiarową krytykę swojego czasu, tracąc nieco ze swej „literackości” na rzecz zaangażowania w inne sfery ludzkiego życia.

Pobieżna nawet (a przy tym jakże fascynująca) lektura czasopism społeczno-kulturalnych dwudziestolecia międzywojennego prowadzi czytelnika do wniosku, iż ówczesna krytyka literacka nie pozostawała neutralna wobec skomplikowanych i dramatycznych w skutkach procesów zachodzących w kraju, a także w Europie. Przeciwnie, napięta atmosfera, którą krytyka tamtych lat w siebie wchłaniała, dostarczała jej pożywki do szeroko zakrojonej refleksji, zarówno nad powinnościami literatury i sztuki, jak i nad własnymi zadaniami. Pod wpływem tych rozważań nierzadko dokonywały się w jej obrębie radykalne reorientacje ideowe i przewartościowania w zakresie sądów oraz postaw, nie tylko wobec twórczości literackiej, lecz także w stosunku do innych obszarów życia: polityki, filozofii, moralności, religii. Splot zainteresowań stricte estetycznych z pasją ideologiczną, etyczną i poznawczą, charakteryzujący dyskurs krytycznoliteracki lat trzydziestych, doprowadził do wykrystalizowania się swojego, integralnego podejścia do literatury i rzeczywistości pozaliterackiej. Podejście to przejawiało się co najmniej na dwóch równorzędnych płaszczyznach refleksji: w sferze krytycznoliterackiej aksjologii oraz w rozważaniach nad posłannictwem krytyki. W tym też porządku zostanie przedstawiony kierunek rozwoju międzywojennej samoświadomości krytycznoliterackiej oraz jego konsekwencje.

KRYTYKA LITERACKA A AKSJOLOGIA

Pod wpływem zdarzeń polityczno-militarnych (wielki kryzys gospodarczy, ekspansja totalitaryzmów na Wschodzie i na Zachodzie, wojna domowa w Hiszpanii i w Abisynii) krytycy różnych orientacji światopoglądowych, od skrajnej prawicy po radykalnie usposobione środowiska lewicowe, zaczynają coraz częściej zadawać sobie zasadnicze dla uprawianego przez siebie procederu pytanie: jakie kryteria oceny twórczości literackiej należy przyjąć w obliczu

wyzwań współczesności? Odpowiedź nie była prosta, połowa lat trzydziestych bowiem to czas, w którym w przyległej do krytyki nauce o literaturze zaczynają się ożywione dyskusje nad nowymi metodami. W głośnym *Wstępie do badań nad dziełem literackim* (1935) Manfred Kridl występuje z formalizującą koncepcją „ergocentryczną”, która akcentuje swoiste wartości literatury i przekreśla – w ocenie jej przeciwników – związki pomiędzy utworem a rzeczywistością pozaliteracką, a zatem godzi w funkcję poznawczą i wychowawczą literatury. Kilka lat wcześniej postulat krytyki literackiej skoncentrowanej wyłącznie na analizie struktury utworu głosi Konstanty Troczyński (zob. *Rozprawa o krytyce literackiej*, 1931). Wreszcie filozoficzne uzasadnienie estetycznego charakteru dzieła literackiego podaje, wychodząc ze zgoła odmiennych założeń i posługując się językiem fenomenologii, a nie nauki o literaturze, Roman Ingarden w swej, dyskutowanej głównie w kręgach polonistyki uniwersyteckiej, pracy *Das literarische Kunstwerk* (1931)¹. Wszystkie te wystąpienia, mimo dzielących je nie- rzadko znacznych różnic, łączy przeświadczenie o autonomii literatury. Wobec tych twierdzeń, zwłaszcza wobec estetyzujących poglądów Kridla, krytyka literacka musiała zająć określone stanowisko. Szło bowiem o to, czy wartości estetyczne dzieła są wartościami absolutnymi, czy też podlegają weryfikacji ze strony wartości „życiowych”, a więc są jedynie funkcją przedstawionej w dziele idei wiążącej je ze światem realnym.

Na tym tle w krytyce literackiej lat trzydziestych doszło do starcia dwóch stanowisk: estetyzującego, które postulowało autonomię dzieła sztuki literackiej, i „etyzującego”, które podkreślało heteroteliczny charakter literatury. Temperatura sporu była wysoka, dotyczył on bowiem kwestii dla krytyki pierwszorzędnej: oparcia dla krytycznoliterackiej aksjologii. Zwolennicy tezy o moralnych i ideowych serwitutach pisarstwa – przede wszystkim krytycy spod znaku personalizmu: Wacław Kubacki, Silvester (s. Teresa Landy), Kazimierz Wyka, Ludwik Fryde, a także krytyk lewicowy Ignacy Fik – obok postulatów stricte literackich wysuwali projekt krytyki, która nie poprzestaje na wnioskach płynących z analizy formalnej dzieła, lecz sięga po wyższe sprawdziany: szuka odpowiedzi na pytanie, czy utwór kryje w sobie głębszą prawdę o człowieku, czy respektuje najwznioślejsze powołanie literatury do strzeżenia, wskazywania i odkrywania świata wartości ogólnoludzkich w sztuce. W wyniku dyskusji między „moralistami” i „formalistami” doszło na terenie krytyki do ugruntowania stanowiska będącego swoistą wypadkową obydwu, dotąd się wykluczających, koncepcji literatury: autonomicznej i utylitarnej. Stanowisko to opierało się na przeświadczeniu o potrzebie syntezy obu rodzajów kryteriów w taki sposób, by wartości etyczne nie eliminowały wartościowania estetycznego, lecz przeciwnie, by wspierały się na nim i je uzasadniały. Przekonanie to było przejawem dojrzałej samoświadomości młodego pokolenia krytyków. W ich pro-

¹ Wydanie polskie: R. I n g a r d e n, *O dziele literackim*, Warszawa 1960.

pozycjach metodologicznych zawarty został program, który w sposób wyjątkowy w dziejach naszej krytyki literackiej łączył dyrektywy analitycznej precyzji i poszanowania swoistych wartości literatury z pamięcią o jej pozaestetycznych zobowiązaniach.

Krytyka literacka lat trzydziestych, nieustannie oscylując między „formizmem” i „moralizmem”, wypracowała zatem własny, godzący przeciwległe stanowiska, algorytm wartościowania. Nie należy jednak uznawać tego za rodzaj kompromisu, młodzi krytycy-personaliści nie byli bowiem zdeklarowanymi wrogami metody formalnej. Opowiadali się raczej przeciwko jej absolutyzacji, która miała się odbyć kosztem usunięcia z pola widzenia zewnętrznych kontekstów literatury, przede wszystkim problematyki moralnej i religijnej. Ich wystąpienia teoretyczne stanowią świadectwo przemyślanego i wyważonego stosunku do twórczości artystycznej, opartego na akceptacji estetycznej funkcji dzieła, przy jednoczesnym przekraczaniu jej w stronę zrozumienia człowieka, więzi międzyludzkich, świata duchowego ewokowanego w utworze. Syntezę obu rodzajów wartości krytycy spod znaku personalizmu różnie nazywali i rozmaicie objaśniali. Kubacki występował z koncepcją kulturalizmu, w którym widział antytezę estetyzmu². Optyka kulturalistyczna w krytyce miała w jego przekonaniu z jednej strony ocalić autonomię literatury jako sztuki niezależnej od ideologicznych manipulacji i koniunktur, od zewnętrznych wpływów zmierzających do jej upodrzednienia, z drugiej zaś zachować jej etyczny związek z „życiem”. Fryde opowiadał się za krytyką problematyzującą, opartą na wyraźnie zdefiniowanej postawie wobec „życia”, nie tylko niekryjącą swych aksjologicznych racji, lecz nawet eksponującą własne nastawienie wartościujące³. Była to krytyka, która nie rezygnując z metody analizy formalnej, jednocześnie przewyciężyła formalizm, to znaczy „zagospodarowała” go poprzez włączenie w szerszy, hierarchicznie zorientowany horyzont aksjologiczny, w którym wartości estetyczne były podporządkowane etycznym.

Podporządkowanie to najsilniej akcentowali krytycy zgrupowani wokół katolickiego pisma „Verbum”. Oni również, za Maritainem, który twierdził, że „sztuka ma za jedyny cel samo dzieło i jego piękno”⁴, zgadzali się na estetyczną autonomię dzieła literackiego. Pojmowali ją jednak, podobnie jak francuski neotomista, nie absolutystycznie, w duchu formalistycznym, lecz jako atrybut utworu odniesiony do systemu wartości humanistycznych kultury ogólnoludzkiej. Sztuka w rozumieniu krytyki personalistycznej o orientacji katolickiej była więc wartością, lecz nie wartością najwyższą, nie rugowała innych wartości ani nie stanowiła celu sama w sobie. Sankcją tego porządku była etyka

² Zob. W. K u b a c k i, *Estetyzm czy kulturalizm?*, „Marchoń” 1934, z. 1, s. 163-171.

³ Por. L. F r y d e, *Drogi współczesnej krytyki literackiej*, w: tenże, *Wybór pism krytycznych*, Warszawa 1966, s. 237.

⁴ J. M a r i t a i n, *Sztuka i mądrość*, Warszawa 1936, s. 85.

chrześcijańska i oparta na niej koncepcja społeczeństwa i kultury: „Sztuka jest celem autonomicznym, nie jest jednak celem najwyższym człowieka, i jeśli postawiona jest jako cel najwyższy, wprowadza w życie artysty nieporządek bałwochwalstwa, pomniejsza wartość moralną człowieka [...] Prawo sumienia nie ustępuje przed prawem wizji artystycznej”⁵.

Zawarta w ostatnim zdaniu deklaracja stanowiła swoiste credo tego nurtu krytyki: wyrażała przekonanie, iż ponad wartościami estetycznymi utworu stoi rzeczywistość transcendentna, Boska, której znakiem jest ludzkie sumienie i która nie podlega koniunkturom ani modom kulturalnym. Za cel ostateczny dzieła (*finis operis*) i zarazem za jego rację najwyższą uznano, zgodnie z estetyką Maritaina, służenie Bogu⁶. Osadzenie sztuki w paradygmacie, który przekracza widzialny wymiar świata, lecz jednocześnie wymiar ów waloryzuje, nasycza go sensem i wartościami, było dla takich krytyków, jak s. T. Landy, Rafał Blüth czy Konrad Górski, fundamentalnym założeniem światopoglądowym. Wspierało ono obronę przez nich metodę analizy dzieła i uzasadniało przyjmowane kryteria oceny. Przede wszystkim zaś tłumaczyło integralną perspektywę, w jakiej chcieli oni postrzegać utwór literacki: chcieli widzieć w nim element rzeczywistości duchowej, moralnej, kulturowej, społecznej, a także – artystycznej. Nie kwestionowano więc zasadności zajmowania się wartościami estetycznymi dzieła, przeciwnie, uznawano ich znaczenie, ale właśnie jako element szerszego rejestru aksjologicznego, ogarniającego całość uwikłań literatury: „Wydaje nam się, że tego rodzaju wkroczenie poprzez krytykę literacką w świat rzeczywistości ludzkiej i pozaludzkiej, który wypowiada się przez artystę w sztuce, że tego rodzaju powiązanie jej zdobyczy formalnych z jej korzeniami ontycznymi stanowi istotne, głębokie i twórcze zadanie krytyki artystycznej, która tym sposobem nie jest ani studium nad sposobami technicznymi, ani cenzurą społeczno-moralną, ale rozumnym i wszechstronnym osądzeniem tej dziwnej formy działalności ludzkiej, która naśladuje działalność Bożą – twórczości artystycznej w jej najgłębszej istocie”⁷.

Model krytyki postulowany przez s. Teresę Landy zatem ani nie był biegunem formalistycznym, ani też nie reprezentował drugiej antyformalistycznej skrajności. Harmonijnie łączył w sobie te pierwiastki, które w podobny sposób spotykały się w metakrytycznej refleksji Frydego, a które do tej pory należały do dwóch ścierających się koncepcji krytyki: estetyzującej i moralistycznej.

⁵ S i l v e s t e r [s. Teresa Landy], *Kryteria moralne w krytyce literackiej*, w: „*Verbum*” (1934-1939). *Pismo i środowisko. Materiały do monografii*, t. 2, oprac. M. Błońska, M. Kunowska-Porębna, S. Sawicki, Lublin 1976, s. 234.

⁶ „Dzieło sztuki, które obraża Boga, obraża sztukę, a nie mając czym zachwycić, traci od razu dla sztuki całą rację piękna” (M a r i t a i n, dz. cyt., s. 87). Zob. też: t e n ż e, *L'art et scolastique*, Paris 1920.

⁷ S i l v e s t e r, dz. cyt., s. 241.

W podobnym kierunku zmierzała koncepcja „krytyki dwuwarstwowej” autorstwa Wyki, sformułowana przez niego jeszcze w okresie poprzedzającym fascynację Maritainowskim neotomizmem, a czerpiąca inspiracje z myśli S. Brzozowskiego. Jej sedno stanowiło odpowiednie powiązanie elementów strukturalnych i ideowych utworu. Jak Wyka tłumaczył wzajemną relację obu płaszczyzn dzieła? „W pierwszej warstwie osądzamy życie ze stanowiska potrzeb sztuki. To sąd estetyczny, ustalający zasięg państwa artysty”. W warstwie drugiej „porządek sądu odwraca się: oceniamy sztukę ze stanowiska potrzeb życia”. Po czym wprowadza zastrzeżenie: „Lecz prawdziwość tego wartościowania jest nierozłącznie zrośnięta z warstwą pierwszą”⁸. Nie popadł zatem Wyka w doktrynerstwo, którego nie uniknęła radykalna krytyka prawicowa, wychodząca od podobnego, zdawałoby się, przeświadczenia o konieczności zajmowania przez krytyka postawy etycznej w stosunku do utworu⁹. Wyce wcale nie chodziło bowiem o projekt krytyki w służbie ideologii. W jego hierarchii wartości liczyła się tyleż owa „wizja etyczna” zawarta w dziele, co artystyczny sposób jej realizacji, sposób ten również był nieodłącznym elementem „wizji”. Krytykę respektującą oba aspekty utworu postrzegał Wyka jako heroiczną działalność, zdolną sprostać wymogom współczesności, pogodzić antynomie porządku aksjologicznego i metodologii. Widział w niej „trybunał, co ustala trudną i wciąż zmienną hierarchię wartości”, bada „doniosłość [...] wartości, doświadczeń, odkryć w danym dziele zamkniętych”¹⁰.

Tak dogłębne przemyślenie aksjologicznych podstaw krytycznoliterackiego proceduru nie zawsze szło w parze z umiejętnością trafnego rozpoznania rzeczywistej wartości konkretnych utworów. Kryteria do nich przykładane bywały nieadekwatne i prowadziły niekiedy do sądów krzywdzących, wypowiedzianych z równą mocą i pewnością co oceny, które dziś uznajemy za słuszne. Tak więc krytycy-personaliści wysuwali wobec autorów powieści psychologicznych – M. Kuncewiczowej, Z. Nałkowskiej – postulat heroizmu bohatera jako antidotum przeciwko moralnej miałkości, stawiając za wzór Conradowskiego lorda Jima¹¹. Dyskredytowali „eksperymenty” kompozycyjne Schulza¹², przeciwsta-

⁸ K. W y k a, *Brzozowskiego krytyka krytyki*, w: tenże, *Stara szuflada i inne szkice z lat 1932-1939*, Kraków 1967, s. 42.

⁹ Np. dla Włodzimierza Pietrzaka „rzeczą krytyki jest odszukanie wizji etycznej w dziele literackim, na dalszym planie omówienie artystycznej strony utworu. Dyskusję krytyczną podejmuje się po to, aby podnieść walor wizji etycznej autora – względnie, aby w nią uderzyć, aby wykazać jej nicość” (W. P i e t r z a k, *O perspektywach krytyki literackiej*, w: *Miscellanea krytyczne*, Warszawa 1957, s. 36).

¹⁰ K. W y k a, dz. cyt., s. 41n.

¹¹ Por. L. F r y d e, *Conrad i kryzys powieści psychologicznej*, w: tenże, *Wybór pism krytycznych*, s. 307-313.

¹² Por. K. W y k a, *Dwugłos o Schulzu*, w: tenże, *Stara szuflada...*, s. 259-264; L. F r y d e, *O „Ferdynandzie” Gombrowicza*, w: tenże, *Wybór pism krytycznych*, s. 381 (passus poświęcony Schulzowi).

wiając im z kolei realistyczny model epiki, praktykowany przez M. Dąbrowską w *Nocach i dniach*¹³ oraz przez J. Andrzejewskiego w *Ładzie serca*¹⁴. Zalety formalne *Cudzoziemki* w ich ocenie nie równoważyły, uznanej za pisarską porażkę, bo pozbawionej głębszej wartości moralnej, kreacji postaci Róży¹⁵; zachwycali się natomiast głębią psychologiczną i moralną surowością *Granic*¹⁶. Oceny te, jak widać, były pochodną wyższych sprawdzianów, którym młodzi krytycy – trzeba przyznać, z niezwykłą konsekwencją – poddawali współczesną sobie twórczość, nie wikłając się w kompromisy ani w układy kawiarniano-towarzyskie, które mogłyby zakłócić czystość sądu.

Odpowiedzią krytyki na kryzys wartości w kulturze europejskiej lat trzydziestych było zatem wskazywanie literaturze wartości moralnych, które winna ona w sposób artystycznie dojrzały ewokować. Zajęta przez takich krytyków, jak Fryde, Wyka czy s. Landy, postawa wpłynęła na znaczące przebudowanie ówczesnej świadomości teoretycznej w krytyce. Konsekwencje metodologiczne podjętej przez nich dyskusji o kryteriach oceny wartości literackiej dzieła okazały się niebagatelne. Podkreślmy raz jeszcze: oto umocniło się na terenie krytyki i znalazło teoretyczne oparcie dojrzałe stanowisko, będące wypadkową dwóch, dotąd wzajemnie się wykluczających, koncepcji literatury: autonomicznej i utylitarnej. Pierwsza dowodziła estetycznej samoistności dzieła literackiego, jego nieredukowalności do zestawu gotowych twierdzeń moralnych, i zaowocowała orientacjami ergocentrycznymi, w tym formalizmem, ograniczającym kompetencje krytyka do analizy i oceny użytych w dziele „chwyty” oraz środków artystycznych. Koncepcja druga, oparta na przekonaniu o niesamodzielnym statusie utworu literackiego i o jego przynależności do pozaestetycznych systemów wartości, prowadziła w krytyce do ujęć instrumentalizujących, sprowadzających dzieło do roli narzędzia w walce ideologicznej, do forum światopoglądowego bądź do trybunału ferującego wyroki moralne. Krytycy spod znaku personalizmu dalecy byli od udzielenia mandatów obu skrajnym sposobom uprawiania krytycznoliterackiego procederu. Widzieli w nich bowiem jednostronność i zapędy „totalistyczne”, a także wykraczanie poza domenę krytyki – w stronę bądź to nauki, bądź publicystyki, wykorzystującej literaturę do celów pozaliterackich, pozaestetycznych, a zatem w sposób sprzeczny z jej istotą, lub w stronę przeciwną – skrajnej autonomii. Szansę rozwiązania konfliktu obu porządków aksjologicznych młodzi krytycy dostrzegali w połączeniu funkcjonujących w ich obrębie kryteriów w taki sposób, by wartości etyczne nie eliminowały wartościowania estetycznego, lecz przeciw-

¹³ Por. K. Wyka, *Czas i człowiek w „Nocach i dniach”*, w: tenże, *Stara szuflada...*, s. 117-121.

¹⁴ Por. T. Parnicki, *Dwugłos o Jerzym Andrzejewskim*, w: tenże, *Szkice literackie*, Warszawa 1978, s. 207-219; K. Wyka, *Spełnione zapowiedzi*, w: tenże, *Stara szuflada*, s. 247-253.

¹⁵ Por. L. Fryde, *Maria Kuncewiczowa: „Cudzoziemka”*, w: tenże, *Wybór pism krytycznych*, s. 339-344.

¹⁶ Tenże, *„Granica” Zofii Nałkowskiej*, w: tenże, *Wybór pism krytycznych*, s. 323-338.

nie, wspierały się na nim i je uzasadniały. Przestrożę przed popadnięciem w skrajność traktowali jak najbardziej poważnie: „Ilekroć krytyk porzuca swój teren i daje się używać do posług, które, mimo że użyteczne, nie są ściśle związane z zadaniami krytyki, tylekroć sprzeniewierza się on swojej własnej roli społecznej i nie może spełnić tej służby, do której jest powołany”¹⁷.

MIEJSCE KRYTYKI LITERACKIEJ W KULTURZE

Wystąpieniu krytyki w obronie wartości etycznych literatury towarzyszyła refleksja nad jej rolą kulturową. W tej dziedzinie również doszło w latach trzydziestych do znaczącego przewartościowania postaw. Jego źródłem było między innymi wygaśnięcie atmosfery sztucznie podtrzymywanego „morfinistycznego upojenia odzyskaną wolnością” oraz wytworzenie się swoistej próżni w literaturze wskutek wyczerpania się zasobów i możliwości poetyki skamandryckiej¹⁸. Artur Sandauer określił później tendencję, która pojawiła się w poezji lat trzydziestych, jako „odwrót od witalizmu i odrodzenie się problematyki metafizycznej”¹⁹. Fryde, na bieżąco komentując zmiany, pisał o swoistym „geście duchowym”, który wykonało swoją twórczością młode pokolenie pisarzy²⁰. Słowem – pojawiła się potrzeba ponownego przemyślenia sensu uprawiania literatury i krytyki, a nawet szerzej – humanistyki. Ten sens młode pokolenie krytyków o poglądach personalistycznych odnalazło w obronie pojedynczego człowieka przeciwstawionego manipulowanej i ślepo podążającej za ciemnymi instynktami zbiorowości, wykorzystywanej przez święcące triumfy systemy totalitarne. Przypomnijmy znakomity wyznawczy esej Wyki poświęcony nowym tendencjom w krytyce francuskiej – rzecz dotycząca Francji i jej duchowo-intelektualnej sytuacji była w rzeczywistości deklaracją własnej postawy krytycznej, swoistym credo młodego krytyka-personalisty: „Gdy zawodzą systemy, gdy przekonywamy się, że nie ma uniwersalnych, od wartości człowieka niezależnych lekarstw, jedyną możliwością staje się zwrot ku człowiekowi. Zwrot ten jest nową formą humanizmu, formą tym donioślejszą, że opartą na przesłankach, które coraz żywiej odczuwamy. Ruch młodych we Francji jest próbą sformułowania postawy wobec zagadnień współczesnych, która by odpowiadała wewnętrznym założeniom takiego humanizmu. Łączy ich wspólna troska o zachowanie człowieka dla niego samego, o uchronienie go przed skrzywieniem pod naciskiem państwa totalnego, klasy społecznej uzurpującej sobie

¹⁷ Silvester, dz. cyt., s. 238.

¹⁸ Por. Cz. Miłoś, *Punkt widzenia, czyli o tak zwanej drugiej awangardzie*, „Oficyna Poetów” 1967, nr 1, s. 7; W. P. Szymański, *Od metafory do heroizmu. Z dziejów czasopism literackich w dwudziestoleciu międzywojennym*, Kraków 1967, s. 8, 223.

¹⁹ A. Sandauer, *Rzeczywistość zdegradowana*, w: B. Schulz, *Proza*, Kraków 1964, s. 34.

²⁰ Por. L. Fryde, *Trzy pokolenia literackie*, w: tenże, *Wybór pism krytycznych*, s. 222.

prawo do sądu o prawdziwej jego wartości. Troska ta wybiega daleko poza chwilową aktualność: pełny i harmonijny człowiek jest jedyną prawdziwą zdobyczą każdego ustroju i każdej epoki. Realizacji takiego człowieka coraz większe przeszkody stawia nasza epoka. Tym uporczywiej przeto walczyć musimy o człowieka prawdziwego, albowiem to jest walka o najwyższe wartości cywilizacyjne. «Zniknie i przepelźnie obfitość rozmaita, skarby i siły przewieją, ogóły całe zadrzą», powtórzyć się pragnie za Norwidem, lecz nie zniknie i nie może zniknąć człowiek swobodny i pełny, troska o jego wartości, bo z nim przepadłby sens i cel całej kultury naszej»²¹.

Zwróćmy uwagę na kluczowe dla tego szkicu, jak również dla całej postawy młodego Wyki, kategorie światopoglądowe: „wartości”, „zwrot ku człowiekowi”, „humanizm”, „postawa wobec zagadnień współczesnych”, „troska o zachowanie człowieka”, człowiek „harmonijny”, „pełny”, „swobodny”. Złożona przez krytyka za ich pośrednictwem deklaracja personalistyczna była zarazem gestem akceptacji takiego modelu uprawiania krytycznoliterackiego proceduru, jaki nie tylko nie absolutyzował literatury, lecz umieszczał ją w porządku wartości o charakterze moralnym, stanowiących nieodłączny wymiar ludzkiego istnienia. Krytyka, którą postulował Wyka, opierając się na komentowanych przez siebie osiągnięciach Daniel-Ropsa, Emmanuela Mouniera, Roberta Arona, Thierry Mouniera i innych krytyków francuskich młodego pokolenia, to nie tyle krytyka ograniczona do działań w obrębie literatury i życia literackiego, co „walka o najwyższe wartości cywilizacyjne”.

Dość bliskie ówczesnym poglądom Wyki stanowisko zajął Fryde. W jego ocenie antidotum na totalitarne i nacjonalistyczne szaleństwa Europy mógł stanowić katolicyzm, pogłębiany w duchu Maritaina: „Wbrew barbarzyńskim prądom naszych czasów katolicyzm uznaje jako najwyższą wartość – jednostkę, jako sens życia – zbawienie duszy ludzkiej. [...] w potopie determinizmu i uniwersalizmu (w znaczeniu kultu zbiorowości) sankcja religijna ocala ideę wolnej woli i ideę duszy ludzkiej, duchowego indywiduum»²².

Przekonanie to doprowadziło przywódcę ideowego młodego pokolenia krytyków do przekonania, iż wartości, których bankructwo w społeczeństwach Europy połowy lat trzydziestych było już faktem niezaprzeczalnym, są do odnalezienia właśnie w katolicyzmie, jako miejscu przyciągającym do siebie „umysłowe szczyty społeczeństw europejskich, intelektualistów, klerków»²³, ludzi, którzy przeszli z pozycji świeckiego humanizmu na pozycję chrześcijaństwa:

²¹ K. Wyka, *Prądy duchowe wśród młodzieży francuskiej*, „Marchoń” 1935/36, nr 4, s. 702n.

²² L. Fryde, *Droga klerka. Kilka uwag o współczesnym odrodzeniu religijnym*, w: tenże, *Wybór pism krytycznych*, s. 87.

²³ Tamże, s. 85.

„Jest bowiem rzeczą niewątpliwą i musi się jako taka ukazać każdemu klerkowi, że idea europejskiej jedności, przegrana w aktualnej polityce i w nastrojach poruszonych przez powojenne prądy duchowe mas, ma swoje realne istnienie wyłącznie w katolicyzmie”²⁴.

Odnalezieniu nowego punktu oparcia w Maritainowskim neotomizmie towarzyszyła inspiracja głoszoną u nas między innymi przez Karola Irzykowskiego ideą klerkizmu, inspiracja widoczna w wypowiedziach Frydego z lat 1935-1937. Deklaracja głosząca, iż „właściwą postawą społeczno-polityczną pracownika kultury jest tylko postawa klerkowska”²⁵, stanowiła ideowe credo tego krytyka. Fryde zdawał się w ten sposób przejmować z formułowanych wokół programów światopoglądowych te wartości, które pozwalały mu budować samodzielny, oparty na realizmie humanistycznym²⁶, system przekonań. Wśród autorów tych programów poczesne miejsce – obok Maritaina – zajmował właśnie Irzykowski ze swoją koncepcją krytyki jako dyscypliny uwikłanej w obcowanie z wartościami, która jednak nie ma bezpośrednio służyć „życiu”, lecz „sama w sobie stanowi jedną z najwyższych form ludzkiego istnienia”²⁷.

Pomimo ostrych sporów (np. o stosunek do myśli Stanisława Brzozowskiego), toczonych przez obu krytyków pokolenia 1910, zajęli oni dość jednolite stanowisko wobec własnego posłannictwa. Stanowisko to było w istocie wspólne niemal całemu młodemu pokoleniu krytyków, w pisarstwie Frydego i Wyki jednak wyartykułowane zostało najdobitniej i zarazem najdojrzałej. Nakreślony przez nich program krytycznoliterackiego procederu opierał się na wizji krytyki wszechogarniającej, krytyki, która nie parceluje ludzkiego istnienia na sferę sztuki i na sferę praxis, lecz traktuje obie dziedziny jako integralną całość, dając jednostce szansę zrozumienia rzeczywistości i zajęcia dojrzałej postawy wobec jej wyzwań. Z perspektywy tak określonych celów krytyka literacka staje się obszarem szczególnej, całościowej refleksji nad człowiekiem, refleksji wykraczającej w istocie poza granice pisarstwa o literaturze.

Ten właśnie kierunek refleksji: przekraczanie granic literatury, uznałbym za zasadniczą cechę krytycznoliterackiego dyskursu lat trzydziestych. Kulminacją owej tendencji było przyznanie krytyce roli kierowniczej, nie tylko w życiu literackim, ale i w innych obszarach życia indywidualnego i społecznego. Taka świadomość własnych powinności uzasadnia ówczesne aspiracje krytyki do przekraczania horyzontów estetycznych literatury i poszukiwania w niej innych, „ludzkich” wartości, aspiracji do wytyczania marszrut intelektualnych

²⁴ Tamże, s. 86.

²⁵ T e n ż e, *Brzozowski jako wychowawca*, w: tenże, *Wybór pism krytycznych*, s. 175.

²⁶ Tj. na realizmie uwzględniającym „ściśły związek obrazu świata z wartościami, dążeniami i wyposażeniem epistemologicznym podmiotu działań artystycznych” (K. D y b c i a k, *Personalistyczna krytyka literacka. Teoria i opis nurtu z lat trzydziestych*, Wrocław 1981, s. 91).

²⁷ L. F r y d e, *O powołaniu krytyki literackiej*, w: tenże, *Wybór pism krytycznych*, s. 116.

dorównujących skomplikowanym wyzwaniom współczesności, wreszcie scalania rozpadającej się kultury Europy, miotanej potężnymi wstrząsami ideologicznej i geopolitycznej tektoniki. Zadania, jakie krytyka zaczęła wówczas sobie przypisywać, wystarczyłyby, aby obdzielić nimi w równej mierze literaturę i publicystykę, filozofię i religię. Czy była to uzurpacja, przejaw pychy płynącej z ambicji sięgnięcia po „rząd dusz”, czy raczej *signum temporis*, oznaka spontanicznie dokonującej się gorączkowej reorganizacji życia umysłowego społeczeństwa, które w obliczu radykalnych przewartościowań ideologicznych i drastycznych przemieszczeń sił politycznych przestało darzyć zaufaniem tradycyjne instytucje powołane do pełnienia funkcji kierowniczych?

Za drugą z wymienionych możliwości interpretacji zjawiska, o którym tutaj mowa, przemawiałoby to, co działo się w tamtych latach w krytyce literackiej innych europejskich społeczeństw, podobnie jak polskie z niepokojem obserwujących ówczesny rozwój wydarzeń. We Francji również dochodzi do głosu młode pokolenie krytyków, którzy – co z takim entuzjazmem witał wówczas Wyka – głoszą hasło zwrotu ku człowiekowi, ku wartościom personalistycznym, „spirytualnym”, by posłużyć się językiem tamtych lat. „Śmiało wchodzi oni w problemy życia, polityki, chociaż zasadniczo są intelektualistami czy artystami, albowiem wiedzą, że nie wolno uciekać z szeregu w imię rzekomego lęku przed spopolitowaniem wartości wiecznych, gdy zetkną się one z codziennością. Pragnęliby udowodnić prawdę słów Ramona Fernandesa, że «nic w istotnym rozwoju myśli i uczuciowości współczesnej nie uprawnia zasadniczego przeciwstawienia między intelektualistą a masą»”²⁸. A zatem – w imię sojuszu „intelektu” i „życia” krytyka literacka czuje się upoważniona do wstępu w inne, pozaliterackie sfery wartości, dba bowiem o człowieka pojedynczego, o jego potrzeby duchowe i prawo do pełnej samorealizacji jako integralnej osoby. Broni go tak przed zakusami polityków i ideologów, jak i przed niepewnymi czy wręcz fałszywymi rozpoznaniem pisarzy. Uzasadnieniem krytycznoliterackiej działalności jest tęsknota za dyscypliną myśli, która organizuje świadomość jednostki i życie zbiorowe. Stoi za tym przekonanie, iż zwierzchnictwo krytyki jest w stanie – i ma obowiązek – wypełnić w kulturze lukę wywołaną brakiem autorytetu. Krytyka miałaby za zadanie utracony autorytet humanistyki przywrócić. Stąd żądania, by krytyka wskazywała wartości, sprawowała duchowe przywództwo, przekraczające estetyczne ramy sztuki.

Trzeba pamiętać o jeszcze innym, historycznoliterackim kontekście gestu, którym było sięgnięcie przez międzywojenną krytykę po kierowniczą rolę w społeczeństwie. Nietrudno zauważyć, że funkcja, którą przypisała sobie wówczas krytyka literacka, była kanonicznym posłannictwem, jakie co najmniej od stulecia posiadała już w Polsce literatura. Na tle „literaturocentrycz-

²⁸ K. Wyka, *Prądy duchowe wśród młodzieży francuskiej*, s. 702.

nej”, wieszczej tradycji naszej kultury umysłowej tym większego znaczenia nabiera i tym ostrzej się rysuje walka o rolę w społeczeństwie, o „rząd dusz”, którą w ostatnich latach międzywojennych podjęła krytyka. Współczesnego odbiorcę, przywykłego do innego modelu krytycznoliterackiej działalności, lektura ówczesnych wypowiedzi krytycznych o charakterze programowym uderza przekonaniem o wzniosłej misji, którą ma do spełnienia krytyka w społeczeństwie i w kulturze: misji wynikającej z jej usytuowania na przecięciu głównych szlaków intelektualnych epoki.

Lokalizacja krytyki w bezpośrednim sąsiedztwie zjawisk zachodzących w żywym organizmie społecznym, jej uwikłanie w najważniejsze dylematy epoki wpływały na przekształcenie jej pozycji i zadań, które sobie wytyczała. Na mocy tradycji pośredniczka między literaturą i publicznością, a za sprawą aktualnych wyzwań swego czasu rzeczniczka spraw „ducha” przed trybunałem idei, krytyka literacka stopniowo przeobrażała się w dwudziestolecie międzywojennym w wielowymiarową krytykę swojego czasu, tracąc nieco ze swej „literackości” na rzecz zaangażowania w inne sfery ludzkiego życia. Od zainteresowań literaturą do zainteresowań humanistyką – tak w skrócie przedstawiał się rozwój krytyki literackiej lat trzydziestych, która w akcie transgresji „literackości” zobowiązywała się w istocie do przyjęcia na siebie po części roli, którą zarówno przedtem, jak i potem odgrywały przede wszystkim prądy ideowe, systemy filozoficzne, religia, a wraz z nimi literatura, transponująca idee na język sztuki. Rola ta polegała na intelektualnym opanowywaniu skomplikowanych zagadnień współczesności i podporządkowywaniu ich myślom, polegała na wprowadzaniu harmonii i ładu w sferę kultury rozumianej jako świadoma działalność człowieka, kultury, w której odczuwało się brak porozumienia i w której z wolna nad porządkiem dominować zaczynał chaos. Rola ta polegała też na wytyczaniu horyzontów, nie tylko estetycznych, ale i ideowych, na formułowaniu wzorców postaw moralnych, na przekładaniu języka filozofii na bliższy i bardziej zrozumiały dla szerszego kręgu czytelników język sztuki (postulaty wobec literatury) i publicystyki.

Takie rozumienie zadań krytyki miało też swoją tradycję: było aktem wyboru między dwoma możliwymi sposobami uprawiania pracy krytycznoliterackiej. Tradycją tą nie była z pewnością krytyka typu feldmanowskiego, odnotowująca z jednakową pieczołowitością każde nowe zjawisko literackie i na takiej skrupulatnej rejestracji poprzestająca, wyczerpująca się w recenzji, omówieniu, przeglądzie. Wizja krytyki transgresyjnej, wszechogarniającej, nawiązywała do innej tradycji – do krytyki uprawianej przez Mochnackiego, rozumianej jako „uznanie się narodu w jestestwie”, akcentującej tyleż dzieło literackie, co kontekst, w jakim jest ono ujmowane, będącej zapisem procesu nabywania świadomości indywidualnej i zbiorowej – do krytyki, która nie absolutyzuje literatury, lecz postrzega ją jako element szerszej, kulturowej, cywilizacyjnej nawet konstelacji, co po Mochnackim znalazło kontynuację w dziele Brzozowskiego.

Ujrzana w takiej perspektywie, krytyka lat trzydziestych okresu międzywojennego ze świadomością własnych celów i powinności stanowiła następne, może ostatnie wielkie ogniwo tej tradycji. Była zarazem układem odniesienia dla ambitnych, lecz niezrealizowanych zamierzeń wstępującego w latach okupacji pokolenia krytyków i pisarzy, krytycznego wobec idei „życia ułatwionego”, „relatywizmu etycznego, indyferentyzmu i amoralizmu”, „finezji psychologizmu i estetyzmu”, wobec postawy „biernej, kontemplacyjnej, przeżyciowo-poznawczej”, lecz otwartego na postawę „aktywną, dynamiczną, heroiczną”, opartą na uznaniu „bezwzględnych zasad chrześcijańskich za ideowe podłoże przyszłej twórczości”²⁹. Czy ślady takiego rozumienia istoty krytycznoliterackiej działalności przetrwały do dziś? Odpowiedź na to pytanie może się okazać fundamentalna dla zrozumienia także najbliższej nam współczesności, i to w zakresie wykraczającym poza sferę literatury czy całej sztuki.

²⁹ B. K u j a w s k i, *Kultura polska ostatniego dwudziestolecia na tle ogólnopolskim*, w: *Konspiracyjna publicystyka literacka 1940-1944. Antologia*, wstęp i oprac. Z. Jastrzębski, Kraków 1973, s. 161n.

MIEJSCE WARTOŚCI MORALNYCH W OCENACH HISTORYCZNYCH

Dopiero połączenie Augustyńskiej historiozofii, metafizyki czasu i psychologii czasu daje głębokie podstawy do powiązania zdarzenia historycznego z osądem moralnym. Zgodnie bowiem z założeniami Augustyna zawsze musi istnieć związek łączący to, co się dzieje w historii, z wnętrzem pojedynczego człowieka, z „poruszeniem jego duszy”, z jego aktem woli.

W artykule rozważam zasadność stosowania ocen moralnych w badaniach historycznych. Bronię tezy, że jest to zasadne w dwóch przypadkach: 1. kiedy potrafimy wskazać indywidualnego sprawcę zdarzenia historycznego i możemy wykazać, że jego moralne kwalifikacje determinowały to sprawstwo; 2. kiedy posługujemy się konstrukcją historiozoficzną, której integralną częścią są pewne przekonania moralne.

„HISTORIA NAS OSĄDZI”

W coraz większej mierze żyjemy w historii, zauważył w swoim czasie A. Malraux. Współczesny człowiek coraz bardziej interesuje się historią, interpretacje przeszłości stanowią pokąźną część tego, co składa się na jego indywidualną i grupową tożsamość. Spieramy się o historię, domagamy się, żeby przyznała nam rację. Ugrupowania polityczne odwołują się do historii jako do źródła legitymizacji swoich dążeń. Zarazem jednak nie ufamy tak zwanym osądom historii. Powoływanie się na nie stanowi bowiem najczęstszą obronę przed oskarżeniem, jak dzieje się to na przykład w osławionym procesie o zasadność wprowadzenia stanu wojennego w Polsce w 1980 roku. Winni powiadają: „Osądzi nas historia”. Jak dokładnie rozumieć to wyrażenie? Nasuwają się dwie interpretacje. Według pierwszej osądem jest po prostu dalszy bieg dziejów: życie potoczy się dalej, krzywdy i pretensje stracą swe ostrze, a naturalna aktywność ludzi wyrówna materialne straty poniesione przez jednostki i społeczności. Według tej interpretacji osąd w ścisłym sensie nie następuje. Słowo „osąd” ma tu tylko znaczenie emfatyczne; zdanie „Historia nas osądzi” znaczy tyle, co zdanie „Nikt nas nie osądzi”. Według drugiej interpretacji odwołanie się do osądu historii zakłada, że następne pokolenia będą miały większą wiedzę (np. na skutek ujawnienia pewnych dziś niedostępnych dokumentów), dystans emocjonalny i bogatszą bazę porównawczą do sformułowania

oceny. W tym przypadku nie usuwa się samej możliwości dokonania oceny, chociaż możliwość tę odsuwa się w nieokreśloną przyszłość. Ponieważ pierwsza z wymienionych interpretacji polega w istocie na manipulacji słowami, godna uwagi jest właściwie tylko druga z nich. Wynika z niej, że decyzje i czyny ludzi stojące za wydarzeniami o charakterze zbiorowym podlegają ocenie, mimo że są współdeterminowane czynnikami niezależnymi od działających. Przedmiotem moich rozważań jest charakter owej oceny, a konkretnie jej komponent moralny. Interesują mnie następujące pytania: Czy w ocenie historycznej może pojawić się osąd moralny? Czy moralny punkt widzenia jest zgodny czy niezgodny z punktem widzenia historyka? Czy nasza wiedza historyczna spełnia kiedykolwiek warunki konieczne takie, aby sformułować odpowiedzialny osąd moralny?

Trudności związane z tymi pytaniami są nie tylko intelektualnej natury. Leżą poniekąd w charakterze naszych czasów i w ich stosunku do historii. Z jednej strony jesteśmy świadkami niezwykłego wzrostu fachowej wiedzy historycznej. Jednocześnie jednak mamy do czynienia ze zjawiskiem, które J. Habermas opisał następująco: „Nowa świadomość epoki, [...] wyraża nie tylko doświadczenie społeczeństwa w stadium mobilizacji, historii przyspieszonej, codzienności pozbawionej kontynuacji. W dowartościowaniu tego, co przejściowe, ulotne, efemeryczne, w świecie dynamizmu wyraża się właśnie tęsknota za niesplamioną, zatrzymaną teraźniejszością. [...] Wyjaśnia to także abstrakcyjną opozycję wobec historii, która tym samym traci rozczłonkowaną strukturę przekazu tradycji, gwarantującej ciągłość kontynuacji. Poszczególne epoki tracą swoje oblicze na rzecz heroicznego pokrewieństwa teraźniejszości z tym, co najdalsze i najbliższe”¹. Spłaszczona wizja historii, w której dominuje teraźniejszość, pozwala manipulować oceną historyczną. Z jednej bowiem strony przeszłe zdarzenia pojawiają nam się w pewnej bliskości pozwalającej na stosowanie do ich oceny naszych własnych kryteriów, z drugiej strony zażyłość z historią jest podejrzana, rodzi uproszczenia, narzuca anachroniczne standardy. Inaczej mówiąc, bliskość historii idzie w parze z niewiarą w miarodajność i wymierność jej oceny, szczególnie w sensie aksjologicznym. Historia podlega tu wprawdzie ocenie, lecz nie ocenia nas – groby przodków nie mówią nam nic, czego nie potrafilibyśmy powiedzieć sobie sami. Ta asymetria nie stanowi dobrego podłoża dla ocen, a w szczególności dla ocen moralnych.

¹ J. H a b e r m a s, *Moderna – nie dokończony projekt*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996, s. 276.

„DOBRY KRÓL”

Niezaprzeczalnie, poza wszystkimi zastrzeżeniami filozoficznymi, interpretacje historyczne są przeniknięte ocenami. Królowie bywają dobrzy i źli, a rewolucje szlachetne lub zbrodnicze. Ocenę te są na ogół wyrażane językiem, który nie ułatwia rozeznania, z jakiego typu ocenami mamy do czynienia. Wydaje się, że lista kryteriów stosowanych przy ocenie postaci i wypadków historycznych wygląda następująco (nie porządkuję listy, jako że kryterium uporządkowania jest właśnie częścią problemu): pomyślność ekonomiczna, pokój, rozwój wiedzy i sztuk, dalekowzroczność, rozsądek polityczny (np. zdolność do mądrych kompromisów), cnoty osobiste, wyrafinowanie kulturowe, szlachetne ideały, determinacja w dążeniu do celów, poziom opieki socjalnej, zdrowia, higieny, edukacja, postęp technologiczny. Zapewne lista ta mogłaby być dłuższa i bardziej szczegółowa. Najważniejsze są jednak kwestie: 1. Czy wymienione kryteria są wzajemnie niezależne, czy też jedne są pochodne od innych?; 2. Czy wszystkie lub przynajmniej niektóre z nich są pochodne od wyrażonych *explicite* (znajdujących się na liście) lub założonych *implicite* kryteriów moralnych?

W odniesieniu do pierwszego z powyższych pytań ważne są dwie zależności. Po pierwsze, formułując ocenę ze względu na jedno kryterium, nabieramy pewnych przekonań co do tego, jak będzie wyglądała ocena ze względu na inne kryteria, na przykład przypisując komuś rozsądek polityczny, domniemy, że będzie on w stanie przyczynić się do pokoju, przypisując mu wyrafinowanie kulturowe, mamy prawo spodziewać się, że będzie rozumiał, jak ważna jest edukacja, i że będzie działał na jej rzecz. Wnioskowania tego typu opierają się na określonej wizji człowieka i jako takie bywają zawodne. Omylność w poszczególnych przypadkach nie usuwa jednak wiary w zasadniczy związek między wieloma z wymienionych wartości (kryteriów). Po drugie, rozstrzygnięcia dokonane ze względu na niektóre z podanych kryteriów wpływają na motywację do stosowania innych. Na przykład, odmawiając komuś dążenia do pokoju, cnót osobistych i rozsądku politycznego, nie bardzo mamy ochotę (choć teoretycznie możemy) zastanawiać się nad jego ewentualnym wyrafinowaniem kulturowym czy też nad docenianiem przezeń ważności powszechnej higieny. I tutaj, tak jak w poprzednim punkcie, dużo zależy od filozoficznej koncepcji człowieka, czyli ostatecznie od wyznawanej hierarchii wartości.

Filozoficzne założenia są jeszcze ważniejsze przy próbach odpowiedzi na drugie pytanie. Weźmy jako przykład pierwszą pozycję na naszej liście kryteriów, czyli pomyślność gospodarczą. Czy wartość ta jest autonomiczna, czy też uzależniona i ograniczona przez pewne wartości moralne? W czysto ekonomicznym ujęciu konfliktu między wartościami moralnymi a pomyślnością gospodarczą można w ogóle nie dostrzegać. Oczywiście jest jednak, że pomyślność gospodarczą – i to na skalę całych społeczeństw – można osiągnąć za pomocą niemoralnych metod, jak na przykład masowy dziś handel bronią z reżimami

w krajach trzeciego świata. Czy fakt, że wartości ekonomiczne mogą wchodzić w konflikt z wartościami moralnymi i że są przez nie ograniczane, świadczy o tym, że wartości ekonomiczne są ufundowane na wartościach moralnych? Pozytywna odpowiedź byłaby pochopna. Ograniczanie jednej wartości przez inną opiera się na hierarchii wartości. Hierarchia wartości nie musi się koniecz- nie wiązać z porządkiem fundowania wartości². A jednak powstaje niepokojące pytanie o zasadę hierarchii wartości. Jeśli jej podstawą nie jest zależność fundowania, to pozostaje jedynie odniesienie obu do jakiejś trzeciej wartości, którą może być na przykład sam podmiot działania. Jednak i to kryterium można rozumieć dwojako: subiektywnie bądź obiektywnie. Kryterium subiektywne głosiłoby, że u podłoża hierarchizacji wartości stoi przeżycie podmiotu (specyficzne przeżycie aksjologiczne, jak chciał M. Scheler, lub niespecyficzne przeżycie, np. sympatia lub odraza, jak chciał D. Hume). Obiektywne kryterium mówiłoby natomiast, że podmiot układa hierarchię dwóch wartości na podstawie innych uznanych wartości, co znowu stawia nas przed problemem stosunku hierarchii do fundowania.

Ponieważ rozumowanie tego rodzaju można powtórzyć w stosunku do każdego z wymienionych wcześniej kryteriów oceny historycznej, stajemy przed ogólniejszym problemem: czy globalna ocena historyczna w odniesieniu do postaci historycznej, ruchu, nurtu, czynu zbiorowego czy instytucji musi być ostatecznie zakorzeniona w pewnych ocenach moralnych? Inaczej mówiąc, czy każde z tych kryteriów jest niepewne jako kryterium, o ile nie zostanie pokazane, że (a jeśli tak, to w jakim zakresie) jest ono niesprzeczne z pewnym kryterium moralnym? Pozytywna odpowiedź na te pytania prowadzi nas w stronę aksjologii, w której wszystkie wartości wyprowadzone są z wartości moralnych, a wszystkie kryteria ocen są odpowiednio wyprowadzone z ocen moralnych. Odpowiedź negatywna zaś oznacza, że wartości moralne są zewnętrzne wobec pozostałych wartości. Odpowiedź pozytywna bywa oskarżana o fundamentalizm, jako że nie przyznaje autonomii żadnej sferze ludzkiej aktywności i niepotrzebnie zwiększa nakładany nań ciężar winy. Odpowiedź negatywna jest zaś krytykowana za otwieranie drogi do jednoczesnego akceptowania sprzecznych ze sobą wartości oraz za odwoływanie się do konsensu jako jedy- nego źródła uzasadnienia sądów wartościujących.

² Przez ufundowanie jednej wartości na drugiej rozumiem sytuację, gdy A nie byłoby wartością, gdyby wartością nie było B, oraz gdy przedmiot posiadający wartość A nie miałby wartości, gdyby nie posiadał wartości B, i gdy nie zachodzi stosunek odwrotny.

JEDNOSTKA I HISTORIA

Możliwość moralnej oceny procesów i wydarzeń historycznych zależy w dużej mierze od tego, czy i w jakich granicach wolno nam w interpretacjach historycznych stosować perspektywę jednostkową. Wydaje się bowiem, że w nauce o dziejach czymś najistotniejszym jest właśnie perspektywa ogólna, ponadjednostkowa. Interpretacja historyczna jawi się tu jako narracja bez bohatera. Historyk poszukuje prawideł i przyczyn wiążących zdarzenia historyczne. Tymczasem w optyce jednostkowej pojawia się konkretny podmiot – autor tych zdarzeń. Jeśli pominąć popularną literaturę historyczną (w tym powieści historyczne) oraz studia biograficzne, nieczęsto spotykamy się z interpretacją zdarzeń historycznych od strony konkretnych jednostek. Dobrym przykładem są eseje o wielkich postaciach historycznych Golo Manna. Autor ten świadomie broni optyki jednostkowej. Twierdzi, że wbrew przekonaniom ukształtowanym przez heglizm i marksizm, język praw i teorii nie jest jedynym pełnoprawnym językiem historii³. Przekonany jest, że rola ważnej postaci historycznej nie da się takim językiem wyrazić. Zapytano go kiedyś, czy śmierć Hitlera przed rokiem 1938 zmieniłaby bieg historii. Nie, wahał się z odpowiedzią: „Oczywiście, że tak”. Z punktu widzenia obiektywnych procesów społecznych triumf hitleryzmu był absurdalny i niemożliwy, ale historia to nie tylko proces społeczny. „Przygoda Hitlera była prawie niemożliwa, ale się stała właśnie dlatego, że uznano ją za niemożliwą”⁴. Niewiedza i błędzenie człowieka jest integralną częścią historii. Tylko narracja historyczna, czyli skupienie się na konkretnych aktach poznawczych i działaniach, nie zaś analiza strukturalna, jest w stanie to pokazać.

Najlepszymi przykładami zastosowania strategii Manna są jego eseje o O. Bismarcku i K. Adenauerze. Osobowość Żelaznego Kanclerza przedstawia Mann jako swoistą sumę wiary i woli. Bismarck był chrześcijaninem w protestanckim stylu. Istotą jego religijności była idea samoustanowienia przez wolę⁵, a nowoczesne państwo narodowe wydawało mu się narzędziem takiego samoustanowienia. Tu tkwi ważne źródło Bismarckowskiej apoteozy państwa i jego pogarda dla owego „wymysłu profesorów”, za który uważał społeczeństwo⁶.

Z kolei Mannowska analiza poczynań kanclerza Adenauera podnosi jego rolę w ocaleniu rozsądnej dyskusji o wartościach w powojennych Niemczech. Lata powojenne to okres obozwardniającego, szyderczego cynizmu. Filozofię, moralistykę, wreszcie same wartości odziewano po Auschwitz w błazeńskie

³ Por. G. M a n n, *Ludzie myśli, ludzie władzy, historia*, Kraków 1997, s. 61.

⁴ Tamże, s. 69.

⁵ Por. tamże, s. 92.

⁶ Por. tamże, s. 96.

czapki. Adenauer tego nie czynił. Według Manna, jego osobistą zasługą była „afirmacja dawno wyszydzonych wartości”⁷. Nie ma nic trudniejszego w dziedzinie kultury niż oprzeć się szyderstwu polegającemu na tym, że fakty zła kieruje się jako argumenty przeciwko wartościom. Siła faktów jest wielka; na umysły ludzkie wywierają wpływ paraliżujący. Na pytanie o miłość ojcowską słyszy się na przykład odpowiedź: „Eichmann był także dobrym ojcem”. Działalność Adenauera jest dla Manna świadectwem, że mocą osobistego uporu i odwagi cywilnej można podjąć, okrutnie przerwana, rozmowę o wartościach.

Mann stawia sobie za zadanie przedstawienie tych cech omawianych postaci historycznych, które okazały się kluczowe w przełomowych momentach dziejów. Potrafi dokładnie wskazać chwilę, w której określony czyn i określone słowo lub postawa wywołały decydujące ciągi wydarzeń. Co więcej, potrafi pokazać, że ów czyn, słowo czy postawa były możliwe tylko jako atrybut określonego indywiduum, niepowtarzalnej jednostki.

Stanowisko teoretyczne i konkretne dokonania historyczne Golo Manna nie dają jednak jeszcze rozwiązania postawionego w tym artykule problemu. Ilustrują jedynie pewną metodę dochodzenia do osądu historycznego, polegającą na wydobyciu na jaw decydującego momentu historycznego, następnie zaś na wskazaniu roli konkretnej postaci historycznej w określeniu tego momentu i wreszcie – na wyjaśnieniu działania postaci przez ukazanie jej wewnętrznych, światopoglądowych, osobowościowych i moralnych determinacji. Metoda Manna wymaga szczególnych kompetencji. Dziś, kiedy tak wielu domaga się, żeby sądy zajęły się moralno-prawną oceną przywódców odpowiedzialnych za akty przemocy i niesprawiedliwości w naszej najnowszej historii, musimy pamiętać, że wydobyć indywiduum z „nurtu historii” nie jest sprawą łatwą. Zarazem jednak Mann pokazuje, że – wbrew cynicznej wykładni zdania „Historia nas osądzi” – nie jest to sprawa beznadziejna. Metoda ta nie daje się jednak zastosować w każdym przypadku. Kwestia osądu moralnego w odniesieniu do bytów kolektywnych, a także bezosobowych, takich jak instytucje, zdarzenia czy tendencje, pozostaje wciąż otwarta. W tym przypadku, jak się wydaje, nieodzowna jest perspektywa historiozoficzna. Nieco dalej, w części piątej, przypomnę trzy przykładowe syntezy historiozoficzne, autorstwa św. Augustyna, I. Kanta i F. Fukuyamy, starając się ukazać stworzone przez nie ramy dla moralnego osądu historii. Wcześniej jednak zastanowię się nad inną perspektywą widzenia i oceny historii – nad perspektywą świadka.

⁷ Tamże, s. 138.

ŚWIADEK EPOKI

Eliza Krasińska, żona Zygmunta, przez wiele lat podróżowała po Europie, skąd słała do krewnych i przyjaciół liczne i ciekawe listy opisujące zarówno niezliczone szczegóły codziennego życia, jak i zdarzenia polityczne i społeczne, których była bystrą i rozumiejącą (a także mocno przeżywającą) obserwatorką. Szczególnie interesująca jest jej korespondencja z lat 1848-1849, a więc z okresu Wiosny Ludów. Krasińska sporadycznie przebywała wówczas w Polsce, gdzie doglądała budowy Pałacu w Ursynowie, więcej zaś czasu spędzała w Lozannie, Bernie, Baden-Baden, Heidelbergu, Paryżu i w wielu innych miejscach. Komentuje ona wypadki, szczególnie rzymskie i paryskie, z ostrym, choć kiedy trzeba, subtelnym zmysłem moralnym. Przyjrzyjmy się kilku typowym ocenom: „Mój Boże! mój Boże! jakże ten umiarkowany i harmonijny ruch powstańczy był piękny! [...] Ta święta dziewica nagle przemieniła się w nieczystą siłę! Wymachuje zbrodniczym nożem i ryczy dziką pieśń!”⁸. „Ach! ten rodzący się świat wzbudza tysiące namiętności, wznieca tysiące zatargów! Ten świat jest zagrożony – postęp jest jego prawem, a wszystkie dzisiejsze teorie zostaną odrzucone jak zużyte ubrania. Dążenia i potrzeby świata są wyższe i wspanialsze – dąży on ku Bogu, być może bezwiednie i to religia musi stać się powszechną i żywną podstawą nowej społeczności. Ale przez jakie próby, Wielki Boże, musimy przechodzić!”⁹. „Ta straszna scena po morderstwie [Rossiego – R. P.] czyż nie wydaje się być kartą wyrwaną z annałów starożytności – Święte Miasto jest wciąż pogańskim Rzymem [...]. Strzelano do Kwirynału – prestiż tiary jest na zawsze zaprzepaszczone! Kule sięgały prawie stóp Najwyższego Kapłana – a ponadto śpiewano hymny na jego cześć, gdyż zwycięstwo nie było pełne, a zwycięzcy boją się”¹⁰. „Niech będzie przeklęty ów Mazzini, który przyszedł siał zamieszanie i przestępstwo. [...] Wstyd i hańba tym uwodzicielom ludzi, tym niecnym kusicielom, którzy zawracają ludzkość z prostych i jasnych dróg!... Pierwsza scena ludzkiego dramatu powtarza się bez przerwy. Szatan zawsze i wszędzie wije się wokół drzewa życia i każdy raj jest zgubiony skoro tylko się pojawi”¹¹.

Oczywisty jest religijny kontekst ocen autorki. Sympatyzuje ona z ideą ruchów w 1848 roku, lecz uważa, że święty porządek, związany szczególnie z rolą Kościoła i instytucją papieża, powinien pozostać nienaruszony. W poździe stara się wypatrywać znaków przyszłego ładu. Boleje nie tyle nad wypadkami wojennymi, co nad przeciwstawianiem się przez powstańców ideałom. Brzydzi ją nie walka, lecz dzika przemoc, a jeszcze bardziej postawa obłudy,

⁸ *Świadek epoki. Listy Elizy z Branickich Krasińskiej z lat 1835-1876*, t. 2, red. Z. Sudolski, Warszawa 1996, s. 84.

⁹ Tamże, s. 85.

¹⁰ Tamże, s. 90.

¹¹ Tamże, s. 96.

kiedy to lęk staje się przyczyną przemocy, ta zaś przybiera postać skrytobójstwa. Nade wszystko Krasińska nie znosi spisku; ruch powstańczy ma, według niej, nosić swe ideały jawnie, wymalowane na chorągwiach, i musi o nie walczyć. W chwilach emocji Krasińska ulega pokusie uproszczonej historiozofii, zwłaszcza kiedy pisze o „pierwszej scenie dramatu ludzkiego, [która] powtarza się bez przerwy”. Sądzę, że ten głos świadka epoki ukazuje pewną siłę tkwiącą w czysto moralnym stosunku do wydarzeń zbiorowych. Nie jest on bynajmniej naiwny. W niektórych sytuacjach Krasińska wskazuje na pojedynczego winnego (np. na Mazziniego), kiedy indziej zaś (w przypadku ruchu powstańczego) mówi raczej o zbiorowości. Ma silne wyczucie granicy barbarzyństwa, choć pewnie niełatwo byłoby jej to pojęcie zdefiniować. Szuka równowagi między stałością i zmiennością w przemianach historycznych.

Podstawowy zestaw norm moralnych – lub przynajmniej norm o odcieniu moralnym – do których odwołuje się Krasińska, to: wierność religii, prostolinijność, honor, wystrzeganie się przemocy, lojalność. Czy stosowanie tych norm do zbiorowości jest zasadne? Wydaje się, że tak, ale tylko wówczas, gdy odwołujemy się do pojęć historiozoficznych. Pojęcia te obecne są w takich sformułowaniach stosowanych przez autorkę listów, jak: „scena dramatu ludzkiego”, „Szatan zawsze i wszędzie wije się wokół drzewa życia”, „ten rodzący się świat”, „dążenia i potrzeby świata”, „dąży on [świat] ku Bogu”, „jest wciąż pogańskim Rzymem”. Porzucając więc perspektywę świadka epoki, sformułuję kilka uwag na temat wybranych propozycji historiozoficznych.

HISTORIOZOFIA A OSĄD MORALNY

ŚW. AUGUSTYN

W piątym wieku po Chrystusie w oblężonej Hipponie, w obliczu nadchodzącej zagłady Cesarstwa Rzymskiego, św. Augustyn pisał dzieło pod tytułem *O państwie Bożym*. Stworzył w nim podwaliny pojmowania historii jako powszechnego procesu poddanego prawom. Oczywiście i przed Augustynem historycy dostrzegali prawidłowości i związki historyczne – bez tego nie byłiby wszak historykami, a tylko kronikarzami. Różnica polega na tym, że dla św. Augustyna zasada dziejów tkwi poza wydarzeniami historycznymi, i w ogóle poza porządkiem naturalnym. Gdyby dzieje miały się powtórzyć, prawidłowości dostrzeżone w dziejach przez historyków przed św. Augustynem mogłyby, lecz nie musiałyby przetrwać, natomiast prawa w sensie Augustyna działałyby z konieczności w ten sam sposób.

Św. Augustyn zwrócił się przeciwko naczelnej doktrynie rządzącej pojmowaniem dziejów przez starożytnych, mówiącej o cyklicznym biegu czasu i o wiecznym powrocie zdarzeń. Główny argument Augustyna przeciwko dok-

trynie wiecznego powrotu był natury religijnej. Gdyby ofiara Chrystusa miała się powtarzać w nieskończoność, musiałoby to oznaczać, że każdorazowo była nieskuteczna. Podstawą chrześcijańskiego pojęcia historii miała zatem być jednorazowość zdarzeń. Historia świata rozwija się prostoliniowo, a jej motorem są ludzkie czyny wytwarzające dwa ciągi zdarzeń. Pierwszy ciąg św. Augustyn nazywa państwem ziemskim, drugi natomiast państwem Bożym.

W filozofii św. Augustyna tkwią jednak również głębsze przesłanki tezy o ścisłej zależności między ludzkim czynem, prostoliniowym czasem i historią. Historia jest w czasie, ale w jakim czasie? Jaki jest czas i czym on jest? Augustyńskiej odpowiedzi należy szukać w sławnej jedenastej księdze *Wyznań*. Odrzuciwszy szereg nasuwających się rozwiązań zagadki czasu, św. Augustyn stwierdza, że czas jest wytworem umysłu, ten zaś jest jedynym bytem będącym w stanie w swojej teraźniejszości spełnić akty nieprzywiązane do teraźniejszości, które nie wpadają natychmiast – razem z nią – w niebyt przeszłości (wyloniwszy się w równie niezrozumiały sposób z niebytu przyszłości). Aktami tymi są oczekiwanie i pamięć. Sprawiają one, że aktualnie trwa coś, co nie jest aktualnością, lecz przeszłością i przyszłością.

Z punktu widzenia tej teorii czas jest niejako wprowadzany w ruch przez istoty umysłowe. Zasadą czasu jest jego nieodwracalność (nie można bowiem oczekiwać tego, co się pamięta) oraz ścisły związek z działaniem, które stanowi całość z aktem woli będącym częścią aktywności umysłowej. Sądzę, że dopiero połączenie Augustyńskiej historiozofii, metafizyki czasu i psychologii czasu daje głębokie podstawy do powiązania zdarzenia historycznego z osądem moralnym. Zgodnie bowiem z założeniami Augustyna zawsze musi istnieć związek łączący to, co się dzieje w historii, z wnętrzem pojedynczego człowieka, z „poruszeniem jego duszy”, z jego aktem woli. Nie jest istotny fakt, iż nie potrafimy tego wykazać w konkretnych przypadkach. Augustyńska doktryna jest ontologiczna, jej istotą jest zatem to, że czyny budujące państwo Boże i państwo ziemskie są z zasady oddzielone, chociaż dokładny przebieg granicy ukryty jest przed ludzkimi oczami. Można powiedzieć, że historiozoficzna konstrukcja Augustyna daje ontologiczne, z konieczności ogólne tylko, podstawy do uznania prawomocności moralnej oceny historii.

IMMANUEL KANT

Dla I. Kanta historia jest areną walki dobrego principium ze złym principium. Dobre principium w myśl Kantowskiej etyki to prymat obowiązku nad miłością własną. Złe principium każe przedkładać miłość własną ponad obowiązek moralny. Możliwość kierowania się złym principium jest, według Kanta, zarazem wrodzona i zawiniona. Zarówno skłonność, zwana przez Kanta patologiczną pobudką woli i sprowadzająca się ostatecznie do miłości własnej, jak i świadomość obowiązku leżą w naturze człowieka. Wrodzone jest również owo

fatalne napięcie, niepozwalające – z uwagi na określenie dobra moralnego – współistnieć obu tym zasadom. Wybór jest więc konieczny i okazjonalnie człowiek dokonuje go na korzyść miłości własnej. Rzecz jednak nie w tym, że zdarza się człowiekowi iść w swym działaniu za głosem miłości własnej, lecz w tym, że pod wpływem tej pobudki, wiedząc, czego domaga się obowiązek, a zarazem rozumiejąc niemożliwość pogodzenia obu zasad, człowiek stawia zasadę miłości własnej ponad zasadą obowiązku. Dokonuje więc wyboru zasady, a nie tylko ulega sporadycznej pokusie. To właśnie odróżnia przypadkowe zło od zła radykalnego – owej przewrotności ludzkiej natury, której zagadki, zdaniem królewieckiego filozofa, nigdy nie poznamy.

Z punktu widzenia Kantowskiej etyki o wartości moralnej czynu decyduje zasada (maksyma). Wydawałoby się więc, że tak pojmowana moralność nie będzie miała wiele wspólnego z historią. Racjonalne principium postępowania jest bowiem czymś radykalnie ahistorycznym. Należy raczej do tego, co transcendentalne. Transcendentalizm przeplata się jednak u Kanta z wątkiem empirycznym. Píše on bowiem: „Kiedy [człowiek – R. P.] rozejrzy się za przyczynami i okolicznościami, które sprowadzają na niego to niebezpieczeństwo [moralnego upadku – R. P.] i sprawiają, że trwa w nim, to może się łatwo przekonać, że nie pochodzą one od jego nieokrzesej natury – o ile pozostaje w odosobnieniu – lecz od ludzi, z którymi jest związany i utrzymuje stosunki. To nie wpływy natury wyzwalały w nim to, co słusznie nazywamy namiętnościami czyniącymi tak wielkie spustoszenie w jego pierwotnie dobrej predyspozycji. Jego potrzeby są niewielkie, a stan umysłu w ich zaspokajaniu umiarkowany i spokojny. Biedny jest (albo uważa się za takiego) dopiero wtedy, gdy [zaczyna się – R. P.] przejmować tym, że inni mogą go za takiego uważać i nim pogardzać. Kiedy tylko znajdzie się wśród ludzi, zazdrość, żądza panowania i posiadania oraz związane z tym skłonności rodzące wrogość atakują natychmiast jego samowystarczalną naturę”¹². Kant nie musi, zauważmy, zakładać, że otaczający nas ludzie są pogrążeni w złu i kuszą złym przykładem. Wystarczy, iż są obecni, że człowieka otaczają, aby wzajemnie niszczyć swoje moralne predyspozycje, deprawując się nawzajem. „Jeżeli – czytamy dalej – nie można wynaleźć jakichś środków [społecznych – R. P.], jakiejś [formy] zjednoczenia w celu zapobiegania złu i popierania dobra w człowieku, jeśli nie da się utworzyć społeczeństwa, które istniałoby i rozprzestrzeniałoby się nieustannie tylko dla utrzymania moralności i przeciwdziałania zjednoczonym siłom zła, to zło, obojętnie jak wiele pojedynczy człowiek nie uczyniłby, żeby wyrwać się spod jego panowania, utrzymywałoby go w stanie ciągłego zagrożenia ponownym upadkiem”¹³.

¹² I. K a n t, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 119n.

¹³ Tamże, s. 120.

Zło działa więc na zasadzie transcendentnej, lecz przejawia się w konkretnych społecznościach, dlatego w nich należy szukać środków zaradczych. Projekt federacji państw proponowany przez Kanta, a także jego pogląd na temat zasady jawności w polityce, wskazują na konkretne historyczne środki uporania się z groźbą moralnego upadku. Historiozofia Kanta jest więc *par excellence* obrazem historii generującej wartości i antywartości moralne. Ludzie, zdarzenia i instytucje podlegać mogą w jednakowym stopniu ocenie moralnej, ponieważ moralność jest kwestią zasad, a te mogą się realizować nie tylko w indywidualnych czynach, lecz także w działaniach zbiorowych.

FRANCISCO FUKUYAMA

W głośnej książce *Koniec historii* F. Fukuyama broni tezy o zmierzchu historii, rozumianej jako rozciągnięta w czasie arena, na której zmagają się i współpracują państwa narodowe. Przeciwnie niż wspomniany wcześniej Bismarck, Fukuyama głosi prymat społeczeństwa nad państwem i przewiduje, że demokracja i mniejsze formy samoorganizacji społeczeństwa zastąpią w niedalekiej przyszłości owe zmagania państw. Amerykański filozof historii twierdzi, że konflikty i napięcia istniejące na arenie historii będą mogły być rozwiązywane w ramach demokratycznych reguł gry, funkcjonujących jednorodnie w całym świecie i niejako przenikających organizmy państwowe. Rozwój ten ma sens moralny, a świat zmierza ku instytucjom politycznym, które Zachód uważa za godziwe i ludzkie¹⁴.

Zasadniczy argument Fukuyamy opiera się na spostrzeżeniu, że przemiany zachodzące w Europie w latach 1989-1992, a w szczególności rozpad Związku Radzieckiego, miały u swych podstaw kryzys moralnej legitymizacji władzy w poszczególnych państwach. „Zasadniczą wadą, która ostatecznie pogrążyła autorytaryzm, był brak prawomocności (legitymizacji) systemu. Kryzys rozgrywał się zatem na poziomie idei społecznych. [...] Każda zdolna do sprawnego działania władza musi opierać się na zasadzie legitymizacji”¹⁵. Fukuyama uważa, że należy rozróżniać dwa rodzaje legitymizacji systemu: materialno-ekonomiczny i społeczno-moralny. Uważa, że koniec komunizmu wiązał się o wiele bardziej z tym drugim niż z tym pierwszym. Wynika stąd, że pewne idee społeczne, a w szczególności wartości demokratyczne, z prawami człowieka na czele, stanowią realną siłę kształtującą współczesny świat, usuwającą w cień dawne historyczne determinacje, takie jak roszczenia terytorialne, dążenie do uznania (które – według Fukuyamy – stanowi podstawową przyczynę wojen), ekspansję ekonomiczną.

¹⁴ Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996.

¹⁵ Tamże, s. 41.

Jeśli argument Fukuyamy jest słuszny – przynajmniej w głównej swej intencji – to niewątpliwie uzyskujemy nowe wsparcie dla przekonania, że osąd moralny w historii jest nie tylko możliwy, lecz jest nieodzowny. Stanowi on bowiem podstawę legitymizacji systemów politycznych i władzy. Można nie zgadzać się z autorem co do konkretnego zestawu wartości składających się na legitymizację oraz co do przewidywania, że legitymizacja moralna będzie systematycznie usuwała w cień inne rodzaje legitymizacji, trudno jednak nie uznać, że miejsce wartości moralnych w historii zostało przezeń pokazane dość precyzyjnie.

OSTRZEŻENIA PRZED HISTORIOZOFIĄ

Dotychczasowe rozważania zdają się prowadzić do poglądu o nieodzowności osądu moralnego w rozważaniach historycznych. Mój główny argument opiera się na spostrzeżeniu, że w opisywaniu historii nie sposób uniknąć elementów historiozoficznych, te zaś najczęściej wyrastają z pewnych przekonań o charakterze etycznym. Trzeba sobie jednak uświadamiać, że historiozofia to być może najbardziej krytykowany i odsądzany od filozoficznej cnoty fragment europejskiego dorobku intelektualnego. Wystarczą dwa przykłady.

W sławnych uwagach o szkodliwości historii dla życia F. Nietzsche zarzucił wszelkim historycyzmem fałszywe dążenie do obrony status quo, do ugruntowania tego, czego ugruntować się nie da, czyli kondycji człowieka współczesnego. Zdaniem niemieckiego filozofa kondycja ta winna być chłostana krytyką, a nie legitymizowana, gdyż zadaniem człowieka jest zmienić się, nie zaś uzasadniać swoje istnienie. Ton przestrogi Nietzschego dobrze ilustruje następujący fragment *Niewczesnych rozważań*: „Dumie nowoczesnego człowieka towarzyszy nieodstępna ironia wobec samego siebie, świadomość, że żyje w atmosferze historyzowania i niejako zmierzchu, lęk, że nie zdoła ocalić dla przyszłości nic ze swych młodościowych nadziei i sił. Niekiedy posuwa się jeszcze dalej do cynizmu i usprawiedliwia biegiem dziejów cały rozwój świata, a to dla wygody człowieka nowoczesnego, zgodnie z cynicznym kanonem: tak właśnie musiało się ułożyć, jak jest dzisiaj, człowiek musiał stać się taki, jak dzisiejsi ludzie, nie inny, i konieczności tej nikomu nie wolno się opierać”¹⁶. Jak wiadomo, swój program przemiany człowieka Nietzsche oparł na podstawach innych niż moralne. Pragnął pokazać alternatywę dla moralnego projektu ludzkości, w który nie wierzył i którego korzenie widział w resentymencie i związanej z nim fałszywej świadomości. Z dwóch stron zatem usuwa Nietzsche osąd moralny z obrębu historii. Po pierwsze, usuwając historiozofię, gdyż właśnie

¹⁶ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, Kraków 1996, s. 147n.

w jej ramach osąd moralny może się pojawić, a po wtóre, kwestionując moralność jako taką.

Drugim przykładem niech będzie krytyka historycyzmu przeprowadzona przez K. Poppera¹⁷. Z jego punktu widzenia wszelkie próby ujęcia historii w ramy praw rozwoju są zarówno poznawczo chybione, jak i moralnie naganne. Nie ma sposobu na umieszczenie wartości moralnych w dziejach jako takich, gdyż historia nie wypełnia zadań moralnych, a co więcej – nie wypełnia żadnych zadań. Historia w ścisłym sensie nie działa, działają poszczególni ludzie i konkretne zbiorowości. Tylko ten, kto działa w ścisłym tego słowa znaczeniu, może formułować program swego działania, a tylko w ramach takiego programu mogą być formułowane idee i głoszone wartości, w tym wartości moralne. Osąd moralny procesów historycznych oraz jednostek traktowanych jako postacie historyczne nie ma z tej perspektywy sensu. Granicą urzeczywistniania się wartości jest granica konkretnych działań, a nie domniemanej sprawczości historycznej, granica wpływu na dzieje, rozumienia głosu czasów czy granica realizowania „żelaznych praw historii”.

Spór o osąd moralny w historii jest, jak widać, w dużej mierze sporem o sensowność historiozofii. Argumentacja obu stron jest daleka od doskonałości. Widać jasno, że najważniejsze dla sporu są filozoficzne założenia dotyczące człowieka. Każdy z przytoczonych argumentów zawiera takie założenia i to pomiędzy nimi dochodzi do napięcia. Jeśli przedstawiłem z pewną sympatią argumentację dopuszczającą osąd moralny w historii, to nie dlatego, że traktuję te argumenty jako rozstrzygające, lecz dlatego, że bardziej ufam ogólnofilozoficznym podstawom tego poglądu.

¹⁷ Zob. K. R. P o p p e r, *Nędzia historycyzmu*, Warszawa 1999.

„EUROPA NIE ŻYJE SAMYM RYNKIEM”

Ks. Alfred Wierzbicki rozmawia z Rocco Buttiglione,
Ministrem do Spraw Integracji Europejskiej
w Rządzie Republiki Włoskiej

Ks. Alfred Wierzbicki: Panie Ministrze, czy to nie dziwne, że nasza ostatnia rozmowa, którą prowadziliśmy w Instytucie Jana Pawła II podczas Pańskiej wizyty na KUL-u w październiku 2000 roku, dotyczyła spraw związanych z Unią Europejską? Nikt z nas wówczas nie mógł przewidzieć, że rozmawiamy z przyszłym Ministrem do Spraw Integracji Europejskiej w Rządzie Republiki Włoskiej. Pragnę zatem w tych nowych okolicznościach powrócić do rozmowy na temat Europy. Podczas spotkania w Instytucie Jana Pawła II KUL dużo rozmawialiśmy o „Solidarności”. Kilka tygodni wcześniej uczestniczył Pan jako gość w uroczystych obchodach dwudziestolecia „Solidarności”, które odbywały się w Gdańsku. Jest Pan jednym z nielicznych intelektualistów europejskich, którzy z ogromnym zaangażowaniem patrzyli na wydarzenie „Solidarności” od samych jej początków w sierpniu 1980 roku. Wydaje się, że Pana własna myśl wiele czerpała z inspiracji, jakie dawała „Solidarność”. Jako filozofa spraw ludzkich interesował Pana szczególnie podmiotowy wymiar pracy. Głosił Pan pogląd, że poprzez odzyskanie podmiotowości pracy ludzkiej dokonuje się wyzwolenie człowieka i całych narodów, żyjących świadomością swych chrześcijańskich korzeni. W roku 1989 rzeczywiście nastąpił upadek systemu komunistycznego, najpierw w Polsce, a potem w kolejnych krajach rządzonych przez komunistów. Wówczas zaczęto nawet mówić o końcu historii. Wkrótce jednak, bo już na początku lat dziewięćdziesiątych, nie zabrakło w Polsce ludzi, którzy publicznie przeproszali za swój udział w ruchu, jakim była „Solidarność”. Co pozostaje dziś z wielkiej idei solidarności, która faktycznie przemieniła oblicze świata u kresu dwudziestego wieku? Czy „Solidarność” należy jedynie do historycznej przeszłości, czy też należy widzieć w jej idei nadal żywą moc dziejową?

Min. Rocco Buttiglione: Słuchając tego, co Ksiądz mówił, pomyślałem o moim przyjacielu, filozofie urugwajskim Albercie Methol Ferrém. Łączę mnie z nim długie godziny rozmów na temat sensu współczesnej historii. Alberto uważał, że „Solidarność” otwiera nową fazę w historii ruchu robotnicze-

go, tak jak w swoim czasie, sto lat wcześniej, uczyniła to Komuna Paryska. Była to faza, w której motywem przewodnim stała się dyktatura proletariatu. Bardzo wnikliwie historyczną nowość Komuny Paryskiej ujął Marks, którego pogląd został później rozwinięty przez Lenina w pracy *Państwo i rewolucja*. Oczywiście Komuna Paryska niemal od razu upadła i nie miała bezpośredniej kontynuacji, ale faktycznie otworzyła nową fazę w historii ruchu robotniczego. Fazę tę charakteryzują: walka klas, przejęcie władzy i dyktatura proletariatu. Uważam, że powstanie „Solidarności” zamyka ten okres i otwiera nową epokę w dziejach ruchu robotniczego. Ideą przewodnią tego ruchu nie jest już walka klasowa, lecz solidarność ludzi pracy. Polska rewolucja solidarnościowa polegała na tym, że o pracy zaczęto myśleć jako o wielkiej sile duchowej, która tworzy solidarność między ludźmi. Myślenie o pracy w kategoriach solidarności pozwala dostrzec, kiedy dochodzi do zdrady solidarności i do zagubienia jej wspaniałej siły. Otóż zdradą solidarności jest wyzysk.

A. W.: Czym jest solidarność dla człowieka? Wiadomo, że istnieją różne antropologie. Niektóre z nich nie uwzględniają solidarności jako konstytutywnego wymiaru człowieczeństwa. Ma to konsekwencje praktyczne, człowieka traktuje się wówczas jako jednostkę zdaną wyłącznie na siebie samą.

R. B.: Z konkretnego doświadczenia „Solidarności”, o której rozmawiamy, wyłania się antropologia personalistyczna. Człowiek został stworzony do życia we wspólnocie, do życia z innymi ludźmi. Jest on zarazem jednostką i członkiem wspólnoty. Głęboki namysł nad tym problemem odnaleźć można w filozofii Karola Wojtyły. Napisał on ważny dla tego tematu artykuł: *Osoba: podmiot i wspólnota*. Osoba jest podmiotem, lecz nie może się spełnić poza wspólnotą, gdyż wspólnotowość stanowi istotny i źródłowy wymiar bytu ludzkiego. Wspólnota ludzka to wspólnota osób – istnieje ona dla dobra każdej z nich. Instrumentem, który pozwala osobie spełnić się we wspólnocie, jest praca. Istnieją dwie siły, które jednoczą wspólnotę ludzką, i w obydwu przejawia się typowo ludzki sposób zaspokajania podstawowych instynktów. Należy do nich instynkt seksualny, który człowiek personalizuje poprzez wzajemną miłość mężczyzny i kobiety oraz poprzez miłość rodziców do dzieci. Podstawową komórką ludzkiej wspólnoty jest więc rodzina. Drugi instynkt natomiast związany jest z potrzebą zachowania życia i wyraża się w pracy ludzkiej. Również w tym wymiarze następuje znamienna personalizacja instynktu, warunkująca wspólnotowy charakter ludzkiej pracy. Pracując wspólnie z innymi, człowiek staje wobec konieczności tworzenia wspólnoty. Jeśli z jakichś względów tego nie czyni, zdradza naturalny wymiar pracy, polegający na tworzeniu więzi wspólnotowych. Tak dzieje się w przypadku wyzysku ludzkiej pracy. Wyzysk drugiego człowieka oznacza, że została zerwana z nim naturalna więź wspólnotowa.

„Solidarność” wniosła do naszego myślenia o pracy ludzkiej ziarno bardzo głębokiej krytyki komunizmu. Krytyka ta nie ogranicza się jednak tylko do komunizmu, odnosi się również do kapitalizmu, jeśli używamy tego pojęcia

w sensie pejoratywnym, rozumiejąc przez nie system, w którym człowiek pracy nie jest traktowany jako osoba, lecz instrumentalnie – jako narzędzie produkcji. Człowiek nie jest wówczas afirmowany jako osoba, lecz traktowany jako środek do realizacji celów pozaosobowych. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w dziedzinie ludzkiej seksualności. Co jest podstawą do odróżniania dobra i zła w sferze seksualnej? Istotne jest to, czy druga osoba jest postrzegana i afirmowana jako osoba, czy też zostaje ona zredukowana do roli środka służącego zaspokojeniu czyjejś potrzeby. Takie uprzedmiotowienie osoby jest zdradą prawdy o osobie. Zło moralne tkwi w tym, że używa się osoby do realizacji celu, który nie jest realizacją jej jako osoby i nie ma nic wspólnego ze spełnieniem jej losu.

A. W.: Jeśli osoba nie może się spełnić w określonej wspólnotocie, to taka wspólnota rozpada się, dochodzi w niej do alienacji.

R. B.: Tak, wtedy mamy do czynienia z alienacją. Trzeba zauważyć, że idea alienacji, tak jak została ujęta przez Marksa, który związał ją ściśle z dynamizmem ekonomii, upadła wraz z marksizmem. Istnieje jednak jeszcze inne rozumienie alienacji, które możemy nazwać poniekąd augustyńską ideą alienacji. Być może św. Augustyn nie jest w pełni jej autorem, ale rdzeń tej idei na pewno znajduje się w jego myśli. W tym znaczeniu alienacja jest wypaczeniem miłości. Wyalienowana miłość bowiem skupia się sama na sobie. Zamiast miłować innych, podmiot zamyka się w sobie, zaczyna gardzić drugimi i nienawidzić ich aż do odrzucenia Boga.

Prawda o ludzkiej wspólnotocie odsłoniła się ze szczególną historyczną oczywistością w dziejach „Solidarności” i nie było przypadkiem to, że stała się ona wielkim historycznym wydarzeniem, w którym do głosu doszła sprawa solidarności, czyli uznania osób we wspólnotocie, a zarazem uznania wartości samej wspólnoty. „Solidarność” stała się dla Polaków okazją do ponownego odkrycia wspólnoty narodowej. Fakt ten ma prawdziwie uniwersalne znaczenie. Podczas gdy marksizm widział we wspólnotocie narodowej jedynie ideologiczną iluzję, za sprawą solidarności wspólnota narodowa została na nowo odkryta jako rezultat autentycznych relacji między ludźmi. Ich autentyczność wynika stąd, że budują się one w oparciu o wzajemną afirmację osób. A to znaczy, że nie mogą stać się w pełni samym sobą, jeśli nie afirmują twojej wolności jako wolności osoby. Teza ta jest przeciwieństwem Heglowskiej dialektyki pana i niewolnika, a także odrzuceniem wcześniejszej idei Hobbesa, który głosił, że człowiek afirmuje siebie poprzez poniżenie drugiego. Prawdą jest bowiem coś innego: człowiek afirmuje siebie samego wtedy, gdy afirmuje innego człowieka. Zaslugą „Solidarności” jest historyczne ukonkretnienie idei solidarności. Prawda ta leży u podstaw zwycięstwa „Solidarności”. W jakim sensie „Solidarność” zwyciężyła? Upadł komunizm. To jest na pewno jej zwycięstwo. Ale czy zwyciężyła do końca? Tego pytania nie można jeszcze rozstrzygnąć. Wydaje się, niestety, że po swoim zwycięstwie „Solidarność” przynajmniej do

pewnego stopnia zaakceptowała obcą sobie postawę instrumentalnego traktowania człowieka.

A. W.: Czy nie jest to paradoks, że upadek materializmu historycznego stworzył drogę do upowszechnienia się już nie rewolucyjnej, ale w pewnym sensie bardziej banalnej, konsumpcyjnej wersji materializmu? Ryzyko tego typu widział Pan bardzo wyraźnie już w pierwszych miesiącach po upadku komunizmu w Europie. Przestrzegał Pan wówczas Polaków przed pokusą lekkomyślnego zachwytu konsumpcyjnym stylem życia, jakby widział Pan – jak kiedyś widział to Wyspiański – że łatwo jest utracić złoty róg. Na Pańską refleksję zwrócił uwagę Ojciec Święty podczas swojej pielgrzymki do Polski w roku 1991. W swoim przemówieniu do władz RP, wygłoszonym 8 czerwca 1991 roku na Zamku Królewskim w Warszawie, Papież przytoczył Pana pogląd na temat miejsca Polaków w Europie, mówiąc: „Pozwólcie, że raz jeszcze przytoczę słowa współczesnego myśliciela, tym razem nie Polaka, lecz Włocha, który ze szczególną wnikliwością wgłębia się w naszą polską specyfikę: «Polacy – pisze on – mogą albo wejść po prostu do społeczeństwa konsumpcyjnego, zajmując w nim – jeśli się im powiedzie – ostatnie miejsce, zanim nie zamknie ono definitywnie swych bram dla nowych przybyszy, albo też przyczynić się do ponownego odkrycia wielkiej, głębokiej, autentycznej tradycji Europy, proponując jej jednocześnie przymierze: wolnego rynku i solidarności»”. W Pana słowach zacytowanych przez Papieża u progu nowo odzyskanej niepodległości Polski obecna była bardzo wyraźna przestroga, ale w istocie dominowała wówczas wielka nadzieja, że światło „Solidarności” pozwoli Europie lepiej zrozumieć jej kulturową tożsamość.

R. B.: Po upadku komunizmu wszyscy mówiliśmy o Europie. Pojawiła się nadzieja, że Polska wejdzie do Europy. Nie chodzi tylko o sam fakt integracji politycznej ze Wspólnotą Europejską. Idea, która zaczęła ożywać na początku lat dziewięćdziesiątych, jest o wiele głębsza. Na potrzebę duchowej odnowy Europy uwrażliwił nas wszystkich Jan Paweł II. Zaczęliśmy sobie zdawać sprawę, że Europa ginie z powodu samobójczego wyniszczenia moralnego, którym były obydwie wojny światowe. Trzeba zatem, aby Europa zaczęła żyć w oparciu o solidne podstawy moralne. Zaczęliśmy dostrzegać szansę na to, że Europa odnajdzie samą siebie. Stanie się to wtedy, gdy wyzwolone spod komunizmu narody, na przykład Polacy czy Czesi, odnajdą swoje miejsce w rzeczywistości, która bez nich nie może być samą sobą, pozostaje upośledzona. Dostrzegliśmy, że z jednej strony to Polska miała potrzebę integracji z Europą, ale z drugiej strony Europa mogła odrodzić się i odnaleźć samą siebie jedynie poprzez definitywne przezwyciężenie komunizmu. Przezwyciężeniu temu towarzyszyć powinno odkrycie autentycznej wspólnoty wszystkich narodów Europy. Patrząc dzisiaj na Polskę i na Europę, trudno byłoby powiedzieć, że nadzieja na powstanie takiej wspólnoty już się ziściła. Uważam też jednak, że błędem, wręcz cynizmem, byłoby uważać, jak czynią to niektórzy, że Europa ducha, Europa

solidarności, jest mrzonką, a to, co naprawdę się liczy i triumfuje, to tylko rynek. Europa nie żyje samym rynkiem, tak jak żaden naród nie żyje samym rynkiem.

Sądzę, że znajdujemy się w przełomowym okresie, który można by określić przede wszystkim jako czas walki o pozytywne rozumienie rynku. Oczywiście potrzeba czasu, aby idea ta w pełni dojrzała. Istnieje bowiem ryzyko wąskiego rozumienia rynku, jeśli uznamy, że rynek to jedyne spoiwo relacji społecznych, i zapomnimy o tym, że praca ludzka to nie tylko rynek. Istnieje przecież, o czym była już mowa, podmiotowa strona pracy i to poprzez nią konstytuuje się wspólnota ludzka. Jeśli nie będziemy pamiętać o tym wymiarze ludzkiej pracy, nastąpi najpierw kryzys moralny, a potem również upadek polityczny narodów. Proszę spojrzeć na to, co się stało w Nicei. Mam na myśli szczyt państw Wspólnoty Europejskiej, który odbył się tam w grudniu 2000 roku. Wydaje mi się, że spotkanie to było smutnym punktem w historii sprawy europejskiej, w którym porzucony został wymiar moralny. Mówiono jedynie o rachunkach, o kosztach i o zyskach.

A. W.: Zamiast myślenia w kategoriach solidarności i wspólnoty dominuje więc wciąż myślenie w kategoriach utylitarystycznych, jakby droga do Nicei prowadziła... prosto z Jałty. Wkładając całą swą energię w osiąganie kompromisu, politycy europejscy zdają się zapominać o wartościach, dla których warto podjąć trudy i wyrzeczenia, aby ocalić Europę jako rodzinę narodów.

R. B.: Utylitaryzm jest sprzeczny sam w sobie i nie pozwala nawet na realizację dobra użytecznego. W Orędziu na XIII Światowy Dzień Pokoju Jan Paweł II bardzo trafnie powiedział, że aby móc zrealizować to, co jest użyteczne, aby osiągnąć kompromis dotyczący bezpośrednich interesów, należy podnieść wzrok do góry ku niebu wielkich wartości. To właśnie perspektywa wielkich wartości pomaga osiągnąć to, co pożyteczne – prawdziwe i trwałe dobro użyteczne. Kiedy o tym myślę, zawsze towarzyszy mi zdanie wypowiedziane przez Helmuta Kohla: „Europa nie jest kwestią rynku, ale Europa jest kwestią pokoju i wojny”. Dlaczego budujemy Europę? Dlaczego de Gasperi, Adenauer i tylu innych z takim zapalem angażowało się w sprawę integracji Europy? Czy tylko po to, aby kraje europejskie stały się bogatsze? Owszem, również i w tym celu. Lecz jestem przekonany, że robili to głównie po to, aby w Europie XX i XXI wieku nie było wojny. Tego głównego celu, tej busoli nie wolno zagubić. Ten, kto trzyma ją w ręku, rozumie także to, że dla sprawy Europy warto ponosić pewne ofiary. Czas pokaże, że przyniosą one owoce. Ten zaś, kto pragnie odnosić jedynie bezpośrednie korzyści, szkodzi sobie również z materialnego punktu widzenia.

A. W.: Wypowiedź Pana wyraźnie ukazuje dramatyczność procesu budowania Europy, jej jednoczenia się i poszukiwania tożsamości. Trzeba tu nawet mówić o „walce o Europę”, o walce, którą Europa toczy z samą sobą... W gruncie rzeczy walka ta dotyczy koncepcji Europy. Jestem dość zaniepokojony,

kiedy mówi się w Polsce, że u nas nie ma sporu o Europę. Często słyszymy deklaracje polityków zarówno z ugrupowań centroprawicowych, jak i centrolewicowych, którzy twierdzą, że istnieje między nimi zgoda co do polityki integracyjnej. Ale integracja to przecież tylko zagadnienie taktyczne, tymczasem do rozwiązania pozostaje jeszcze problem strategiczny. Trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie, do jakiej Europy Polacy chcą należeć i jaką Europę chcą współtworzyć. Czy rzeczywiście bez większego znaczenia jest to, czy integracja Polski z Unią Europejską zostanie zrealizowana przez lewicę czy przez prawicę?

R. B.: Rzeczywiście, obecnie kluczowym problemem jest to, jaką Europę chcemy zbudować. W sprawie Europy osiągamy jedność, ale w sprawie Europy również dzielimy się. Jako parlamentarzysta byłem członkiem komisji, która pracowała nad Kartą Podstawowych Praw Obywatelek i Obywateli Europy, i niestety nie jestem zadowolony z wyniku pracy tej komisji. Karta, którą przygotowano, jest kartą praw jednostek. Nie jest ona kartą praw narodów i nie wiem, czy można o niej powiedzieć, że jest kartą praw wspólnot. W centrum uwagi tej Karty, moim zdaniem, powinien znaleźć się człowiek jako osoba i jako członek wspólnoty, tymczasem bierze ona pod uwagę jedynie człowieka jako jednostkę. Jest to dużo uboższa wizja człowieka i jego praw. Człowiek traktowany jako osoba i jako członek wspólnoty ma historię, rodzi się i żyje we wspólnocie. Ma rodzinę, należy do narodu. Co się dzieje, jeśli patrzymy na człowieka tylko jako na jednostkę ludzką? Traci on swoje wszelkie korzenie. Europa jest wspólnotą przede wszystkim poprzez kulturę. Wspólnota ta nie jest bynajmniej rezultatem umowy. Nie jest wcale tak, że dopiero godząc się na traktat o Unii Europejskiej, tworzymy Europę. Jest zupełnie inaczej. Podpisujemy traktat o Unii, ponieważ Europa istnieje jako rzeczywistość moralna, której chcemy nadać określony wyraz prawny i polityczny, prymat jednak należy tutaj do wymiaru kulturowego i moralnego. W Karcie, niestety, nie mówi się o kulturowych korzeniach Europy. Zaproponowałem schemat poprawki, w której znalazło się odwołanie do chrześcijańskich korzeni Europy. Zwrócono mi jednak słusznie uwagę, że Europa ma nie tylko korzenie chrześcijańskie. Istnieją przecież wcześniejsze korzenie judaistyczne, z których wyrasta chrześcijaństwo. Zgodziłem się i zaproponowałem formułę „judeochrześcijańskie korzenie Europy”. Ale to nie wystarczyło.

A. W.: Czy dlatego, że ktoś upomniał się o Sokratesa?

R. B.: Faktycznie ja sam w dalszej dyskusji zaproponowałem odwołanie się do korzeni judeochrześcijańskich i grecko-rzymskich, a ponadto do korzeni oświeceniowych. Oświecenie może się komuś podobać lub nie podobać, ale było ono istotnym momentem tworzenia się tożsamości europejskiej. Jak mówić o Europie bez oświecenia? Moja formuła, o którą walczyłem, brzmiała zatem: „korzenie judeochrześcijańskie, grecko-rzymskie i oświeceniowe”. W głosowaniu jednak nawet to nie zyskało akceptacji. Mamy więc dokument,

według którego Europa nie ma żadnych korzeni kulturowych. Jest to poważny brak. Na czym bowiem można oprzeć wspólnotę narodów Europy, jeśli Europejczycy nie chcą przyznać się do swoich korzeni?

A. W.: Jaki wpływ na politykę ma próba oderwania się od tradycji? Czym staje się polityka pozbawiona pamięci i ignorująca podstawowe wartości, na których opiera się ludzka wspólnota?

R. B.: Polityka taka niesie ryzyko, że stanie się systemem, w którym spotykają się skrajny liberalizm i nowa forma socjalizmu. Europa może się stać zbiorowiskiem indywidualnych egoizmów. Rola polityki ograniczy się wówczas do dyktowania reguł, które pozwolą współistnieć różnorodnym egoizmom indywidualnym. W takim systemie nikt nie widzi w drugim swego bliźniego i nikt nie odkrywa w nim samego siebie. Człowiek akceptuje życie w społeczności, ponieważ jest to dla niego wygodne – w społeczności dostrzega jedynie źródło korzyści dla swojego partykularnego egoizmu. Przypominam sobie pewien fragment *Chórów* z „*Opoki*” T. S. Eliota. Obcy – postać, która odznacza się umiejętnością stawiania pytań, mówi: „Jak żyjecie jeśli nie żyjecie razem? / Nie ma życia poza wspólnotą. Nie było wspólnoty, która nie żyła w chwale BOGA. [...] A wy żyjecie rozproszeni na wstęgach dróg”¹. Tymczasem Europie grozi utrata świadomości prymatu kultury, co przejawia się dziś w niezdolności do rozpoznania i uznania swych korzeni. Stoimy więc przed następującą alternatywą: Europa ojczyzn, Europa narodów, Europa rodzin lub Europa jednostek i rynku. W najbliższym czasie nastąpi przygotowanie nowego traktatu o Unii Europejskiej, nowej „konstytucji europejskiej”. Będziemy zatem musieli podjąć poważną debatę na ten temat. Dyskusja ta jest konieczna, moim zdaniem, również z tego powodu, że nie będziemy w stanie zrealizować wizji Europy jednostek, rynku i biurokracji. Kiedy bowiem zanika perspektywa wartości, wówczas logika interesów, które nie są postrzegane w perspektywie ideałów, nie są im podporządkowane, nie jednoczy, lecz dzieli. Tego właśnie obecnie doświadczamy. Spieramy się o wszystko, ponieważ brakuje nam zdolności do ponoszenia ofiar w imię wyższych ideałów. Sądzę, że ostatnim wielkim europejskim mężem stanu był Helmut Kohl, który rozumiał sens ideałów w polityce. Ponieważ był człowiekiem, który osobiście pamiętał wojnę, zdawał sobie głęboko sprawę z tego, że Europa nie jest jedynie problemem ekonomicznym. Kohl zawsze stał na straży interesów Niemiec, często wypowiadał się bardzo stanowczo, niejednokrotnie wykorzystywał dominującą pozycję Niemiec dla osiągnięcia konkretnych celów, ale kiedy chodziło o sprawy Europy, rozumiał, że w interesie Niemiec leży poświęcenie bezpośrednich korzyści dla sprawy pokoju. Dzisiaj zarówno w Niemczech, jak i w innych krajach ekonomicznie silniejszych przeważa zupełnie inne nastawienie. Chcemy jak najwięcej środ-

¹ T. S. Eliot, *Chóry* z „*Opoki*”, w: tenże, *Poezje*, tłum. M. Sprusiński, Kraków 1978, s. 163 (przypis redakcji).

ków zatrzymać dla siebie i jak najmniej płacić na rzecz poszerzania Unii. Wiele jednak w ten sposób nie osiągniemy, a nawet ryzykujemy utratę tego, co już zdobyliśmy. Zatraciliśmy ducha solidarności i – jako Europejczycy – musimy go odnaleźć, aby móc zbudować autentyczną Europę. Kwestia podniesiona przez „Solidarność” okazuje się centralna w obecnym momencie historycznym, za który ponosimy bezpośrednią odpowiedzialność.

A. W.: Niektórzy uważają, że w ostatniej dekadzie Unia Europejska oddaliła się od autentycznego ducha solidarności, gdyż zajęła się doskonaleniem instrumentów ściślejszej integracji państw, które już są jej członkami. Poglębia to jeszcze bardziej przepaść między Unią a krajami, które dopiero pretendują do członkostwa.

R. B.: Istotnie struktura, którą stworzyliśmy, jest przesadnie biurokratyczna. Nie udało się nam zrealizować zasady pomocniczości i wyposażyć Unii w kompetencje, które pozwoliłyby jej zająć się sprawami przekraczającymi możliwości pojedynczych państw. Słabością Unii jest to, że ma ona liczne kompetencje w tych dziedzinach, w których poszczególne państwa same doskonale poradziłyby sobie. Odnosi się to do wielu konkretnych spraw, na przykład dotyczących norm prawnych, o których w większym stopniu powinny decydować regiony. W rezultacie obywatel czuje się pozbawiony podmiotowości, ponieważ o sprawach, o których mógłby decydować sam, zgodnie z zasadą pomocniczości, decyduje za niego Europa. I odwrotnie, w najważniejszych sprawach, w których obywatel powinien oczekiwać od Unii istotnych gwarancji, okazuje się, że zjednoczona Europa nie ma odpowiednich kompetencji, aby móc mu takie gwarancje zaoferować. Na przykład naczelnym celem polityki jest pokój. Czy państwo polskie lub państwo włoskie może zagwarantować pokój? Nie, nie może. Dramatyczne doświadczenie drugiej wojny światowej przekonuje nas o tym w sposób oczywisty. Pokój może natomiast zagwarantować Europa. Dotychczas jednak Unia nie ma żadnych kompetencji w dziedzinie obrony czy polityki zagranicznej. Przypomnijmy, jak doszło do drugiej wojny światowej. Obywatele Niemiec, Włoch i innych krajów byli przekonani o tym, że nie mogą uzyskać koniecznych do życia środków na drodze uczciwej konkurencji międzynarodowej. Uważali, że świat został podzielony na zamknięte sfery wpływów ekonomicznych i że w związku z tym środki konieczne do życia można zdobyć jedynie z bronią w ręku. Po tym doświadczeniu zrozumieliśmy, że potrzebna jest europejska polityka gospodarcza. Pamiętać jednak należy, że nie może ona przekreślać zasady pomocniczości. Pozostaje szeroki zakres spraw, które trzeba rozwiązywać na poziomie narodowej polityki gospodarczej. Europa nie może niszczyć tożsamości narodowej swoich krajów, lecz powinna respektować suwerenność narodów. Dotykamy tu jednak już innego tematu, a mianowicie pojęcia suwerenności.

A. W.: Zatrzymajmy się przy tym temacie. Wydaje mi się on niesłychanie doniosły także z uwagi na dyskusję, jaka toczy się w Polsce. Przeciwnicy inte-

gracji Polski z Unią Europejską dość często argumentują, że wstąpienie do Unii pociągnie za sobą utratę suwerenności narodowej.

R. B.: Pozwolę sobie nawiązać do mojego własnego artykułu *Suwerenność narodu przez kulturę*, który napisałem dla „Ethosu”. Jest to komentarz do przemówienia Jana Pawła II w Lublinie podczas pielgrzymki w roku 1987. Papież mówił wówczas o suwerenności narodów i ten temat podjąłem w moim artykule. Istnieje pojęcie suwerenności typowe dla czasów nowożytnych. Jego autorem jest Jean Bodin, dla którego suweren jest kimś, kto nie uznaje żadnej zwierzchności nad sobą (*superiorem non recognoscens*). Carl Schmitt wyraża tę ideę, mówiąc o kompetencji nad kompetencjami. Oznacza to, że cała władza zostaje skupiona w jednym punkcie i jedynie pewna jej część może być delegowana komuś innemu. Praktycznie może to wyglądać następująco: Superpaństwo Europejskie deleguje państwo polskie do zajmowania się określonym problemem, lecz kompetencję do określania kompetencji posiada tylko ono. Suwerenność, według tej koncepcji, może być tylko jedna, należy do jedyne go suwerena. Właśnie ta koncepcja suwerenności jest konfliktogenna i od samego początku prowadzi do wojny. Pretensję do absolutnej suwerenności może rozstrzygnąć tylko walka, a suwerenem jest ten, kto w niej zwycięża. W oparciu o taką koncepcję suwerenności nie można zbudować Europy jako wspólnoty narodów. Sądzę, że Europa rodzi się raczej z opozycji w stosunku do takiego rozumienia suwerenności.

Istnieje inna koncepcja suwerenności, zawarta na przykład w prawie kano nicznym, koncepcja, która została zastosowana w wielu konkordatach między Stolicą Apostolską i poszczególnymi krajami. Zwykle konkordat rozpoczyna się od stwierdzenia, że Kościół i państwo są niezależne i suwerenne we właściwym sobie porządku. Według tej koncepcji nikt nie jest suwerenem absolutnym. Suwerenem w sensie absolutnym jest bowiem jedynie Bóg. Pozostali suwereni są suwerenami *secundum quid* we właściwym sobie porządku. Zada niem ich jest ochrona i dbałość o wolny rozwój, bez ingerencji zewnętrznej, tych dóbr, które zostały powierzone ich trosce. W tym sensie we właściwym sobie porządku suwerenna jest rodzina, suwerenny jest naród i suwerenna jest Euro pa. W tej koncepcji suwerenności struktury państwowe, poprzez które narody realizują swe własne dobro, są precyzyjnie określone.

Uważam, że suwerenność państwowa, jaką znał wiek dziewiętnasty, już nie istnieje. Nie dlatego nie istnieje, że powstała Unia Europejska, lecz ponieważ ten typ suwerenności nie odpowiada już rzeczywistości współczesnego świata. Rozmawiałem kiedyś na ten temat z prezesem Banca d'Italia. Powiedział mi, że od kiedy istnieje wspólna waluta europejska, staliśmy się bardziej suwerenni niż wówczas, gdy istniała nasza waluta narodowa. Co mógł wtedy zrobić prezes Banca d'Italia? Gdy Niemcy suwerennie podwyższały stopy oprocentowania, ponieważ było to w ich interesie, minutę później prezes Banca d'Italia czynił to samo, gdyż lir zależny był od marki. Jeśli był sprytny, uprzedzał nawet decyzję

Deutsche Bundesbank. Cała suwerenność prezesa Banca d'Italia ograniczała się do śledzenia tego, co dzieje się z marką, i do podejmowania natychmiastowych decyzji. Ale od kiedy istnieje wspólna waluta europejska, jest on jednym z dwunastu członków zarządu, który podejmuje decyzje. Jego głos znaczy obecnie więcej niż wówczas, gdy Banca d'Italia zachowywał swą formalną suwerenność. Obecnie ma więcej możliwości zabezpieczania bezpośrednich interesów Włoch. Nie mógł tego robić, będąc formalnie suwerenem, ponieważ aby uchronić Włochy przed katastrofą finansową, musiał dostosowywać politykę finansową swego kraju do polityki kraju silniejszego. Podobnie trzeba spojrzeć na zagadnienie obrony. Nie łudzimy się przecież, że Włochy czy Polska mogłyby się same obronić w przypadku zewnętrznej agresji. Wspólnie możemy zagwarantować pokój w Europie, lecz jako samodzielne państwa pozostajemy bezbronni. Podobnie sprawa przedstawia się w zakresie polityki zagranicznej. Państwo włoskie nie mogło mieć wielkiego wpływu na rozwiązanie dramatu Bośni czy dramatu albańskiego. Nie mamy wpływu na rozwiązanie konfliktu na Bliskim Wschodzie. W podobnej sytuacji jest każde państwo europejskie. Jako suwerenne kraje, państwa europejskie pozostają bez wpływu na wydarzenia międzynarodowe. Siła ich wzrośnie dopiero wtedy, kiedy zaczną prowadzić wspólną politykę europejską. Rzecz jasna, że nawet wówczas nie będziemy w stanie rozwiązać wszystkich problemów; zmieni to jednak korzystnie naszą pozycję międzynarodową.

A. W.: Czy jednak Unia Europejska nie jest w tej dziedzinie zbyt opieszła? Dramatyczny wydaje się paradoks, że integracja europejska zrodziła się z woli zapewnienia pokoju w Europie, a tymczasem brakuje skutecznych instrumentów działania na rzecz pokoju w samej Europie i w najbliższym jej sąsiedztwie.

R. B.: Podzielam tę wątpliwość. Nasza polityka zagraniczna jest wciąż zbyt słaba w porównaniu do naszych możliwości. Trzy obszary, o których mówiłem: wspólna europejska polityka obronna, wspólna europejska polityka zagraniczna i wspólna europejska polityka gospodarcza, wymagają opracowania bardziej efektywnych instrumentów działania. Zadaniom tym żadne narodowe państwo w Europie nie jest w stanie podołać samodzielnie.

Sprawy, które możemy załatwić sami na poziomie narodowym, niech lepiej pozostaną w kompetencji państw i regionów. Oburzam się zawsze, kiedy z Unii Europejskiej przychodzi dyrektywa mówiąca na przykład, w jaki sposób trzeba produkować ser alpejski albo szynkę wiejską. Są to przecież produkty typowo włoskie, znane u nas od stuleci. Humorystyczne jest to, że Bruksela chce nam, Włochom, mówić, w jaki sposób mamy wytwarzać produkty, które sami kiedyś wynaleźliśmy.

A. W.: Może należałoby w Brukseli upowszechnić znajomość niektórych fragmentów *Boskiej Komedii* Dantego i *Pana Tadeusza* Adama Mickiewicza, aby nie zagubić świadomości kulturowego pluralizmu, który w sposób elemen-

tarny wyraża się także w sztuce kulinarnej? Co do Dantego, to warto cytować go na forum Parlamentu Europejskiego także z tego powodu, że rozumiał on, na czym polega prawdziwa kodyfikacja prawa. Wkłada on w usta Justyniana, który utożsamia się z Juliuszem Cezarem, te oto słowa:

Cesare fui e son Giustiniano,
Che, per voler dal primo amor ch'i'sento
Dentro le leggi trassi il troppo e l'vanno².

R. B.: „Il troppo e l'vanno”. Usunąć to, co zbytczne i jałowe, co jednak w istocie nie jest ani zbytczne, ani jałowe. To nie Justynian natomiast, nie imperator, ma o tym decydować, ale kraj i region, na przykład Abruzzo, Campania we Włoszech...

A. W.: Czyli suwerenny naród, suwerenny poprzez swoją kulturę...

R. B.: Tak, należy zachować system kulturowej suwerenności narodu. Wszystko to, co jest elementem tożsamości narodowej, podlega kompetencji państwa narodowego. Unia nie powinna w tych sprawach interweniować, a jedynie współpracować z państwem narodowym. Współpraca ta ma polegać na przejściu od koncepcji jedynej suwerenności do koncepcji wielu suwerenności, które współpracują ze sobą. Z tego punktu widzenia prawo kanoniczne jest właściwym modelem dla rozwiązań prawnych w Unii, ponieważ nigdy nie przyjęło idei suwerenności, która zatriumfowała w dziewiętnastym wieku. W prawie kanonicznym zawsze respektowano istnienie co najmniej dwóch różnych porządków: Kościoła i państwa.

A. W.: Niewątpliwie idea suwerenności wynikająca z zasady pomocniczości jest charakterystyczna dla prawa kanonicznego. Wydaje mi się ponadto, że leży ona u źródeł europejskiej kultury prawnej. Można ją odnaleźć w republikańskim prawie rzymskim, które jest inspiracją również dla współczesnego federalizmu.

R. B.: Oczywiście, jest to bowiem idea suwerenności, według której każda wspólnota jest niepodległa we właściwym sobie porządku. Jeden porządek nie wyklucza drugiego, a sama wielość porządków skłania do współpracy pod warunkiem, że respektowana jest wielość kompetencji.

A. W.: Jak bliska lub jak daleka od realizacji tego ideału prawnego jest Unia Europejska?

R. B.: Problem dotyczy przede wszystkim konstytucji europejskiej, którą powinniśmy w przyszłości uchwalić. W jej pierwszej części odwołamy się do typowej dla Europy koncepcji człowieka. Uważam, że „człowiek europejski” powinien wyraźnie uznać swoje korzenie kulturowe i prymat wartości kultury nad innymi wartościami, inaczej budowa Europy jako wspólnoty politycznej

² Tam cesarz, tutaj Justynian się zowie; / Ja to z praw księgi, Pramiłością tknięty, / Powypleniałem zbyt i jałowe. (Dante Alighieri, *Boska Komedia, Raj VI*, 10-12, tłum. E. Porębowicz).

zawiśnie w próżni. Druga część tej konstytucji powinna zawierać charakterystykę instytucji europejskich i określenie precyzyjnych warunków współistnienia różnych suwerenności. Należy utworzyć taką architekturę konstytucyjną, która będzie respektować suwerenność narodów, wskazując jednocześnie na te obszary polityki, w których suwerenność poszczególnych narodów jest możliwa jedynie za zgodą wszystkich państw tworzących Unię.

Można powiedzieć, że idealnym modelem takiego związku jest małżeństwo. Chociaż każdy z małżonków ma własną wolę, wiele celów małżonkowie osiągają jedynie poprzez wspólne działanie. Nikt przecież nie powie, że zrodzenie i wychowanie dzieci ogranicza wolność ojca i matki. Wspólnota małżeńska spełnia wolność obydwójga małżonków, ponieważ tylko we dwoje, razem, są zdolni wypełnić zadania rodzicielskie.

A. W.: Słuchając Pana wyjaśnień, zaczynam również rozumieć, w jak wielkim stopniu mądrość polityczna rodzi się z doświadczeń życia rodzinnego, z przeżyć właściwych mężowi i ojcu.

R. B.: Rodzina jest podstawowym modelem każdej wspólnoty ludzkiej i dlatego we wspólnocie rodzinnej można odnaleźć na poziomie elementarnym te dynamizmy, które kształtują wszystkie typy ludzkiej wspólnoty.

A. W.: Porozmawiajmy jeszcze o nadziei odnowy kultury Europy. Jestem przekonany, że nadzieję tę można budować na wierze chrześcijan. Pamiętam obrazy ze Światowego Dnia Młodzieży w Rzymie w Roku Wielkiego Jubileuszu 2000. Zanim zakończyło się spotkanie, widzieliśmy Papieża śpiewającego wspólnie z młodzieżą. Był to bardzo sugestywny obraz. Jaka jest nasza muzyka? – pytał Pan, powtarzając pytanie Platona w swym ubiegłorocznym wykładzie w Lublinie, który zatytułował Pan „Ból polityki”. Jaka jest zatem nasza muzyka? Jakie znaki nadziei możemy odnaleźć na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa?

R. B.: Uważam, że nasza epoka to epoka, która nadeszła po załamaniu się racjonalizmu – nie tylko marksizmu, ale racjonalizmu w ogóle, jeśli przez racjonalizm rozumiemy teorię, za pomocą której konstruowana jest pewna religia świecka i w której mówi się, że istnieje doskonały system społeczny, realizujący pełnię dobra na ziemi. Religia transcendentna staje się wówczas bezużyteczna. Nie potrzebujemy modlić się czy czekać na Mesjasza, aby nas zbawił, ponieważ możemy sami się zbawić. Nasza epoka nie jest jeszcze epoką wiary, lecz raczej epoką poszukiwań. Wyczerpał się już ów optymistyczny ateizm, którego rzeczy byli przekonani, że wszystkie problemy człowieka mogą zostać rozwiązane. Człowiek jednak nie jest problemem, człowiek jest tajemnicą. W gruncie rzeczy nie oczekuje na rozwiązanie. Rozwiązać można problemy i tych rozwiązań mamy wiele. Czymś innym jest tajemnica – jej nie da się rozwiązać, gdyż nie leży to w naszej mocy. Tajemnica zawsze pozostaje strukturalnie otwarta. Dziś człowiek nie szuka rozwiązania swoich problemów, poszukuje raczej zba-

wienia. Dlatego w naszej epoce ścierają się ze sobą desperacja i nadzieja. Jeśli nie ma Boga, który może nam wyjść na spotkanie, jesteśmy zgubieni.

Fazę historyczną, którą obecnie przeżywamy, znamionuje utrata pewności, że człowiek sam może się zbawić, charakterystycznej dla marksizmu. Jest to faza, w której człowiek albo wyrzeka się swego człowieczeństwa, albo powinien otworzyć się na nadzieję, którą przynosi Objawienie. W latach mojej młodości ukazywało się czasopismo pod znamionem dla tamtych czasów tytułem: „Socialisme ou Barbarie”. Niosło ono następujące przesłanie: albo socjalizm jako realizacja religii świeckiej, albo barbarzyństwo człowieka, który gubi sam siebie, nie przystając do socjalizmu. Dziś moglibyśmy założyć nowe pismo pod innym tytułem, powiedzmy „Foi ou Barbarie” – albo człowiek odnajduje siebie w wierze, albo zatracą się w barbarzyństwie. Można by nawet temu pismu nadać tytuł jeszcze bardziej definitywny: „Christianisme ou Barbarie”, ponieważ w historii Europy wiara jest wiarą chrześcijańską.

A. W.: Wydaje się, że sens pojęcia Europy ujawnia się głębiej, kiedy stawiamy sobie pytania dotyczące sensu ludzkiego życia. Augusto Del Noce scharakteryzował kiedyś nową postać totalitaryzmu właściwego społeczeństwu konsumpcyjnemu, mówiąc o lęku przed stawianiem pytań. Często jest to lęk, który rodzi ucieczkę od siebie i pogrąża nas w barbarzyństwie. Alternatywą, którą przedstawia Pan jako alternatywę nadziei, jest odnalezienie duchowych korzeni Europy, co pozwoli odkrywać prawdę ludzkiego serca.

R. B.: Rzeczywiście. Należy jednak pamiętać, że odnalezienie prawdy ludzkiego serca nie ma nic wspólnego z sentymentalizmem. Serce jest momentem syntetycznym życia osoby, dzięki któremu człowiek odnosi rzeczywistość wokół siebie do swoich najbardziej podstawowych aspiracji oraz decyduje, dla jakiej sprawy warto podjąć życiowe ryzyko. Życie stale wiąże się z ryzykiem. Jest ono zakładem o najwyższą stawkę. To w sercu człowiek decyduje o tym, co warto kochać i czy dla tej miłości warto zaangażować swoje życie. Dzieje się tak, ponieważ w sercu człowiek odnajduje prawdę. Jest to temat, który po mistrzowsku rozwija nasz wspólny przyjaciel ks. Tadeusz Styczeń. Uznanie prawdy jest aktem intelektualnym i jednocześnie aktem moralnym. Nie realizujemy prawdy, jeśli nie przyjmujemy ryzyka, jakie pociąga miłość prawdy.

A. W.: Przypomnę maksymę św. Pawła: *Veritatem in caritate facientes*. To, co naprawdę się liczy, to czynienie prawdy. Prawda bowiem angażuje nas nie tylko teoretycznie, ale przede wszystkim dogłębnie egzystencjalnie.

R. B.: Chodzi nie tylko o poznanie (*cognoscere*), ale o życie (*facere*).

A. W.: Dlatego każdy człowiek, a chrześcijanin poprzez swą wiarę w sposób świadomy, jest wezwany do tego, aby dawać prawdzie świadectwo, którego najpełniejszym wyrazem jest męczeństwo.

R. B.: Istotnie. Mówiono: „*Cognosco ut faciam*” oraz „*intelligo ut credo*”. Prawdziwa jest również sytuacja odwrotna. Nie mogę poznać prawdy, jeśli wcześniej nie uwierzyłem. Jeśli nie umiłowalem takiej możliwości życia, w którą

wpisane jest świadectwo, nie mogę również zrozumieć tego wszystkiego, co w rzeczywistości pokazuje ta perspektywa życia, która mnie stymuluje.

A. W.: A jak w aspekcie służby prawdzie, do której człowiek jest wezwany z racji swego człowieczeństwa, można zdefiniować politykę?

R. B.: Polityka jest tym, co dzieje się pomiędzy jednostką a wspólnotą, to znaczy pomiędzy interesami a tym, co idealne. Jest ona trudem pośredniczenia między interesami, z troską o sprawiedliwe zaspokojenie ludzkich potrzeb w świetle prawdy obiektywnej. Zadaniem polityki jest więc budowa jedności ciała społecznego.

Czesław WALESA

MOJE DZIECIŃSTWO: SYBERIA, TADŻYKISTAN I POWRÓT DO POLSKI

W Wielkanoc dowiedzieliśmy się, że nigdzie nie pojedziemy, ponieważ wyjazd polskich rodzin został wstrzymany. [...] Ten upalny wielkanocny dzień pozostał mi w pamięci jako bardzo smutny. Zapamiętałem taką oto scenę: przodem szedł rosty mężczyzna, właściciel osiołka. [...] Za osiołkiem podążaliśmy my: moja mama, Marysia i ja. Z żalu i rozpacz płakaliśmy. Łzy, żłobiąc bruzdy na pokrytej glinianym kurzem twarzy, spadały na polną drogę. Już nie pamiętaliśmy, że podążamy do domu w dzień Zmartwychwstania Pańskiego.

Urodziłem się 6 czerwca 1934 roku w osadzie Jarniewo (powiat Słonim, województwo Nowogródek) w diecezji wileńskiej jako najstarsze z trojga dzieci Emilii, córki miejscowego leśniczego, i Jana, syna żołnierza J. Piłsudskiego, osadnika na białoruskich kresach Rzeczypospolitej. Dzień 9 lutego 1940 roku był dla mnie niezwykły, ponieważ otrzymałem wtedy kółko od wózka, który miał być moją pierwszą zabawką. Wykonywał go dla mnie mój ojciec. Spałem z tym kółkiem. Nad ranem rozległo się łomotanie do drzwi. Weszło dwóch uzbrojonych żołnierzy. Krzyknęli po rosyjsku: „Pakujcie się! Wyjeżdżacie do ZSRR!”

Jeden z dwóch żołnierzy stanął z karabinem przy ojcu, zabraniając mu poruszać się. Drugi podążył za matką, która wybiegła z domu, aby wołać o pomoc. Żołnierz podbiegł do niej i podniesionym głosem powiedział: „Nie krzycz, to wtedy coś weźmiesz ze sobą. A jeżeli będziesz krzyczeć, to cię zwiążemy i tak zawieziemy”. Matka weszła do domu. Żołnierz przy ojcu powiedział stanowczym głosem: „Macie piętnaście minut na spakowanie!” Jego wzrok przypadkowo zatrzymał się na wiadrze pełnym mleka. Powiedział z troską: „Wiadro się wam przyda”. „A do czego przelać mleko?” – zapytała się jakby siebie matka. On zaś krzyknął: „Wylej na podłogę, bo to wszystko już nie twoje!”

Po pospiesznym spakowaniu rzeczy trzeba było odpowiednio ubrać trójkę dzieci w wieku dwa i pół roku, cztery lata oraz pięć i pół roku. A mróz tego dnia był czterdziestostopniowy.

W czasie podróży saniami do najbliższej stacji kolejowej (16 kilometrów do Słonima), a później w tak zwanym wagonie „bydlęcym”, co pewien czas upewniałem się, czy mam przy sobie drewniane kółko. Ukryłem je głęboko pod koszulką. Było ono łącznikiem pomiędzy tym, co się działo, a niespełnionym światem dziecięcych marzeń.

Po kilkumiesięcznym pobycie w obozie przejściowym na Syberii europejskiej w okolicy Wołogdy przewieziono nas do Miczińskiego Osiedla. Ojciec pracował tu w tajdze przy wyrębie drzew. Matka często mu pomagała. Na mnie spadał wówczas obowiązek opieki nad młodszą o półtora roku siostrą Marysią i młodszym o trzy lata bratem Antosiem.

W lecie wyruszałem z matką w głębsze rejony tajgi w poszukiwaniu jagód, malin i grzybów. Pewnego razu zabłądziliśmy i blądaliśmy się bez nadziei odnalezienia drogi. Na szczęście po dłuższym czasie usłyszeliśmy warkot ciężkiego samochodu. Jechał daleko od nas po drewnianej drodze z grubych desek, ułożonych na podmokłym podłożu tajgi.

17 listopada 1941 roku wyruszyliśmy w południowo-wschodnim kierunku ZSRR. (Po pertraktacjach generała W. Sikorskiego ze Stalinem wolno nam było opuścić miejsce zesłania, ale nie w kierunku Polski). Przygotowywaliśmy się do tej podróży bardzo starannie, gromadząc żywność (głównie suchary) i inne rzeczy. Po trzech dniach, wraz z całym dobytkiem, który mieścił się w pięciu workach, dojechaliśmy pociągiem pasażerskim do Kirowa. Tu ukradziono nam dwa worki, czyli prawie połowę zapasów potrzebnych do przeżycia.

Z Kirowa czekała nas podróż transportem składającym się z „bydlęcych” wagonów w nieznanym dla nas kierunku i o nieznanym czasie trwania (później okazało się, że trwała sześć tygodni).

Transport nasz zatrzymywał się niespodziewanie na niektórych stacjach. Mężczyźni wyruszali wtedy na poszukiwanie wody i opału. Wielu z nich nigdy nie powróciło. Na jednym z dalszych postojów został mój ojciec z większą grupą mężczyzn. Ktoś z nich dowiedział się, że nasz transport odjechał w kierunku Taszkientu. Dzięki temu udało się im dogonić nas najbliższym pociągiem osobowym.

W czasie tej sześciotygodniowej podróży nękały nas różne troski. Do najbardziej dotkliwych należały wszy. Było ich tak wiele, że w czasie jazdy pociągu niektórzy strzepywali je z bielizny na rozgrzany piecyk, a na postojach wysypywali przez otwarte drzwi wagonu.

Zdarzały się też różne nieszczęścia. Na nogę Antosia wylał się wrzątek. Na kolanie powstała rana, która się nie goiła. Do tego dołączyła się dziecięca choroba – odra. Pod koniec podróży chłopiec gorączkował i coraz słabszym głosem wołał: „Mamo, mamo, czy jesteś przy mnie?”

Kresem naszej podróży okazało się miasto Czust w Tadżykistanie. 22 grudnia opuściliśmy nasz wagon, a kolejne dwa dni spędziliśmy na stacji kolejowej. Stąd przewieziono nas do kołchozu Kujbyszew. Zakwaterowano nas tymczasowo w lepiance, która okazała się świetlicą kołchozową. Była to wigilia Bożego Narodzenia, a my nie mieliśmy nic do jedzenia. Ułożyliśmy się do snu na glinianej podłodze przykrytej matą. W nocy poczułem drgania i jakby falowanie podłogi. Usłyszałem też brzęk pustych naczyń. Boże Narodzenie przywitało nas trzęsieniem ziemi, o czym byśmy nawet nie wiedzieli, gdyby nie tubylcy muzul-

manie. Ktoś z nich podbiegł do naszej lepianki i najpierw po tadżycku, później po rosyjsku, a w końcu na migi kazał nam z niej wyjść.

W dzień Bożego Narodzenia mama zaniósł mojego wycieńczonego chorobą i głodem brata do odległego o sześć kilometrów szpitala. Pozostała tam z nim. Na jej oczach umierał. Martwe ciało wrzucono do wspólnego dołu i zasypano wapnem.

A nas nękał głód. Snułem się po różnych miejscach, aby zdobyć coś do zjedzenia. Tu i ówdzie trafiałem na jakieś resztki, na przykład na ogryzek czy pestkę moreli, którą rozbijałem kamieniem, aby wydobyć z niej jadalne ziarno. Mama zdobyła „makuchę”, czyli wytloki z ziaren bawełny, i ugotowała z tego coś w rodzaju kaszy. Dowiedział się o tym przewodniczący kolchozu. Przyszedł do naszej lepianki i zapytał mamę: „Co zrobiłaś z makuchą?” Mama odpowiedziała: „Ugotowałam”. „Pokaż!” – krzyknął, a po obejrzeniu ugotowanej makuchy polecił: „Wylej to natychmiast! Od tego jedzenia możecie umrzeć!” Mama powiedziała: „Wszyscy jedliśmy”. Przewodniczący przydzielił nam wówczas pewną ilość mąki, która przy głodowych racjach wystarczyła na kilkanaście dni.

Tę sytuację głodu i braku pracy najgorzej znosił mój ojciec. Mama radziła sobie lepiej. Kiedy znowu nadeszły dni głodu – znając najbliższą okolicę – wyruszyła, aby zdobyć jedzenie: pukała do drzwi domów, wyciągała rękę i płakała. Przyniosła wtedy pożywienie, które wystarczyło na kilka dni.

Kontakty mamy z miejscowymi ludźmi utrudniało to, że nie знаła języka tadżyckiego. Wkrótce jednak nawiązała z niektórymi układy typu handlu wymiennego: w zamian za żywność świadczyła różne usługi, na przykład przędła metodą kądzieli, na wykonanym samodzielnie wrzecionie, wełnę z owiec lub z wielbłądów. Wydawało mi się, że mama w ogóle nie śpi. Gdy układałem się do snu, przędła, przyrządzała coś do jedzenia lub odmawiała różaniec. Gdy budziłem się rano, mama znowu przędła, przyrządzała coś do jedzenia lub odmawiała różaniec – jak gdyby kontynuowała czynność, którą wykonywała wieczorem. Sama mówiła, że noc jasna, księżycowa jest dobra do przędzenia, a noc ciemna – do odmawiania różańca.

W lutym 1942 roku ojciec odszedł do Armii Andersa. Wkrótce potem przeprowadziliśmy się do dawnego domu sekretarki kolchozu. Dom ten był dobrą lepianką, a mieszkała w nim z nami wdowa o nazwisku Rozwód z dorastającą córką Bronią. Sekretarka dostała dla siebie dom większy i lepszy.

Nasza sytuacja uległa poprawie. Mama wychodziła do całodzienniej pracy w kolchozie – z reguły na bezkresnych polach bawełny lub pszenicy. Często, zwłaszcza latem, zabierała mnie ze sobą. Wykonywałem tam drobne przysługi dla pracujących, na przykład przynosiłem wodę, zbierałem uruk (morele) lub też przynosiłem paszę dla krowy. W niedziele po żniwach zazwyczaj chodziłem z mamą zbierać kłosa w palącym tadżyckim słońcu. Było to dla mnie zajęcie wyjątkowo wyczerpujące: wprost nie do wytrzymania.

Od września 1942 roku chodziliśmy z Marysią do tadżyckiej szkoły. Lubiłem tę szkołę. Było tam dużo swobody, a oprócz tego każdy uczeń otrzymywał po pięćdziesiąt gramów chleba dziennie. Miało to przyciągnąć dzieci do szkoły. Często (w dniach małej frekwencji uczniów) otrzymywałem podwójną porcję chleba, czyli sto gramów.

Bardzo szybko – nie wiadomo kiedy, gdzie i jak – nauczyłem się języka rosyjskiego i tadżyckiego. Równie szybko nauczyłem się odróżniać rośliny jadalne od niejadalnych. „Zielsko” jadalne można było zbierać w strumieniach niemal przez cały rok. Na przednówku przynosiłem mamie dwa naręcza „ziel-ska”, mówiąc: „To będzie na zupę, a to na placki”.

Lubiłem się bawić z miejscowymi dziećmi tadżyckimi. Z chłopcami czasami walczyłem. Kiedyś w upalny dzień niosłem wodę dla mamy. Wyszedł mi na-przeciw chłopiec starszy i dużo wyższy. Chciał mi odebrać wodę. Rzuciłem się wówczas na niego i walczyłem tak, że porozrywałem mu koszulę, ale wodę ocaliłem dla mamy.

Wiele rodzin żołnierzy Armii Andersa wyjechało ze Związku Radzieckiego do Iranu, a nawet dalej. Moja rodzina także miała wyjechać na początku kwietnia 1943 roku. Nawet bardzo potrzebne rzeczy oddaliśmy wtedy sąsiadom. Zabraliśmy ze sobą tylko to, co wydawało się niezbędne podczas długiej podróży. W wyznaczonym dniu byliśmy na stacji kolejowej. Czekaliśmy tam przez cztery dni: spaliśmy na workach i zjadaliśmy zabrane na drogę zapasy. Po czterech dniach, w Wielkanoc, dowiedzieliśmy się, że nigdzie nie pojedziemy, ponieważ wyjazd polskich rodzin został wstrzymany. Musieliśmy wracać do kołchozu. Mama zostawiła mnie i moją siostrę z bagażami, a sama poszła szukać osiołka do przewiezienia rzeczy.

Ten upalny wielkanocny dzień pozostał mi w pamięci jako bardzo smutny. Zapamiętałem taką oto scenę: przodem szedł rosty mężczyzna, właściciel osiołka. Trzymał w ręku przywiązany do zwierzęcia sznurek. W ślad za mężczyzną dreptał miarowo osiołek, wzbijając kurz na polnej drodze. Za osiołkiem podążaliśmy my: moja mama, Marysia i ja. Z żalu i rozpacz płakaliśmy. Łzy, żłobiąc bruzdy na pokrytej glinianym kurzem twarzy, spadały na polną drogę. Już nie pamiętaliśmy, że podążamy do domu w dzień Zmartwychwstania Pańskiego.

Wróciliśmy do tego samego miejsca i do tych samych co przedtem zajęć, ale pozbawieni wielu potrzebnych rzeczy, na przykład siekiery, garnka czy mojego zimowego płaszcza, który został skradziony na stacji kolejowej.

W związku z powstaniem Armii Andersa jesienią 1943 roku w Namanganie utworzono polski dom dziecka. Otrzymaliśmy tam zaproszenie. Po wielu naradach mama zdecydowała, że Marysia i ja spędzimy w domu dziecka przynajmniej sześć miesięcy, a jeżeli będzie nam tam dobrze, to dłuższy czas. Ponieważ Marysia jednak źle się czuła i często chorowała, mama zabrała ją do siebie. Ja natomiast czułem się tam dobrze, mimo że porcje żywnościowe były

raczej głodowe, a głód po posiłku czuło się niekiedy większy niż przed posiłkiem.

W domu dziecka wiele było chwil przygody i niezwykłych wydarzeń. Najstarsi chłopcy (w wieku 16-18 lat) wyruszali co pewien czas w głąb pustyni (około 20 kilometrów) w poszukiwaniu żółwi. Po udanym polowaniu przynosili je w workach na plecach, a następnie gotowali. Wszyscy, nawet najmłodszy mieszkańcy, otrzymywali wtedy porcje tego smacznego i pożywnego mięsa, później zaś rozchodziły się wieści o samej wyprawie.

Początkowo Marysię i mnie, a później tylko mnie, dość często odwiedzała mama (na ogół dwa razy w miesiącu). Odległość od naszego domu w kołchozie do domu dziecka wynosiła około sześćdziesięciu kilometrów. Mama szła pieszo. Wyruszała tuż po północy i przychodziła do mnie przed południem. Przynosila jakieś pożywienie (najczęściej placki o nazwie lepioszki), spędzała w domu dziecka około dwóch godzin, rozmawiając ze mną, i wracała także pieszo, aby przed północą dojść do domu. Rano wyruszała do pracy na polu kołchozowym.

Po pierwszej wizycie mamy zjadłem kilka kęsów przyniesionych dla mnie placków. Pozostałą część chciałem zostawić na później. Gdy mama odeszła, skierowałem się do swojego pokoju. Zobaczyłem wtedy gromadę dzieci, z których każde prosiło: „Czesiek, daj ugryźć! Chociaż raz!” Do swojego pokoju niczego już nie zaniósłem. Ani okruszka!

Moje wiosny i lata w domu dziecka łączyły się z pełnym przygód zdobywaniem pożywienia. Pomidory na przykład „zdobywałem” na polu należącym do pobliskiego więzienia. Chociaż starsi chłopcy ostrzegali mnie: „Uważaj, bo strażnik strzela czymś takim, że nie chce się po tym goić”, wyruszałem po pomidory i przynosiłem ich tyle, ile tylko zmieściło się pod ściśniętą paskiem koszulką. Orzechy „zdobywałem” w dość oddalonym wielkim sadzie. Wybrałem się tam pewnej nocy księżycowej przed świtem. Cicho przeprawiłem się przez mur i wspiąłem się na wysokie drzewo. Ostrożnie zrywałem orzechy, gromadząc je w zanadrzu. Na nieszczęście jeden orzech wypadł mi z ręki i stoczył się na ziemię po liściach i gałęziach. Pies zaszczekał i za chwilę pod moim drzewem znalazło się dwóch mężczyzn. Przywarłem wtedy do konaru drzewa, a ręce ułożyłem wzdłuż grubych gałęzi. Mężczyźni po rosyjsku wymieniali swoje uwagi. Po chwili wraz z psem wrócili do szataśu w środku sadu. A mnie czekało bardzo trudne zejście z drzewa i pokonanie wysokiego muru. Mając w zanadrzu orzechy, musiałem to wszystko wykonać bezszelestnie, aby nie ściągnąć na siebie uwagi czujnego psa i strażników sadu.

Pewnego razu po obiedzie zakradłem się do jakiegoś ogrodu na maliny. Nagle zjawił się obok mnie młody i dobrze zbudowany Rosjanin (prawdopodobnie funkcjonariusz NKWD). Znieruchomiałem ze strachu. On zaś lewą ręką chwycił mnie za szyję, a prawą bił mnie długo. Zniosłem to w milczeniu. Zmaltretowany wróciłem do domu dziecka. Gdy zadane mi rany, sińce i potłuczenia

wygoiły się, jeszcze raz wyprawilem się w to samo miejsce, jakby dla sprawdzenia siebie, aby dowieść sobie, że jest to możliwe. Chociaż tym razem zachowałem pełną ostrożność, ten sam Rosjanin dostrzegł mnie z daleka i zaczął biec w moim kierunku. Wtedy błyskawicznie przesadziłem ogrodzenie. Rosjanin szybko przywołał sąsiada i obydwaj zaczęli mnie gonić. Uciekałem wzdłuż strumienia. W miejscu, gdzie nad strumieniem rosły duże krzaki łączące się szczytami gałęzi, a drzewa zasłoniły mnie przed ścigającymi mężczyznami, wskoczyłem do strumienia. Przykucnąłem w wodzie, odwróciłem się do tyłu i wykonałem w tym kierunku kilka kroków do miejsca, gdzie gałęzie i drzewa tworzyły lepszą zasłonę. Obaj mężczyźni, szybko biegnąc, minęli to miejsce i nagle się zatrzymali, mówiąc po rosyjsku: „No, gdzież on się podział?” Wkrótce zrezygnowali z pościgu. Zobaczyłem ich zajętych głośną rozmową w drodze powrotnej. Używali wykrzykników i brukowych słów.

Myszkowałem po okolicy, nie tylko szukając czegoś do zjedzenia, ale również z ciekawości. Pewnego letniego popołudnia dostałem się po wspornikach balkonowych na dach domu dziecka. Łączył się on z dachem sąsiedniego domu. Ktoś suszył tam owoce. Wziąłem ich kilka w zanadrze i tą samą drogą powróciłem. Następnego dnia ponowiłem wyprawę. Gdy zbliżyłem się do owoców, nagle zjawił się na dachu mężczyzna i urządził za mną pościg. Uciekałem jednak szybciej. Po wspornikach balkonowych zsunąłem się na ziemię, a później pobiegłem do domu dziecka. Sądziłem, że sprawa jest zakończona. Mężczyzna udał się jednak do kierowniczki, która zarządziła zbiórkę wszystkich dzieci. Nagle zobaczyłem go. Powiedział coś po rosyjsku i rozpoznał mnie. Za karę miałem przez tydzień spać poza domem i czyścić drewniany wychodek.

We wrześniu 1944 roku zorganizowano w Namanganie polską szkołę. Nauczycielkami zostały wychowawczynie z domu dziecka. Każdy uczeń z domu dziecka otrzymywał cienki zeszyt, ołówek i gumkę. Zeszyt ten służył do wszystkich przedmiotów. Gdy został zapisany do końca, należało wszystko powycierać gumką i zapisywać od nowa.

Lubiłem szkołę i nauczycielki. Wiadomości o Polsce pochłaniałem z wielkim wzruszeniem. Uczyłem się łatwo i szybko. Otrzymywałem nagrody za dobre postępy w nauce, a jedna z nauczycielek chciała mnie adoptować, aby „wykierować mnie na ludzi”. Moja mama jednak stanowczo się temu sprzeciwiła.

Nękały nas różne choroby. Prawie każdy przechodził czerwonkę. Również malaria powracała regularnie. Wiosną 1944 roku, gdy jako prawie dziesięcioletni chłopiec odwiedziłem mamę w kołchozie, atak zimnicy malarycznej zaskoczył mnie, kiedy pomagałem jej w pracy na polu. W fazie dreszczy i ataku malarycznego położyłem się na ziemi w ostrym słońcu. Odczułem ulgę i – zemdlałem. Mama, biegnąc z całych sił, zaniósła mnie do rzeki. Wówczas odzyskałem przytomność, ale musiałem iść do szpitala na leczenie.

Jesienią 1944 roku mama ciężko zachorowała na tak zwaną malarię tropikalną. Leżała w szpitalu i była już bliska śmierci. Wtedy jeden z Polaków z in-

nego pobliskiego kołchozu przyszedł do domu dziecka, aby powiadomić mnie, że moja mama umiera. Chciałem natychmiast wyruszyć do szpitala, ale mężczyzna ów powiedział, że nie może w ciągu jednego dnia przejść więcej niż sześćdziesiąt kilometrów. Wczesnym rankiem wyruszyliśmy z Namanganu do Czust. Po przejściu szesnastu kilometrów miałem jedną nogę we krwi. Usiedliśmy więc przy drodze i czekaliśmy na „okazję”. Po kilku godzinach nadjechała ciężarówka do Czust z wolnymi miejscami „na pace”. Zapłaciliśmy za podróż i po kilku godzinach znalazłem się przy szpitalu, a po kilkudziesięciu minutach, po odszukaniu właściwego okna i dostaniu się do niego metodą pokonywania murowanych ogrodzeń, byłem przy mamie. Leżała w sali dla zakaźnie chorych. Personel szpitalny nie zezwalał na odwiedzanie przebywających tam chorych. Gdy zobaczyłem wychudłą, wycieńczoną i do skóry ostrzyżoną matkę, wybuchnąłem głośnym płaczem. Mama jednak uspokoiła mnie konkretną prośbą. Powiedziała, że jest bardzo głodna i że ma ochotę na rosół z kury. Konkretnie zadanie zmobilizowało mnie do działania. Niemal biegiem, boso, przybyłem do naszego kołchozowego mieszkania i poprosiłem panią Rozwód o przygotowanie rosółu dla mamy. Gdzieś „zdobyłem” kurę i jeszcze tego samego dnia przyniosłem mamie zupę.

Każdego dnia przychodziłem do chorej mamy (zawsze przez okno) i przynosiłem takie pożywienie, jakie sobie życzyła. Szybko wracała do zdrowia, tak że po tygodniu opuściła szpital. Nie wróciła już jednak do pracy kołchozowej, ponieważ została przyjęta do pracy w fabryce, gdzie wyrabiano worki płócienne.

Mama od dziecka zajmowała się tkaniem. Wyrabiała więc sześć razy więcej płótna workowego niż przeciętna tkaczka z fabryki. Kiedy nadszedł czas wyjazdu do Polski, dyrektor poprosił mamę, aby pozostała w fabryce. Obiecywał jej wyższą pensję i lepsze mieszkanie. Mama jednak odpowiedziała, że chce wyjechać do Polski, do swojej ojczyzny.

Wyruszyłem do Polski na początku maja 1946 roku transportem przeznaczonym dla dzieci z domów dziecka Tadżykistanu i sąsiednich republik. Mama zaś i Marysia jechały następnym transportem, przeznaczonym dla rodzin polskich z Tadżykistanu.

Podróż do Polski odbywała się w uniesieniu szczęścia. Była cudowna. Pociąg pędził, dudniąc rytmicznie po szynach. Rzadko się zatrzymywał. Z okien wagonu roztaczały się bajecznie kolorowe widoki pełnej i bujnej wiosny.

Gdy znaleźliśmy się na terenie Polski i pociąg zatrzymał się na jakiejś małej stacji, miejscowi ludzie dowiedzieli się, że przybył z daleka transport polskich dzieci. Natychmiast się zorganizowali i przynosili nam chleb, mleko, kaszę, okraszone ziemniaki, warzywa i inne rzeczy do jedzenia. A czynili to z taką miłością, że rzeczy te wydawały się czymś nadzwyczajnym.

Końcową stacją naszego pociągu był Gostynin. Zatrzymaliśmy się w Domu Rozdzielczym, gdzie spędziłem dwa miesiące. Niektórzy niemal natychmiast

jechali dalej: do rodzin lub sierocińców. Przydały się nabyte w Tadżykistanie umiejętności zdobywania jedzenia: w pobliskiej małej rzece łowiłem ryby na haczyk zrobiony z agrafki i jadłem je na surowo. Do lasu chodziłem po tak zwaną „zajęczą kapustę”, a później po czarne jagody. Nauczyłem się pozbywać kleszczy, które przynosiłem z lasu. W Punkcie Pomocy dostawałem zaś codziennie jeden lub dwa talerze gęstej zupy.

We wrześniu 1946 roku skierowano mnie do sanatorium dla dzieci w Rab-sztynie koło Olkusza. Było to sanatorium przeciwgruźlicze położone w lesie sosnowym. Półroczny pobyt tam okazał się cudownym zwieńczeniem mojego dzieciństwa i wejściem w okres dorastania (6 czerwca 1946 roku ukończyłem dwunasty rok życia). W sanatorium spotkałem wspaniałych ludzi: księdza kapelana, siostry zakonne, przejętych swoim powołaniem świeckich wychowawców, anielsko dobre, chociaż nieco smutne dzieci i nadzwyczajną obsługę. Tam, przygotowany przez niezwykle zaangażowanego księdza kapelana, przyjąłem Pierwszą Komunię św., co było dla mnie wprowadzeniem w życie chrześcijańskie. Tam też przyjąłem sakrament bierzmowania. Tam rozpocząłem i ukończyłem klasę trzecią. Tam byłem umiejętnie i atrakcyjnie wprowadzany w zasady miłości ojczyzny. Gdy przy wyjeździe z sanatorium ktoś postawił mi pytanie: „Kim chcesz zostać?” – bez wahania odpowiedziałem: „Księdzem kapelanem”.

W marcu 1947 roku przyjechałem do Jeleniej Góry, gdzie spotkaliśmy się: mama, ojciec, Marysia i ja. Przyjęto mnie do klasy czwartej. Chociaż we wszystkich przedmiotach miałem zaległości, już w klasie piątej dostawałem same piątki. W roku 1954 uzyskałem świadectwo maturalne liceum ogólnokształcącego ze specjalnym wyróżnieniem, co otwierało mi drogi na wszystkie kierunki studiów w Polsce. Wprawdzie niektóre drogi życia zawodowego i osobistego tragicznie się pozamykały, dwie jednak okazały się owocne i są nadal obiecujące: KUL, gdzie w roku 1964 podjąłem studia psychologiczne, z kontynuacją w formie samodzielnej pracy naukowo-dydaktycznej, oraz rozpoczęta w roku 1979 Droga Neokatechumenalna, z ciągle poszerzającym się horyzontem spełnienia.

Andrzej TYSZCZYK

SZTUKA A PROBLEM KŁAMSTWA¹

Funkcjonalny związek „prawdy” i sztuki zasadza się na twierdzeniu, że rolą sztuki jest głoszenie lub odkrywanie prawdy. Bliższe określenie sensu tego twierdzenia pozwala na wyznaczenie trzech zasadniczych stanowisk wobec roli prawdy w sztuce. Po pierwsze, można przyjąć, że głoszenie lub odkrywanie prawdy stanowi istotną, a więc najważniejszą rolę sztuki, wartość estetyczna w takim wypadku jest jedynie swoistym środkiem służącym spełnieniu tej funkcji. Po drugie, można przyjąć, że funkcja poznawcza pozostaje w istotnym związku z funkcją estetyczną, a więc że element estetyczny jest uwarunkowany obecnością elementu prawdziwościowego i odwrotnie. Po trzecie wreszcie, można przyjąć, że prawda i funkcja poznawcza ma charakter dopełniający w strukturze wartości sztuki, a więc że wartość estetyczna nie zależy w sposób istotny od elementu prawdziwościowego, ale nie jest wykluczona ani jego obecność w sztuce, ani wpływ na charakter, a nawet na ostateczną wartość dzieła.

Na podstawie lektury tekstu Wojciecha Chudego sędzę, że opowiada się on za stanowiskiem drugim, dość bliskim współczesnej estetyce czy teorii literatury. Problem prawdy i funkcji poznawczej jest w nich szczególnie ważny, by przypomnieć gorące spory dotyczące koncepcji quasi-sądów, żywe zresztą do dziś, czego świadectwem jest także artykuł Chudego. Dla jasności polemiki muszę przyznać, że sam opowiadam się za stanowiskiem trzecim. W swojej rozprawie, przemyślanej i rozbudowanej zarówno od strony historycznej, jak i teoretycznej, która stanowi – co trzeba podkreślić – fragment większej, nieopublikowanej jeszcze całości poświęconej kłamstwu, Chudy zamierza upomnieć się o ten prawdziwościowy wymiar sztuki. Czyni to w sposób szczególny i, dodajmy od razu, budzący pewne wątpliwości natury metodologicznej i teoretycznej. Chociaż problematyka prawdy i funkcji poznawczej sztuki leży u pod-

¹ Tekst stanowi rozszerzoną wersję zagajenia dyskusji nad artykułem prof. Wojciecha Chudego *Sztuka a problem jej prawdomówności i kłamstwa*, „Ethos” 13(2000) nr 4(52), s. 42-68. Dyskusja odbyła się w Katedrze Teorii Literatury KUL w czerwcu 2001 roku z udziałem autora.

staw zarówno wypracowanej przez Chudego koncepcji prawdomówności i kłamstwa w sztuce, jak i mojej polemiki z tą koncepcją, dyskusja, którą podejmuję z autorem, dotyczy przede wszystkim pojęcia kłamstwa i wobec niego zgłaszam największe zastrzeżenia, zarówno w odniesieniu do koncepcji utożsamiającej kłamstwo z polem problemowym prawdy w sztuce, jak i z normatywnym (nadmiernie) charakterem tej kategorii.

Przywołując w punkcie wyjścia problematykę prawdy i funkcji poznawczej dzieła sztuki (świadczy o tym chociażby dyskusja z teorią quasi-sądów Ingardena i wykorzystanie jego artykułu *O różnych rozumieniach prawdziwości w dziele sztuki*), Chudy dokonuje zarazem nieskomentowanego przejścia od centralnych dla tych rozważań kategorii poznawczych prawdy i fałszu do prawdomówności i kłamstwa, więcej – utożsamia te kategorie, albo co najmniej uważa je za bliskoznaczne, gdy mówi o problemie „prawdy (prawdomówności) i fałszu (kłamstwa) sztuki” (s. 42). Wydaje się, że przejście to jest oczywiste. Czy można bowiem mówić o kłamstwie, nie wychodząc od pojęcia prawdy? Sądzę jednak, że nie jest to tak oczywiste. Wolałbym, aby punktem wyjścia do rozważań o kłamstwie w sztuce było właśnie pojęcie i zjawisko kłamstwa, a nie rejestr „różnych rozumień prawdziwości w dziele sztuki”, z których wiele ma z prawdą tylko tyle wspólnego, że słowo to bywa w nich używane na określenie zjawisk w istocie czysto estetycznych. Skoro na przykład rejestrowane przez Ingardena jedno ze znaczeń „prawdziwości” w dziele sztuki dotyczy „odpowiedniości środków przedstawienia do przedmiotu przedstawionego”, czyli wytworzenia przez dzieło u odbiorcy wrażenia „bycia przekonującym” w tym, co dzieło przedstawia, to czy można kłamstwo definiować jako nieobecność tej cechy w dziele? A więc, jak pisze Chudy: „W tym obszarze znaczeniowym można chyba mówić o kłamstwie, kiedy na przykład reżyser filmu – ze względu na konieczność cięć budżetowych – oddaje ruch za oknem pociągu metodą wyświetlenia na ekranie w studiu biegnącego pejzażu” (s. 56). Takich uwikłanych i częściowych definicji kłamstwa jest w tekście Chudego wiele. One też budzą „najgorętsze” wątpliwości, łącznie z próbą ich uporządkowania w rozdziale poświęconym typologii kłamstwa w sztuce, do czego jeszcze wrócimy.

Artykuł Chudego budzi też dalszą, bardziej poważną wątpliwość. Na terenie estetyki prawda otwiera problematykę poznawczą i poznawczy aspekt aksjologii sztuki, prawdomówność i kłamstwo przenoszą punkt ciężkości tej problematyki z wymiaru poznawczego (i estetycznego) w wymiar moralny („Sztuka wyraża człowieka przez piękno, a zarazem zmienia go wewnętrznie. Biernej stronie ekspresji odpowiada czynna strona kreacji moralnej. Prawda służy ostatecznie temu, aby człowiek stawał się lepszym” – s. 67). Sam w sobie wymiar ten jest interesujący i ważny, szczególnie w sztuce dwudziestego wieku, pełnej moralnych zbłądzeń, ideologicznych wypaczeń czy zwykłych estetycznych manipulacji i oszustw. Jednakże tu właśnie natrafiamy na zabieg, który z punktu widzenia metodologicznego jest nie do przyjęcia. Wydaje się, że Chudy nie

tylko w sposób nieuprawniony konstruuje pojęcie kłamstwa w sztuce, ustanawiając je korelatem (negatywnym) pojęcia prawdy w znaczeniu logicznym („sądy naukowe zbliżają się [...] do quasi-sądów” – s. 53) i w różnorodnych znaczeniach estetycznych (nawiązując do analitycznych rozróżnień Ingardena i Tatarkiewicza), ale zarazem czyni z tego pojęcia kryterium oceny i aksjologicznej hierarchizacji sztuki („Dlatego można i trzeba mówić o prawdzie (prawdomówności) jednych dzieł – tych, które podnoszą kulturę ku wyżynom człowieczeństwa – i o fałszu albo kłamstwie drugich: tu należałoby wskazać na kryterium upowszechniania złych gustów i deformację wrażliwości estetycznej” – s. 61). Jak pokazuje część artykułu poświęcona typologii kłamstwa w sztuce, jest to kryterium niezwykle szerokie, zbyt szerokie i niejednoznaczne. W koncepcji Chudego kłamstwo miałoby więc pełnić rolę kryterium rozgraniczenia między sztuką prawdziwą i fałszywą w znaczeniach przede wszystkim estetycznych, po części także logicznych, takich, jakie wyanalizował Ingarden czy Tatarkiewicz, a które autor reinterpretuje w kategoriach moralnych. Jeśli dodamy, że oprócz moralnego w ścisłym sensie, a więc intencjonalnego kłamstwa, autor odwołuje się też do kłamstwa nieintencjonalnego – obiektywnego („Zagadnienie kłamstwa w dziele sztuki wyraża w sposób klasyczny działanie heglowskiego ducha obiektywnego. Kłamstwo, nawet nie posiadając świadomego nadawcy, jest kłamstwem obiektywnym” – s. 60), to można przypuszczać, że kategorię tę bez przeszkód da się rozciągnąć na dowolnie szeroki zakres zjawisk estetycznych. Mamy więc kolejne pojęcie-worek?

Przyjrzyjmy się obecnie mechanizmowi wyznaczającemu zakres pojęcia kłamstwa w sztuce w przeprowadzonej przez autora typologii. Chudy ujmuje kłamstwo w trzech aspektach: 1) kłamstwo zewnętrzne wobec dzieła sztuki; 2) metakłamstwo w stosunku do dzieła sztuki; 3) kłamstwo samego dzieła sztuki (dotyczące jego zawartości lub struktury).

Pierwszy typ kłamstwa nie budzi wątpliwości. Autor ujmuje w nim najróżniejsze zabiegi i manipulacje mające na celu wprowadzenie w błąd odbiorcy sztuki, na przykład podrabianie partytur czy podpisów pod obrazami lub sporządzanie kopii. Fałszerstwa sztuki zdarzały się od samych jej początków i „sztuka fałszerzy” – by użyć określenia Franka Arnau – stanowi drugą, ciemną stronę sztuki artystów, z równoległą do niej historią, własnymi mistrzami i „arcydzielami”, z własną tandetą i miernotą. Ale i tutaj rola kłamstwa czy oszustwa nie jest tak jednoznacznie negatywna, jakby sugerowała to modalna rama całego artykułu. Co bowiem należy powiedzieć o ewidentnym kłamstwie związanym z wybitnym przecież utworem, jakim są *Pieśni Osjana* J. Macphersona, z *Rękopisem królowej V. Hanki*, genialną mistyfikacją literatury starożytnej, czy ze współczesną sprawą B. Wilkomirskiego, autora głośnej autobiografii *Bruchstücke*², która okazała się kompletnym fałszerstwem, ale jako

² Frankfurt am Main 1995.

tekst literacki nie straciła przecież nic ze swego przejmującego charakteru? We wszystkich takich przypadkach (a można by je mnożyć) demistyfikacja zmienia status tożsamościowy tekstu, ale nie przekreśla jego wewnętrznych wartości literackich. *Pieśni Osjana* od dawna nikt nie traktuje jako staroceltyckiego eposu, czyta się je natomiast jako wielki poemat angielskiego poety. Kłamstwo odcisnęło swój ślad na tym utworze pośrednio, poprzez biografię twórcy, jako świadectwo nieopanowanych, wiodących nieraz do oszustwa, typowych dla ówczesnej epoki pragnień odkrywania głębokich pokładów poezji narodowej. Można się jednak zastanawiać, czy gdyby nie leżące u genezy tego poematu oszustwo, doszłoby w ogóle do jego powstania, a gdyby powstał, to czy w takiej postaci, jaką znamy. Pytanie to odnieść można do wszystkich wymienionych przeze mnie tekstów. Napotykamy tu zjawisko, które chcąc nie chcąc musimy zarejestrować jako fakt w swej naturze aksjologiczny: bywa, że kłamstwo rodzi arcydzieło. Myślę ponadto, że gdyby dokładniej pod tym kątem przeświecić dzieje sztuki, to wielkość liczbowa czasownika „bywa” należałoby co najmniej wzmocnić. Kłamstwo tego typu, aby mogło się stać kryterium oceny dzieła, jak chce tego Chudy, musi zostać odkryte, odkryte natomiast przestaje być niebezpieczne i dla samego dzieła, i dla odbiorców, co oczywiście nie może przekreślać moralnej oceny samego faktu oszustwa.

Zasadnicze wątpliwości rodzą się jednak dopiero w przypadku dwóch następnych typów kłamstwa, a więc metakłamstwa, które „dotyczy koncepcji dzieła sztuki” i kłamstwa w „strukturze lub zawartości” dzieła sztuki.

Na temat metakłamstwa autor pisze: „Może się wydawać kontrowersyjnym nazywanie tych odmian kłamstwem (wszak za każdą koncepcją stoją jakieś racje), jednak perspektywa prawdziwościowa dzieła sztuki każe traktować relację między pięknem [...] a człowiekiem [...] jako kryterium diagnostyczne prawidłowości istnienia, a więc w pewnym sensie prawdomówności dzieła sztuki” (s. 62).

Dwie pierwsze odmiany metakłamstwa (sztuka ideologiczna i sztuka dydaktyczna) wskazują, że kłamstwo zostało tu odniesione do rozróżnienia między sztuką realizującą cele estetyczne, a sztuką podporządkowaną celom innym niż estetyczne i przez to „rozmijającą się z powołaniem estetycznym i artystycznym” (s. 62). W tym przypadku kłamstwo polega na rozmijaniu się z powołaniem sztuki. Jeśli zgodzimy się, że pewne wypadki owego rozmijania się mają podstawę w błędnych czy opartych na kłamstwie koncepcjach sztuki, to włączenie w ten typ kłamstwa także „postawy twórczej, która głosi hasło «sztuka dla sztuki»” (s. 62) pokazuje, że Chudy kłamstwem nazywa nie tylko to, co godzi w istotę estetyczności i bezinteresowności sztuki, ale także ten typ sztuki, który tak rozumianą istotę akceptował w sposób radykalnie purystyczny.

Hasło „sztuka dla sztuki” – wyjaśnia autor – „deprecjonuje [...] wymiar prawdziwościowy w idei dzieła oraz abstrahuje od człowieka, będącego zawsze twórcą lub odbiorcą dzieła sztuki” (s. 62). Nawet jeśli nie weźmiemy pod uwagę

kwestii, że pomijanie prawdziwościowego wymiaru sztuki należy koniecznie nazywać kłamstwem, a wydaje się to wątpliwe, to jednak należałoby się zastanowić nad charakterem relacji zachodzących między koncepcją i teorią sztuki wyrażaną w traktatach lub manifestach a wyrastającą z nich twórczością. Chudy zakłada, że prawdziwościowy charakter teorii sztuki jest dziedziczony przez samą sztukę, a więc, że jeśli sztuka wyrasta z błędnej teorii, to sama popada w błąd, który autor nazywa kłamstwem. Otóż sądzę, że tezy tej nie da się utrzymać, jeśli przypiszemy jej charakter sądu ogólnego. Możemy oczywiście dyskutować, czy prawdziwsza jest koncepcja sztuki realistycznej czy symbolicznej, czy też może kubistycznej – na takich dyskusjach opiera się rozwój sztuki. Czy jednak – jeśli jako odbiorcy sztuki zgodzimy się z argumentami kubistów – upoważnia nas to do przekreślenia wartości sztuki realistycznej i symbolicznej, i to w kategoriach kłamstwa? Czy teoria perspektywy wykształcona w sztuce europejskiej jest adekwatniejsza niż perspektywa chińska (obie są teorią złudzenia!)? Dyskutować nad tym można, ale oceniać z tego punktu widzenia chińskie i europejskie dzieła sztuki byłoby absurdem. Teoria i filozofia sztuki i z drugiej strony sama sztuka są wobec siebie równoległe, lecz się nie utożsamiają. Arcydzieła wyrastają z różnych teorii i to one nadają teoriom znaczenie, a nie odwrotnie. Zapominają o tym niekiedy współcześni twórcy, każąc nam wierzyć w wartość swych wytworów, tylko dlatego, że stoją za nimi teorie, które sami uznają za prawdziwe.

Najbardziej jednak istotny dział typologii to – według mnie – kłamstwa w samym dziele sztuki. Autor dzieli je, jak sam powiada, dość umownie na treściowe i formalne. Wśród kłamstw treściowych odnajdujemy kłamstwo powierzchowności, kłamstwo deformacji treści, kłamstwo „niezgodności treściowej dzieła z myślą lub samoświadomością twórcy” (s. 63), kłamstwo „uzurpacji realnościowej” oraz kłamstwo „dzieła zatrutego” (odznaczającego się „egzystencjalną destruktywnością”). W obrębie kłamstwa formalnego autor wyróżnia kłamstwo polegające na nieodpowiedniości formy i treści oraz kłamstwo „powielania stylu, motywu lub idei” (s. 63). Wreszcie kłamstwem, które łączy w sobie kłamstwo formy i treści, jest kicz – „kuriozum kłamstwa” – jak nazywa je autor.

Jak rozumieć te kryteria? Sformułowania Chudego nie dają odpowiedzi na pytanie o ich charakter i zakres odniesienia. Spróbujmy zanalizować pod tym kątem kilka wyróżnionych w tej grupie odmian kłamstwa. Będą to w kolejności: kłamstwo deformacji treści (3b), kłamstwo nieodpowiedniości formy i treści (3f) i kłamstwo „dzieła zatrutego” (3e).

W punkcie 3b autor podaje następującą odmianę kłamstwa: „Kłamstwo polegające na deformacji treści. Zachodzi wtedy celowe przedstawienie karykatury jakiegoś fragmentu rzeczywistości (postać kułaka w powieści socrealistycznej albo Żyda w filmach goebbelsowskich)” (s. 63).

Zakładam, że rozumowanie Chudego jest następujące: kłamstwo może polegać na deformacji treści, ale nie znaczy to, że każda deformacja treści

wiedzie do kłamstwa. A skoro tak, to sama deformacja nie może stanowić kryterium kłamstwa w sztuce, tak samo jak jej przeciwieństwo, wierność przedstawienia, nie może stanowić kryterium prawdomówności. Wszystko bowiem zależy od celu, któremu deformacja jako środek zostaje podporządkowana. W przytoczonych przez Chudego przykładach deformacja została podporządkowana celom propagandowym i ideologicznym, a nawet zbrodnicy, nie zaś estetycznym. Jest to więc przypadek z zakresu wykorzystania form artystycznych w celach innych niż artystyczne i jako taki w typologii Chudego podpada pod kategorię metakłamstwa (por. p. 2a). Można jednak kryterium to rozumieć inaczej. Można mianowicie sądzić, że to właśnie sama deformacja ma stanowić cechę rozpoznawczą kłamstwa w sztuce. Tekst Chudego nie wyklucza takiej możliwości. Kategoria ta z wyjątkiem odmiany średniowiecznej pojawia się w kontekstach negatywnych. Gdyby więc przyjąć takie jej rozumienie, mielibyśmy do czynienia z kryterium wykluczającym z obrębu sztuki wartościowej nie tylko socrealistyczną czy goebbelsowską propagandę, ale potężny obszar sztuki dwudziestego wieku, bardziej lub mniej wartościowej, na pewno jednak niezasługującej na globalną deprecjację.

Podobną niejasność rodzi kryterium sformułowane w punkcie 3f: „Kłamię dzieło, którego forma jest nieodpowiednia w stosunku do treści, środki przedstawiające są rozbieżne w aspekcie statusu istnienia czy na przykład charakteru aksjologicznego ze światem przedstawionym. Jako przykład można podać zdarzenie [...] podczas Biennale sztuki w Wenecji w 1997 roku, kiedy to zaprezentowano zestaw klocków lego do budowania modelu obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu” (s. 63).

Gdyby sformułowanie to rozumieć tak, że sama ta nieodpowiedniość jest sygnałem kłamstwa, to narzuca się wniosek, że najdoskonalszym przykładem kłamstwa tego rodzaju byłby... poemat heroikomiczny, wszak celowo łączący wysoki styl z niską treścią. Następnie zaś w polu podejrzenia o kłamstwo znalazłyby się wszelkie formy ironii. Przykład podany przez autora można przy odrobinie życzliwości dla zamiaru twórcy zinterpretować jako formę ironiczną, operującą niezwykle mocno skonstrastowanymi wartościami, zarówno co do rodzaju, jak i wielkości wartości. Prowokacyjna wymowa tego zestawienia, łączącego niski styl (klocki lego) i wzniosłą treść (obóz koncentracyjny), jest bez wątpienia ironiczna: skoro z klocków lego można – jak sugerują reklamy – wybudować wszystko, to w tym wszystko zmieści się i obóz koncentracyjny. To gorzka diagnoza masowej kultury współczesnego świata, gotowej do homogenizacji każdej wartości i każdej tragedii. Czy należy tę conceptualną prowokację o charakterze raczej semiotycznym niż estetycznym uznać za wyraz kłamstwa w sztuce? Wydaje mi się to wątpliwe i nietrafne, ale gdyby nawet przyznać rację Chudemu, należałoby tu mówić o zjawisku z obszaru metakłamstwa dotyczącego problematycznej koncepcji sztuki, ze wszystkimi zastrzeżeniami, jakie poczyniłem wobec tak rozumianego kryterium.

Być może jednak autorowi chodziło tylko o to, że nieodpowiedniość treści i formy może zostać w pewnych przypadkach wykorzystana w celu estetycznego czy pozaestetycznego oszustwa, ale takie przypadki należałoby nie tylko wskazać, ale również poddać analizie wyjaśniającej mechanizm wprowadzenia w błąd.

Innego rodzaju wątpliwości wiążą się z kłamstwem „dzieła zatrutego” (por. p. 3e). „Jego destruktywność egzystencjalna – działająca często niepostrzeżenie – w różnoraki sposób owocuje złem” – pisze autor i dalej wyjaśnia – „Z jednej strony można wskazać przykład seansów nienawiści opisanych w 1984 G. Orwella, z drugiej – niektóre z książek J. P. Sartre’a będących w latach pięćdziesiątych «inspiracją» licznych samobójstw” (s. 63). A więc jeśli odbiorcy dzieła stają się pod jego wpływem skłonni do działań destrukcyjnych, na przykład samobójczych, to mamy do czynienia z kłamstwem.

Chudy dotyka tu bardzo interesującego zjawiska. Faktycznie niektóre dzieła – najczęściej bardzo wybitne – powodowały różnego typu zachowania i działania wykraczające poza granicę przeżyć estetycznych. Wskazany przez autora przykład można uzupełnić o poezję dekadencją z okresu modernizmu, fakt licznych samobójstw w kręgu A. Bretona (surrealistów) czy o wiek wcześniejsze oddziaływanie „książek zbójceckich”, o których wspomina Mickiewicz w IV części *Dziadów*. Wszak uleganie atmosferze utworów Goethego, Schillera czy Byrona spowodowało wielką falę samobójstw wśród bardzo młodych ludzi. Przykłady literackie można mnożyć, by nie wspominać już tekstów religijnych lub filozoficznych. Pytanie brzmi jednak następująco: czy „zatrute” są same te szacowne skądinąd dzieła, czy raczej szczególna atmosfera czasu, w którym ich lektura przybierała patologiczny charakter? Smutek i rozpacz są tak samo ludzkimi uczuciami, jak radość i nadzieja. Nie widzę takich racji, dla których literatura i sztuka miałyby się ich z zasady wystrzegać. Tym bardziej nie mogę się zgodzić na osąd tych utworów w kategoriach kłamstwa. Oczywiście, można i należy w tym wypadku mówić o pewnej postaci odpowiedzialności pisarza czy artysty wobec potencjalnych skutków jego dzieła, podobnie jak w przypadku uczonych mówimy o ich odpowiedzialności za skutki dokonanych przez nich odkryć (choć inne są tu proporcje). Czy jednak mamy w tym przypadku do czynienia ze świadomą manipulacją, obliczoną z góry na destrukcyjny efekt? Wątpię. Natomiast owszem, z manipulacją mamy do czynienia w przypadku pewnego typu produkcji, szczególnie filmowej, o której w tym samym punkcie wspomina Chudy: „W szerszym sensie należy tu również zaliczyć utwory (zwłaszcza telewizyjne) dla dzieci i młodzieży popychające najmłodszych do agresji, a nawet do zbrodni” (s. 63). Jest to problem szerszy niż tylko filmy dla dzieci i młodzieży, choć tej grupy dotyczą jego najbardziej negatywne skutki. To problem dużej części zmerkantylizowanej kultury masowej, odwołującej się nierzadko do mocno zakorzenionych w człowieku prymitywnych pokładów jego emocjonalności. Manipulacja polega na rozbudzeniu oczekiwań odbior-

czych ugruntowanych w owych prymitywnych pokładach, a następnie na ich wzmacnianiu i kształtowaniu w taki sposób, aby oczekiwania te stanowiły strukturę otwartą i nienasyconą, domagającą się kolejnych powieleń i wariantów odpowiednich schematów. Działania te obliczone są na zysk, ale mogą mieć bardzo groźne skutki „uboczne”, całkowicie deformując gust odbiorców czy zniekształcając obraz świata, szczególnie wtedy, gdy prymitywny czy tylko jeszcze nieukształtowany odbiorca nie potrafi odróżnić rzeczywistości od fikcji. Czy mamy tu do czynienia z kłamstwem? Na pewno ze świadomą manipulacją, którą rzecz jasna można nazwać także kłamstwem. Chodzi jednak o to, że tego typu manipulacji nie da się utożsamić ze zjawiskami z zakresu kultury wysokiej, o których wspominaliśmy wyżej, a więc ani z dziełami Sartre’a, ani z „zatrutymi dziełami” Goethego, Schillera czy Byrona.

Po tym fragmentarycznym wglądzie w typologię kłamstwa, spróbujmy odpowiedzieć na postawione pytanie o charakter i zasięg kategorii kłamstwa w artykule Chudego. Otóż wydaje się, że autor kategorię tę rozumie przede wszystkim jako cechę aksjologiczną (wartość negatywną) ugruntowaną w wyznawanej przez niego teorii sztuki, podkreślającej współistotność prawdy w sztuce, a zarazem nadaje tej kategorii postać normy diagnostycznej: obecność kłamstwa w sztuce sygnalizuje zafałszowanie prawdziwościowej istoty sztuki i tym samym oczywiście stanowi kryterium oceny sztuki. Tak rozumiana kategoria została odniesiona do trzech różnie wyznaczonych podziałów w obrębie sztuki.

Po pierwsze, jak już wcześniej sygnalizowałem, kłamstwo zostało odniesione do rozróżnienia sztuki realizującej cele estetyczne i sztuki podporządkowanej celom innym niż estetyczne, na przykład celom dydaktycznym, ideologicznym, komercyjnym, które sprzeniewierzają się zasadzie bezinteresowności piękna i „rozmijają się z powołaniem estetycznym”. Kłamstwo polega więc w tym przypadku na rozmijaniu się z powołaniem. Jako kryterium natomiast rozgranicza sztukę prawdziwą, w znaczeniu: realizującą własną istotę, od fałszywej, w znaczeniu: sprzeniewierzającej się powołaniu.

Po drugie, kłamstwo zostało odniesione do podziału sztuka wartościowa – sztuka bezwartościowa. Wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z brakiem odpowiednich wartości estetycznych, mamy zarazem do czynienia z kłamstwem. Kłamstwo polega w tym przypadku na bezpodstawnym (aksjologicznie) zaliczeniu utworu do dziedziny sztuki. Jako kryterium kłamstwo rozgranicza sztukę prawdziwą (w ingardenowskim znaczeniu „sztuki naprawdę wartościowej”) od sztuki miernej lub w ogóle pozbawionej wartości.

Po trzecie wreszcie, kłamstwo zostaje odniesione do zbioru dzieł uznanych za wartościowe. Jednakże w przeciwieństwie do poprzednich odniesień, w których kryterium prawdomówności eliminuje z dziedziny sztuki utwory słabe lub sprzeniewierzające się funkcji estetycznej, w tym przypadku kłamstwo miałoby pełnić rolę kryterium korygującego ocenę dzieła przyłapanego na kłamstwie. Nawet jeśli byłoby to dzieło estetycznie bardzo wartościowe, to brak prawdo-

mówności w znaczeniach określonych przez Chudego, powinien korygować in minus ich ostateczną ocenę.

Szczególnie dwa pierwsze odniesienia świadczą o tym, że kłamstwu przydziela autor funkcje delimitacyjne, rozgraniczające w obrębie sztuki to, co wartościowe, od tego, co bezwartościowe, trzecie odniesienie natomiast ustanawia hierarchię w obrębie wartościowego. Takie aksjologiczne ustrukturalizowanie dziedziny sztuki, będące w opozycji do jej pojęcia opisowego czy instytucjonalnego, nie jest samo w sobie nieuprawnione w dziedzinie filozofii sztuki, tym bardziej, że celem rozważań Chudego jest normatywna teoria sztuki. Wątpliwości budzi dopiero fakt normatywnego ugruntowania bezpodstawnego przeświadczenia, że wszystko, co w sztuce negatywne, da się sprowadzić do pojęcia kłamstwa, a sama negatywność ma bądź to charakter pewnych oczywistości (na przykład bezwartościowość czy ewidentne nadużycia ideologiczne sztuki), bądź też wypływa z nieoczywistych przewartościowań sztuki pod kątem jej prawdomówności. Szczególnie w tym drugim przypadku trudno zgodzić się na taką wartościującą reinterpretację kategorii estetycznych i dzieł, jakiej należałoby dokonać, przyjmując rozumienie kłamstwa w znaczeniach postulowanych przez Chudego.

Moja polemika jak dotąd dotyczyła przede wszystkim estetycznego wymiaru rozważań Wojciecha Chudego. Na zakończenie parę słów chciałbym poświęcić także wymiarowi poznawczemu, który jest tu nie mniej ważny.

W rozdziale „Quasi-sądy a świat rzeczywisty” autor pisze: „Od czasu powstania dzieła Ingardena wiele dokonało się w metodologii nauk. Po analizach Quine’a, który mówił o «szarościach» [...] zdań przynależnych naukom, rozwoju metodologii filozofii oraz nauk humanistycznych, a także po [...] analizach poststrukturalistów, sądy naukowe zbliżyły się w pewnym sensie do quasi-sądów” (s. 53).

W części zaś zamykającej cały artykuł i zatytułowanej „Prawda sztuki i prawda człowieka” autor pisze o zbliżeniu sztuki i filozofii: „w ciągu kilkudziesięciu ostatnich lat XX wieku dokonała się metodologiczna ewolucja filozofii sztuki. Interpretacja zawartości sądowej dzieł sztuki zbliżyła je z jednej strony do języka naukowego, z drugiej zaś do potocznego. Filozofia egzystencji człowieka znalazła pole wspólne z płaszczyzną filozofii sztuki. Granica między tymi dziedzinami stała się granicą nieostrą, a prawdziwość filozoficzna niekiedy bliska prawdziwości, którą objawiają wartości estetyczne” (s. 64).

Wydaje się, że autor w tendencjach współczesnej metodologii widzi ważny argument za prawdziwością i „prawdomówną” koncepcją sztuki, zbliżającą się pod tym względem do nauki i do filozofii, w szczególności do niestroniącej od języka poetyckiego filozofii egzystencji. W tym ostatnim przypadku nie mamy jednak pewności, czy Chudy ma na myśli zbliżenie między filozofią egzystencji a sztuką (bo to ona przecież „objawia wartości estetyczne”, a więc, jak rozumiem, chodzi tu o pewną wspólnotę rozważanych przez filozofię a opisywanych przez poezję i sztukę fundamentalnych ludzkich doświadczeń), czy

też zmierza raczej do zarysowania „pola wspólnego” filozofii egzystencji z filozofią sztuki, a więc, jak rozumiem, do ukazania, że zarówno filozofia egzystencji, jak i filozofia sztuki, wyrażają zainteresowanie właśnie sztuką.

Myślę, że zacieranie granic między dziedzinami wiedzy, a nawet między dziedzinami kultury (na przykład nauką, filozofią i sztuką), co faktycznie stanowi wyraźnie widoczną dziś tendencję, nie eliminuje możliwości przeprowadzenia rozróżnień między pojęciami, szczególnie gdy stoimy na stanowisku, że prawda nie jest słowem pozbawionym znaczenia. Granice mogą ulec zatarciu, jeśli w ogóle zostały jakoś wytyczone. Jeśli autor pisze o zbliżeniu się nauki i sztuki czy quasi-sądów i sądów, to rozumiem, że ma na uwadze podnoszoną przez współczesną myśl metodologiczną kwestię pewności, a raczej niepewności sądów nauki. Koncepcja Ingardena natomiast – co Chudy przecież dobrze rozumie – nie dotyczyła tej kwestii, a jedynie odniesienia sądów, wedle Ingardena zależnego od kontekstu. Sąd w dziele literackim staje się quasi-sądem nie dlatego, że jest mniej pewny czy mniej prawdopodobny od sądów w sensie logicznym (na przykład sądów naukowych), ale dlatego, że odniesienie tego sądu ogranicza się do świata przedstawionego dzieła, a świat ten jest zarazem przez ów sąd współtworzony. Wzór wyrażający zasadę ogólnej teorii względności umieszczony w kontekście fikcji literackiej byłby tak samo quasi-sądem, jak wypowiedzi zachwyconych krasnali na temat urody Królowny Śnieżki.

Paradoks nie polega na tym, że Chudy, formułując prawdziwościową powinność sztuki, opiera ją na argumencie niepewności poznania naukowego, ale na tym, że akceptując ułomność prawdy w nauce (i w filozofii?), nie akceptuje jej w sztuce. To, co niejednokrotnie można by w tak rozumianej analogii odczytać jako poszukujące błędzenie i niepewność, autor opatruje mianem kłamstwa, zamykając tym samym drogę do jakichkolwiek zniuansowań i tak istotnych dla prawdy w sztuce modalności.

Przyznam, że bliska jest mi koncepcja, która, jak sądzę, leży u podstaw artykułu Wojciecha Chudego, że prawda ludzkiej egzystencji wyraża się na wiele sposobów, że poszukuje swego ucieleśnienia w wielu formach ludzkiego języka, od żywej, codziennej mowy, poprzez język ludzkiego poznania, aż po język sztuki, poezji. Prawda, o której tu mówimy – sądzę – nie wymaga wcale zacierania granic między wielością języków i form jej wyrażania. Wielopostaciowość prawdy ludzkiej egzystencji sama w sobie jest wartością. „Różne rodzaje rzeczywistości mają swoją «ziemię wspólną»” – powiada Chudy (s. 54). Zgoda, lecz owa „ziemia wspólna” nie jest w moim przekonaniu wspólnym mianownikiem, czymś, co można by wyciągnąć przed nawias „różnych rodzajów rzeczywistości” bez pozbawienia ich najgłębiej rozumianej istoty. Do „ziemi wspólnej” wiodą różne drogi. Nie ma drogi jednej i wspólnej. Zacieranie granic podważa wartość tego szczególnego pluralizmu prawdy, sugerując, że postaci, w których przejawia się prawda ludzkiej egzystencji, mają znaczenie drugorzędne lub zgoła dekoracyjne.

Wojciech CHUDY

PRAWDOMÓWNOŚĆ DZIEŁA I CZŁOWIEKA

Każda sensowna dyskusja rozwija nieco poznanie przedmiotu, wyjaśnia lub uwyrażnia problem, pogłębia jego rozumienie. Tak jest i w tym przypadku. Winien jestem wdzięczność autorowi polemiki za doprecyzowanie mojej myśli w kilku istotnych miejscach (jak na przykład w krytyce stanowiska „sztuka dla sztuki” albo przy opisie kłamstwa polegającego na niedopasowaniu formy do treści dzieła sztuki). Generalnie nie dostrzegam wyraźnej sprzeczności w naszych poglądach, lecz raczej różnice pojęciowe, terminologiczne, lub odmiany akcentu. Odnotowuję dwa dość duże nieporozumienia w tekście mojego interlokutora, ale ich dyskusja jest również kształcąca dla omawianego problemu. W związku z tym bez niechęci zgadzam się z Andrzejem Tyszczykiem, iż na dyskusji o prawdziwości koncepcji sztuki „opiera się rozwój sztuki”.

Najpierw więc na temat zasadniczej *z g o d n o ś c i p o j ę ć*. W planie zarzutu o nietrafność kryterium deformacji stosowanego przy ocenie kłamstwa dzieła autor polemiki sam, mimo tej „nietrafności”, właściwie odczytuje moją intencję. „Odmiana średniowieczna” tej cechy dzieła (por. s. 45n. artykułu zamieszczonego w „Ethosie”¹) rzeczywiście powinna wystarczyć do uniknięcia nieporozumienia interpretacyjnego mojego kryterium. Oczywiście jest, że nie każda deformacja w dziele sztuki zakłada jego kłamstwo, lecz tylko taka, która ma na celu negację jakiejś prawdy (odnoszącej się do człowieka, świata lub samego dzieła). Karykatura, która komuś szlachetnemu przypisuje podłość immanentną, jest kłamstwem, choćby rysował ją Zaruba czy nawet sam Steinberg.

Analogiczna jest kwestia kryterium „nieodpowiedniości formy i treści” (s. 63). Tutaj przyznaję: powinienem był w tekście dopowiedzieć, iż chodzi o te przypadki „nieodpowiedniości”, w których celem jest zanegowanie praw-

¹ Wszystkie przywołane w tej odpowiedzi numery stron (prócz cytowanych dzieł odrębnie zaznaczonych) odnoszą się do mojego artykułu w „Ethosie” 13(2000) nr 4(52) s. 42-68.

dy. (Obawa przed nadmiernym powiększeniem objętości artykułu – i tak bardzo obszernego – sprawiła, że minimalizowałem komentarz, co nie zawsze okazało się szczęśliwe.)

Jednak co do meritum w sprawie „oboza koncentracyjnego, który został wykonany z klocków lego”, pozostałbym przy swoim sądzie. Tyszczyk broni tej ekspozycji za pomocą jednej z możliwych interpretacji, formułowanych przez krytyków sztuki. Wydaje się, że bardziej bezpośrednie znaczenie kontrowersyjnego zabiegu artysty wiąże rezultat tego zabiegu z aktem profanacji, porównywalnym z przedstawieniem zrzucenia bomby na Hiroszimę albo zamachu na World Trade Center w funkcji tematu skeczu na sitcomie. Wartość „artystyczna” lub społeczna rzeczzonego zabiegu na biennale w Wenecji nie jest w stanie wyrównać, a tym bardziej usprawiedliwić szkody moralnej wiążącej się z jego odbiorem.

Jeśli idzie o przypadek koncepcji *s z t u k i d l a s z t u k i*, to przyznaję, że używane przeze mnie sformułowania, których przedmiotem było dzieło sztuki, mogły zostać mylnie odczytane. Istotą metakłamstwa jest propagowanie koncepcji zaniedbującej kontekst moralny i egzystencjalny człowieka. Kwestia „dziedziczenia” (nie używam tego terminu w tym kontekście) cech kłamstwa przez dzieło sztuki jest zupełnie inną sprawą. W swojej analizie błędu teorii „sztuka dla sztuki” nie głosiłem bynajmniej uniwersalnej tezy o koniecznym związku między teorią a dziełem sztuki.

Zgadzam się także z A. Tyszczykiem w kwestii „*d z i e ł a z a t r u t e g o*”. Odnoszę jednak wrażenie, że mój szanowny polemista w pewnym sensie wyważy tutaj otwarte drzwi. Tak jak on bowiem twierdzą, że nie można w tym przypadku mówić o manipulowaniu czytelnikiem na przykład przez Byrona, Sartre’a czy Céline’a. Co więcej – zastrzegłem się (por. s. 63, przyp. 58), iż ten typ kłamstwa odnosi się do sfery subiektywności odbiorcy. Kłamstwo z istoty swojej jest „zawieszone” na jakimś podmiocie: może nim być kłamca – sprawca kłamstwa – lub okłamany, ktoś, kto zostaje wprowadzony w błąd, żyje w nim i może w pewnym momencie skonstatować istnienie kłamstwa (zdemaskować je). Jest obojętne dla sedna sprawy, czy kłamstwo dzieła sztuki, które dotknęło odbiorcę, zostało celowo sprokurowane przez konkretnego twórcę, czy jest „kłamstwem anonimowym”, istniejącym na przykład na mocy „heglowskiego” zobiektywizowania się błędu pisarza. W przypadku „*dzieła zatrutego*”, nawet będącego arcydziełem, można mówić o kłamstwie, gdyż żadne dzieło prawdziwe nie popycha człowieka do zła (np. do śmierci). Jako niewątpliwy pożytek tego wątku dyskusji widzę między innymi cenne uzupełnienie przez Tyszczyka tematu „*dzieła zatrutego*” (s. 63), uwagami dotyczącymi zagadnienia manipulacji występujących w kulturze masowej przy użyciu swoistej gry na prymitywnych pokładach emocji.

Autor polemiki w formie zarzutu stawia pytanie o rozumienie w artykule *k r y t e r i ó w* podziału typów kłamstw dzieła sztuki. Odpowiadam: kryteria są

różne, tak jak różne są rodzaje kłamstw w życiu człowieka: począwszy od kłamstwa żartobliwego (*prima aprilis*) aż do kłamstwa niegodziwego, które może nawet stać się przyczyną śmierci. Istotą całego podziału jest z pewnością fakt pewnego rodzaju *z d r a d y* (zafałszowania) sztuki, człowieka lub rzeczywistości w dziele sztuki. Podział szczegółowo wskazuje na aspekt, w którym w każdym z omawianych przypadków nastąpiła owa zdrada, lub na sposób, w jaki została zrealizowana.

Sam Tyszczyk dokonuje ciekawego – i rozjaśniającego mój tekst w tym aspekcie – uporządkowania relacji między poszczególnymi rodzajami kłamstw a typami dzieł sztuki (co do ich celu lub wartości). Jednak warto zauważyć, że i ten podział wykazuje pewne braki. Jego pierwszy człon (dzieła nastawione na cel estetyczny i dzieła mające na celu inny wzgląd, na przykład ideologiczny) pokrywa się z trzecim. Przykład: filmy Leni Riefenstahl z okresu apologii Hitlera – niezwykle wartościowe artystycznie, są jednocześnie „kłamliwe” w aspekcie moralnym.

Z kilkoma sformułowaniami autora polemiki zdecydowanie trudno mi się zgodzić. Kwestia zasadnicza: kłamstwo w moim ujęciu nie jest „kryterium rozgraniczenia między sztuką prawdziwą i fałszywą”, ponieważ to właśnie prawda lub fałsz stanowi podstawę prawdomówności lub kłamstwa dzieła sztuki.

Podobnie nietrafny jest zarzut Tyszczyka, jakobym twierdził w swoim artykule, iż „wszystko, co w sztuce negatywne, da się sprowadzić do pojęcia kłamstwa”. Kłamstwo w moim ujęciu w żadnym razie nie wyczerpuje negatywnej kwalifikacji dzieła lub koncepcji sztuki. Dzieło bowiem może być błędne, może wykazywać braki, być niepełne bądź niedokończone. W artykule *Sztuka a problem jej prawdomówności i kłamstwa*, jak się wydaje, wystarczająco wyraźnie odróżniam błąd od kłamstwa sztuki (por. s. 56n.). Podmiotem błędu (fałszu) dzieła sztuki może być jednostka, grupa społeczna, trend epoki artystycznej lub kulturowej. Analogicznie można powiedzieć o podmiocie kłamstwa dzieła, ale jest ono czymś zupełnie innym niż błąd w sztuce (na przykład w aspekcie oceny moralnej).

W tym miejscu pora przejść do *d w ó c h g ł ó w n y c h k w e s t i i* spornych w omawianej kolizji stanowisk.

Nie rozumiem zarzutu, który Tyszczyk nazywa „paradoksem” w moim artykule. Rzekomo, „akceptując ułomność prawdy w nauce (i w filozofii?), nie akceptuję jej w sztuce”. Mój adwersarz chyba jednak miesza znaczenia, biorąc za dobrą monetę wszystko, co nosi miano *b ł ę d u*. Z fragmentów wskazanych wyżej wynika, iż dostrzegam błędy znajdujące się w dziełach sztuki; jak się wydaje, jest ich tam o wiele więcej niż kłamstw. Ich akceptacja jednak może dotyczyć tylko faktów. Można zatem powiedzieć: „cóż, istnieją, zdarzają się”, trudno jednak byłoby dostrzec w nich wartość albo objaw cnoty. Przypadek, traf, a nawet błąd mogą pełnić w dziele sztuki funkcję celową, na przykład w muzycznym utworze aleatorycznym. Podobną funkcję dostrzega się w nauce

(np. w teorii chaosu). Jeśli błąd czy traf nie jest założony w kompozycji dzieła, a więc nie pełni tam funkcji prawdziwościowej, na przykład formalno-dynamizującej (w nauce: wyjaśniającej), to jest wadą, brakiem, ostatecznie – złem w tej strukturze. W tym sensie rzeczywiście „nie akceptuję ułomności w sztuce”.

Druga istotna kwestia to problem *s t o s u n k u m i ę d z y n a u k ą a s z t u k ą*. W „zbliżeniu” między nauką i sztuką, jakie nastąpiło w ostatnich dekadach dwudziestego wieku, istotna jest nie tylko „kwestia pewności”, jak to określa Tyszczyk (nieco tu, muszę stwierdzić, „podszyty” scjentyzmem). Wyraźna linia demarkacyjna oddzielająca przez wiele dziesięcioleci obszar nauki i sztuki była – jak to sformułowałem w artykule – granicą „między dziedziną naukową, logiczną i dziedzinami, w których asercja wypowiedzi dotyczy również wymiaru nie konstytuowanego przez logikę formalną lub wąsko rozumianą empirię” (s. 53). Pojęcie „szarości” wprowadzone przez Quinea oraz zabiegi dekonstrukcyjne dokonywane przez Derridę i filozofów spod jego znaku ukazały, iż dychotomie: obiektywne – subiektywne, odtwórcze – kreatywne, racjonalne – emocjonalne oraz rzeczywiste (jak to się mówiło: „faktyczne”) – zmyślane dzielą krain nauki i sztuki w sposób tak bezwzględny, jak to uważali na przykład Schlick i Carnap, a częściowo nawet Ingarden. W sądach naukowych – mówił Quine – oprócz elementu empirycznego tkwi element kreatywny umysłu ludzkiego, a obydwa połączone są w jedność tak trudno poddającą się analitycznemu podziałowi, jak w szarości trudno biel oddzielić od czerni. Istota „zbliżenia”, o którym pisałem w artykule, polega raczej na *r e w a l o r y z a c j i f u n k c j i p r a w d z i w o ś c i o w e j* (w logicznym sensie prawdziwości!) w sztuce niż na „zacieraniu granic” między prawdą obiektywną a prawdą „zmyśloną”, „na niby”, o jakiej pisał Ingarden. Prawda poznawcza, w której jesteśmy w stanie partycypować dzięki dziełu sztuki, odkrywa nam się w aktach zbliżonych do intuicji intelektualnej występującej w poznaniu metafizycznym (nawet Ingarden pisał o „przeświecającym zrozumieniu” w ujęciu piękna!). Z pewnością jest to poznanie, które różni się od percepcji zmysłowej znanej w scjentyzmie, gdzie prawda – chciałoby się powiedzieć metaforycznie – jest rezultatem swoistej wiwisekcji przedmiotu dokonywanej w chłodnym świetle metody naukowej. (Jest to trop wytyczony w moim artykule w paragrafie „Prawda o pięknie”, do którego to tropu polemista nie był łaskaw nawiązać.) Nie mówiłbym więc, tak jak Andrzej Tyszczyk, o „pluralizmie prawdy”, lecz raczej o pluralizmie dróg (tu akurat nie ma między nami sporu) prowadzących do królestwa prawdy o człowieku i świecie, do której przybliża nas nauka, zwłaszcza filozofia i teologia, lecz także sztuka.

Jak podaje W. Tatarkiewicz w świetnej *Historii estetyki*, wielki filozof włoski G. B. Vico w swojej koncepcji dziejów myśli ludzkiej zwrócił uwagę, iż na początku dziejów kultury człowiek czerpał z *p o e z j i* treści metafizyczne².

² Por. *Historia estetyki – III (Estetyka nowożytna)*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, s. 514.

W epoce Homera czy Hezjoda metafizyka, którą żył człowiek w swoich najwyższych przeżyciach i najistotniejszych poznawczo aktach, nie była nauką abstrakcyjną, lecz opierała się na silnej zmysłowości, wyobraźni, na bogactwie uczuć i obrazów. W swoim dziele *Scienza nuova* (1725) Vico twierdził, iż ludzie pierwotni wyposażeni byli w odrębny intuicyjny geniusz, którego wyrazem było obrazowanie. Ten właśnie typ kultury naocznej i poetyckiej dał początek ludzkiej cywilizacji, której my jesteśmy późnymi wnukami. To poezja jest pierwszym źródłem cywilizacji, dziś już niekiedy zapomnianym. Źródła te przypominają jedynie najbardziej zagłębieni w sens przeszłości filozofowie dziejów i kultury, jak Hegel czy współczesniejszy nam R. Graves, który w swym wizjonerskim dziele *Biała bogini* tropił archaiczny idiom poetycki Europy.

W kulturze nadal jednak tkwią znaczne siły objawiające prawdę; każdy wybitny utwór poetycki jest w istocie szczególną obrazową metafizyką. W dalszej historii ludzkości rozwinęła się metafizyka abstrakcyjna, o wiele bardziej skuteczna w aspekcie intersubiektywnej kontrolowalności (ze względu na czystą racjonalność, którą się posługiwała), jednak „pierwotna” metafizyka poetycka jest nadal obecna między innymi w kulturze ludowej oraz w sztuce poetyckiej. „Aby napisać dobry wiersz, trzeba czuć jak lud i dzieci” – napisał Vico³. Dlatego – jak twierdzi – **n i e m a k o n f l i k t u** między poezją i metafizyką. „Albowiem jedna i druga dąży do prawdy, jedna i druga pomija to, co w rzeczach przypadkowe, aby uchwycić to, co trwałe i konieczne”. „Il vero poetico é un vero metafisico”⁴. Jedyna różnica między nimi polega na tym, że „uczony operuje abstrakcyjną refleksją, a poeta konkretnymi przykładami. Poeta odbiega wprawdzie niejednokrotnie od potocznych prawd, ale na to, by dojść do prawdy głębszej; posługuje się nawet fikcją i fałszem, ale po to, aby «w pewnym sensie być bardziej prawdziwym»”⁵ – referuje myśl Vico profesor Tatarkiewicz.

Można powiedzieć, że teorii osiemnastowiecznego historiozofa odpowiada uniwersalna wizja **d w ó c h s k r z y d e ł m ą d r o ś c i** ludzkiej. Jednym z nich jest metafizyka, myśl filozoficzna ujmująca byt w aspekcie istnienia. Metafizyka egzystencjalna, tak bliska konkretowi, jest może najbliższa prawdzie sztuki, dziedzinie, w której operuje się – jak pisał Vico – „konkretnymi przykładami”. To właśnie sztuka stanowi drugie skrzydło mądrości, obejmujące aspekt treści bytu. To z niej, poprzez piękno dzieł, prześwieca prawda eksplorująca naoczne i głębokie wymiary treściowe indywidualnego bytu. Mądrość człowieka tak przed tysiącami lat, jak i dziś, unosi ducha ludzkiego na tych dwóch skrzydłach, aby ujmować prawdę poprzez wyjaśnienie istnienia i poprzez piękno. Tak wyposażone poznanie – samo będąc „uruchomione” ciekawością i pragnieniem zachwyty – dochodzi do wiedzy dziwnie znajomej i bliskiej wszystkim tym,

³ W dziele *De constantio jurisprudentis* (1721), cyt. za: T a t a r k i e w i c z, dz. cyt., s. 514.

⁴ Cyt. za: tamże, s. 513.

⁵ Tamże.

którzy zdołali ocalić swoją intuicję spraw pierwszych przed licznymi zafałszowaniami współczesności. Dostrzegał to V. Nabokov, wyrażając przekonanie o „powtarzaniu jednego wzoru” odkrywanego w najgłębszych wymiarach życia człowieka i ludzkości. Owo odkrycie jest przywilejem doświadczenia religijnego i mistycznego, niekiedy prowadzi doń trud uczonego, a bywa też natchnione przez piękno.

Piotr LIPSKI
Cezary HUNKIEWICZ

KRASIŃSKI – JAKIEGO NIE ZNAMY O politycznej działalności polskiego wieszcz

W latach czterdziestych dziewiętnastego wieku Karol Liebelt wyodrębnił we współczesnej mu polskiej myśli filozoficznej dwa nurty: do pierwszego zaliczał twórców stricte filozoficznych, pozostających pod przemożnym wpływem heglizmu, do drugiego zaś poetów-misjników reprezentujących narodowy mesjanizm. Zygmunt Krasiński, podobnie jak bliski mu ideowo August Cieszkowski, zdaje się być myślicielem łączącym oba te nurty, w przeciwieństwie jednak do tego ostatniego – raczej na polu literatury niż filozofii. Ze względu jednak na to, że literatura nie zmusza twórców do systematycznej i jasnej ekspresji własnych poglądów, a mesjanizm jest zjawiskiem kulturowym z pogranicza myśli filozoficznej (właściwie historiozoficznej) i politycznej, także w twórczości „trzeciego wieszcz” elementy filozoficzne będą się bardzo ściśle łączyć z politycznymi, nierzadko tworząc dość spójną całość.

Recenzowana książka¹ jest zbiorem nieliterackich tekstów Krasińskiego: traktatów, listów, memoriałów i relacji

ze spotkań z Napoleonem III. Łączy je wspólna tematyka, określona w tytule publikacji jako filozoficzno-polityczna. W rzeczywistości jednak w wydaniu tym przeważa ta druga dziedzina, gdyż niemal każdy tekst Krasińskiego zamieszczony w książce dotyczy w mniejszym lub większym stopniu problematyki politycznej (wyjątkiem jest *Gnosis*), zagadnienia filozoficzne zaś, jeśli się pojawiają, to występują przede wszystkim w kontekście myśli politycznej. Kierując się tym faktem, można by zasadniczo podzielić wszystkie pisma zebrane w tej publikacji na dwie grupy: pisma teoretyczne, które mają charakter bardziej filozoficzny, i pisma praktyczne, które stanowią konkretną polityczną realizację założeń pism z pierwszej grupy.

Początkowy traktat *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów* jest tekstem najdojrzalszym filozoficznie. Zawiera on w sobie implicite pełną koncepcję filozoficzną, którą ukształtował poeta. Po pierwsze, bardzo wyraźnie ujawniają się tu obecne w myśli wieszczki motywy heglowskie, które jednak nie występują w formie czystej, lecz z elementami idei Cieszkowskiego. Motywy te realizują się głównie w triadycznej koncepcji świata. Zarówno Bóg, jak

¹ Z. Krasiński, *Pisma filozoficzne i polityczne*, oprac. P. Hertz, Warszawa 1999, ss. 344, Czytelnik.

i człowiek przybierają w myśli Krasińskiego charakter i istotę triady Hegla. Pierwszym jej elementem jest nieuświadomiony byt, drugim uświadamiający się sobie stopniowo rozum, a ich syntezą nowa jakość – duch, którego przymiotami są życie i miłość. Również rozwój historyczny przedstawiony jest w pracach autora *Nie-Boskiej komedii* trychotomicznie, co jest już wyraźnym wpływem Cieszkowskiego. Każdy z trzech wymienionych elementów jest domeną jednej epoki, której patronuje jedna Osoba Boska: epoka samego bytu to epoka Boga Ojca, epokę świadomości zainicjował i prowadzi Jezus Chrystus, natomiast zbliżająca się epoka ostatnia będzie okresem Ducha Świętego. W odróżnieniu od Hegla i Cieszkowskiego Krasiński ów rozwój historyczny interpretuje mniej racjonalistycznie. Pomimo niezastępowalnej roli rozumu we wszelkim rozwoju, nie jest on głównym motorem historii. Trychotomiczny podział całości historii, obejmujący również przyszłość, pociąga za sobą jeszcze jedną konsekwencję, a mianowicie uznanie przyszłości za poznawalną (po raz kolejny jest to wpływ myśli Cieszkowskiego). Konkluzja ta, pomimo swego oczywistego charakteru, nie jest jednak akceptowana przez wszystkich krytyków myśli Krasińskiego.

Innego rodzaju problemem zawartym w omawianym traktacie jest zagadnienie Opatrzności Bożej, które znajduje szeroki oddźwięk w twórczości literackiej autora *Irydiona*. Prowidencjalizm Krasińskiego zostaje pod znaczącym wpływem twórczości G. Vico i J. G. Herdera. Idąc za nimi, Krasiński uznaje istnienie Opatrzności Bożej, która pozostawia człowiekowi wolną wolę i pozwala mu kierować biegiem historii.

Ta ingerencja człowieka w dzieje świata w istocie dokonuje się, ale tylko w wyznaczonych ramach, zawartych w planach Boga, co oznacza, iż każda decyzja człowieka jest zgodna z Opatrznością. Krasiński jednak wnosi do tej koncepcji providencjalizmu pewne novum, nie uznając Opatrzności za siłę immanentną w świecie i w historii. W twórczości wieszczka bardzo mocno podkreślana jest transcendencja Boga, którego Opatrzność przychodzi na świat jako siła zewnętrzna, a nie jako wewnętrzne prawo. Wszystkie te zagadnienia nie odgrywają jednak w traktacie większej roli i pojawiają się jedynie na marginesie rozważań historiozoficznych, gdyż w czasie powstawania traktatu poglądy Krasińskiego w tej materii były już skryształizowane. Pełniejszą realizację można odnaleźć w obu wielkich dramatach wieszczka.

Poza problemami stricte filozoficznymi w traktacie poruszane są także zagadnienia historiozoficzne i polityczne. Różne te płaszczyzny połączone są za sprawą koncepcji mesjanistycznej Krasińskiego. Koncepcja ta jest logiczną konsekwencją jego teoretycznych założeń filozoficznych. I jak dawniej przyjście Chrystusa na świat, jego śmierć i zmartwychwstanie zakończyły pierwszą epokę w dziejach i rozpoczęły drugą, w której schryistianizowane zostały relacje międzyosobowe, tak teraz „śmierć” Polski (rozbiory) i jej rychłe zmartwychwstanie (odrodzenie polityczne) zapoczątkują nową, ostatnią epokę w dziejach, w której dokona się chryszczanizacja stosunków politycznych. Kresem tej epoki ma być pełna realizacja rozwoju ludzkości poprzez stworzenie „Królestwa Bożego” na ziemi, które jest z kolei warunkiem dalszego rozwoju jednostek. Taka historiozofia była w pol-

skim romantyzmie zjawiskiem powszechnym. Wszyscy wieszczowie przyznawali naszej ojczyźnie wyjątkową rolę w historii, a koncepcja Polski-Chrystusa narodów realizowana jest również w tekstach Mickiewicza, szczególnie zaś w jego *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*. Przekonanie o absolutnej wyjątkowości ojczyzny nie było jednak oczywiste dla Cieszkowskiego, który, owszem, przypisywał jej wiodącą rolę w epoce Ducha, ale taką samą rolę w poprzedniej epoce wyznaczał ludom germańskim.

W traktacie tym należy również wyodrębnić motywy wschodnie, realizujące się w koncepcji metempsychozy, czyli ponownych narodzin do życia. Każdorazowe życie ma być kontynuacją nieukończonego w poprzedniej egzystencji rozwoju ku wieczności. Równie daleko od katolickiej ortodoksji odbiega eschatologia Krasińskiego, a konkretnie wiara w „przeanielenie” natury ludzkiej, czyli w porzucenie dotychczasowej natury i przyjęcie nowej. Jest to motyw obcy chrześcijaństwu, według którego człowiek nigdy nie zatracą swej natury, a łaska jedynie ją dopełnia. Motyw ten obecny jest natomiast w religiach hinduistycznych i poniekąd także w buddyzmie. Inne motywy wschodnie i przedchrześcijańskie można odnaleźć w *Gnosis*, drugim obok *O stanowisku Polski...* tekście Krasińskiego, który należałoby zaliczyć do teoretycznych.

Do drugiej grupy pism Krasińskiego zebranych w omawianym wydaniu należą wszystkie pozostałe teksty o charakterze politycznym. Można je określić jako praktyczną realizację teoretycznych założeń omówionego traktatu. Według Krasińskiego z ogólnych praw historii wynikają niezwykle przeznaczenie Pol-

ski i jej rola dziejowa, którą poeta stara się przybliżyć zagranicznym politykom i dla której próbuje ich pozyskać (np. w *Memoriale do Napoleona III z października roku 1854*). Pisma zaliczone do tej grupy stanowią świadectwo wielkiej przenikliwości politycznej poety i niejednokrotnie zawierają prognozy, których spełnienie dostrzegamy w późniejszych wydarzeniach historycznych, jak na przykład w rzezi galicyjskiej czy w – najważniejszym chyba – odrodzeniu politycznym Polski.

W *Memoriale do Guizota* poeta zawarł charakterystyczne dla jego dojrzałej myśli łączenie mesjanizmu narodowego z mesjanizmem klasowym. Polska istotnie jest „Chrystusem narodów”, ale funkcję swoją może spełnić jedynie pod przewodnictwem oświeczonej szlachty. Wyniszczenie, wynarodowienie tej grupy społecznej, pociągnęłoby za sobą klęskę całego narodu, a tym samym stanowiłoby pogrzebanie jej misji dziejowej. Szlachta jest jedyną grupą społeczną zdolną poprowadzić całe społeczeństwo, a w przyszłości doprowadzić także do jego oświecenia. Taka koncepcja była w ramach romantyzmu polskiego ewenementem, na co dowodów można doszukać się w literackiej twórczości wieszczów, a szczególnie w *Psalmach przyszłości*. Ten zbiór trzech psalmów stanowi artystyczną polemikę z demokratycznym działaczem H. Kamińskim, który w swym artykule *O prawdach żywotnych narodu polskiego* wskazał na potrzebę podporządkowania się arystokracji ludowi. Krasiński odpisał: „Jeden tylko, jeden cud: / Z Szlachtą polską polski Lud”².

² T e n ż e, *Psalm miłości*, w: tenże, *Psalm przyszłości*, Kraków 1945, s. 15.

W memoriale tym, podobnie jak i w pozostałych pismach w tym wydaniu, można również odnaleźć krytykę dwóch najbardziej uwsteczniających sił na ówczesnej scenie politycznej: Rosji i rewolucji. Ta pierwsza zagraża rozwojowi ludzkości poprzez swój absolutyzm i zakłamanie, ta druga natomiast poprzez bestialski rozlew krwi. Głęboka i wnikliwa analiza ówczesnej sytuacji politycznej prowadzi wieszczą do przekonania o możliwym zagrożeniu płynącym z połączenia się tych sił i ich współdziałania, co naturalnie stanowiłoby poważne niebezpieczeństwo dla rozwoju ludzkości i realizacji „Królestwa Bożego” na ziemi. Przed takim obrotem zdarzeń w świecie może ratować jedynie polityczne odrodzenie Polski.

W recenzowanej publikacji zaprezentowane są konkretne działania podejmowane przez Krasińskiego w celu realizacji odrodzenia Polski. Memoriał do Piusa IX, memoriał do Napoleona III i relacje z posłuchań u tegoż czy w końcu liczne korespondencje są przykładami prób zainteresowania Zachodu kwestią polską, jak również przedstawienia tego nieistniejącego na mapach świata słowiańskiego państwa jako gwaranta ładu i pokoju na Starym Kontynencie. Krasińskiego *Zbiór ukazów i rozporządzeń zwróconych przeciwko narodowości polskiej za panowania Mikołaja I* to bardzo wyraźnie ukazujący ówczesną rzeczywistość narodu polskiego, chronologicznie ułożony obraz działań politycznych cara, w pewnym momencie przybierający formę manifestu politycznego każdego Polaka. Krasiński staje się więc orędownikiem i obrońcą sprawy narodowej na arenie politycznej Europy, czujnie sprawującym pieczę nad interesami Rzeczypospolitej, co wy-

raźnie widać w liście do A. de Lamartine’a, które to pismo jest ostrą reakcją na niespójność historyczną w *Dziejach żyrondistów* tego pisarza.

W swych pismach Krasiński odnosi się ponadto do ówczesnej sytuacji międzynarodowej – do spustoszenia rewolucyjnego, wzrostu potęgi Rosji, a także do grożącego widma komunizmu. Porusza także kwestię odwiecznej walki Polaków z Rosjanami, doszukując się jej genezy w różnych drogach rozwoju tych narodów. „Dzieciństwo” Rosji upłynęło pod znakiem ideałów sławy, czci i wolności, przechodząc w „młodość” pod wpływ azjatyckiego barbarzyństwa, by ostatecznie dostać się pod nieludzki despotyzm. Polska z kolei przez pierwsze lata swej historii rządzona była przez despotycznych, ale światłych władców, później zaś uległa rozdrobnieniu wewnętrznemu, które ostatecznie przekształciło się w stabilne wewnętrzne, chociaż dające duży zakres wolności i samostanowienia państwo. Jego upadek polityczny nie był spowodowany błędami Polski, ale pazernością sąsiadów. Z tego porównania wynika teza, iż dzieje Rosji są dokładnym odwróceniem dziejów Polski. Tak jak ta ostatnia ulega ciągłemu i systematycznemu rozwojowi, tak historię Rosji stanowi nieustanny regres.

Dwuczęściowy układ tekstów w omawianej pozycji książkowej (najpierw teoretyczne zasady, następnie ich praktyczne konsekwencje) zdecydowanie ułatwia jej odbiór. Początkowy traktat jest teoretycznym wyłożeniem historiozofii poety oraz wyznaczeniem jej podstawowych konsekwencji dla Polski. Dostarcza on czytelnikowi licznych kontekstów do zrozumienia pozostałych

pism zawartych w publikacji, które stanowią piśmienniczy, najczęściej epistolograficzny, dowód politycznej działalności wieszca.

Lektura książki może wywołać u czytelnika przekonanie, że – wbrew sugestii zawartej w tytule – Krasiński był raczej politykiem niż filozofem. Spowodowane jest to przede wszystkim zdecydowaną przewagą tekstów części drugiej niż pierwszej. Zabrakło w tym wydaniu na przykład korespondencji poety z Cieszkowskim, która z całą pewnością wniosłaby wiele do obrazu filozoficznej twórczości najbardziej filozofującego polskiego wieszca.

W publikacji tej brakuje także pewnego ogólnego wstępu lub posłowa dotyczącego całokształtu twórczości filozoficzno-politycznej Krasińskiego. Nawet wnikliwe i rzetelnie opracowane noty i przypisy nie rekompensują w pełni tego braku. Krótki i systematyczny wykład myśli poety stanowiłby z całą pewnością ułatwienie odbioru zgromadzonych w książce pism.

Pomimo tych braków książka stanowi bardzo ciekawy wybór pism Krasińskiego. Ich lektura jednak, jak zauważa sam wydawca i autor not, „tym bardziej może być pożyteczna i zajmująca, im

bardziej ją sprzęgniemy z wiedzą o czasach, w których powstały” (s. 294). Zdanie to świadczy o przeznaczeniu książki, która skierowana jest do czytelnika posiadającego już dość obszerną wiedzę na temat epoki, przygotowanego do odbioru romantycznych tekstów źródłowych z zakresu filozofii historii i polityki. Tylko w kontekście tej wiedzy można w pełni zrozumieć zebrane w omawianym wydaniu pisma Z. Krasińskiego. Określone przeznaczenie tej pozycji w pewien sposób tłumaczy brak ogólnego wstępu czy posłowa.

Teksty polskiego romantyka znajdujące się w publikacji „Czytelnika” mogą dostarczyć wartościowej wiedzy na temat politycznej działalności wieszca, realizowanej w licznych memoriałach i listach do polityków i władców państw Zachodu, a także w osobistych wizytach u tych ostatnich, jak na przykład u Napoleona III. Dają ponadto obszerny materiał językowy egzemplifikujący stylizację prozy romantycznej, a również materiał do badań z historii filozofii. Książka może zatem służyć jako pomoc zarówno studentom, jak i badaczom, a także wszystkim osobom zainteresowanym romantyzmem.

Agnieszka BIELAK

KULTUROWE PEREGRYNACJE W POSZUKIWANIU PRAWDY

Uśmiech kore i *Nowy Brewiarz Europejczyka*¹ to dwa najnowsze zbiory esejów Zygmunta Kubiaka. Zamieszczone w nich teksty znane są już czytelnikom z publikacji prasowych, a niektóre także z wcześniej wydawanych książek. Teraz jednak pojawiają się one w nowych konfiguracjach, często opatrzone są aktualnym komentarzem, który nadaje im nowe znaczenie. Przyjęcie takiej konwencji wydawniczej świadczy o tym, że pewne zagadnienia pozostają niezmiennie istotne dla autora, który – wierny zainteresowaniu tradycją kultury śródziemnomorskiej – bada jej źródła, identyfikuje jej podstawowe wartości, zastanawia się nad tajemnicą jej trwałości, a wszystko po to, aby głębiej zrozumieć naturę ludzką. Kubiak dostrzega, że człowiek, będąc twórcą kultury, sam jest jednocześnie przez nią tworzony i świadomie lub mniej świadomie podlega jej stałemu oddziaływaniu. Prawda o człowieku to główny przedmiot refleksji Kubiaka, który próbuje odczytywać naj-

ważniejsze jej wyznaczniki w tradycji i dzieli się z czytelnikiem osobistym doświadczeniem człowieczeństwa.

W obydwu tomach eseje pogrupowano według klucza tematycznego. Dotychczas, publikowane osobno w czasopiśmie, były jednostkowymi wypowiedziami autora – obecnie łączą się w pogłębioną wieloaspektową refleksję, która ma stanowić dla czytelników rodzaj przewodnika po wartościach istotnych dla współczesnego europejskiego humanisty. W szkicach składających się na *Uśmiech kore* Kubiak koncentruje się głównie na zagadnieniach dotyczących kultury, na jej znakach we współczesności, na wartościach, których jest ona nośnikiem, które domagają się rozpoznania i refleksji. *Nowy Brewiarz...* dostarcza z kolei informacji o światopoglądzie i hierarchii wartości jego autora, stanowiąc zarazem propozycję swoistego *modus vivendi* opartego na prezentowanych wartościach. Nieprzypadkowo zbiór ten nosi tytuł *Nowy Brewiarz Europejczyka*. Według słów samego autora ma to być brewiarz świecki, lecz wiernie wspomagający ćwiczenia duchowe²; wybór tego,

¹ Z. K u b i a k, *Uśmiech kore*, Warszawa 2000, ss. 276, Biblioteka „Więzi” (cyt. dalej jako UK); t e n ż e, *Nowy Brewiarz Europejczyka*, Warszawa 2001, ss. 313, Biblioteka „Więzi” (cyt. dalej jako NBE).

² Por. *Nowy Brewiarz Europejczyka* (NBE), s.19.

co w kulturze europejskiej najistotniejsze, co każdemu Europejczykowi powinno być znane. Jest to „nowy brewiarz” – „nowy”, gdyż mamy do czynienia ze zmienioną i poszerzoną wersją *Brewiarza Europejczyka* z roku 1996³, ale „nowy” również dlatego, że uwzględnia aktualne przemyślenia autora, który nie uznaje odpowiedzi udzielonych raz na zawsze i czuje się zobowiązany do nieustannego ich uściślenia, weryfikowania, wzbogacania o kolejne życiowe doświadczenia.

Motywnym przewodnim obydwu tomów jest wędrowanie – *Uśmiech kore* otwierają „Peregrynacje”, *Brewiarz* zaś kończą „Zapiski z wędrówek”. Podróże, w których towarzyszymy autorowi, odbywają się na różnych płaszczyznach. Kubiak prowadzi czytelnika do konkretnych miejsc i ulic Grecji, Włoch, Ameryki, Polski, prezentuje zabytki kultury, zwracając uwagę na to, co umyka przeciętnemu turyście, czego nie sposób dostrzec bez gruntownej znajomości kultury i historii odwiedzanych miejsc. Autor z nostalgią wspomina stare bedekery, które zawierały informacje dotyczące obyczajowości i specyfiki kulturowej danego kraju, a nie tylko „suche” opisy zabytków kultury. Sam próbuje w swych „notatkach z podróży” utrwalić właśnie tę niepowtarzalność poszczególnych miast i krain.

³ O istocie zmian i kryteriach doboru nowoprowadzonych tekstów informuje autor w rzeczowym wstępie zatytułowanym „Znaki czasu”. Warto odnotować włączenie do zbioru nowego działu „Z przeszłości: w piwnicy niewoli tchnienie wolności w kulturze”, zawierającego trzy eseje z lat pięćdziesiątych. Na szczególną uwagę wśród nich zasługuje *Tolerancja*.

„Zwiedzanie” jednak to tylko początek. Ruiny starożytnej budowli, rzeźba w muzeum czy przechowany w tradycji obyczaj są punktem wyjścia podróży w głąb dziejów, ku źródłom wartości, które mimo upływu czasu przetrwały do dziś; to także każdorazowo podróż wewnętrzna – w głąb natury ludzkiej – próba jej zrozumienia, rozpoznania, ustalenia miejsca człowieka w świecie. Jedną z takich podróży rozpoczynamy, biorąc do ręki *Uśmiech kore*. Na okładce zbioru wita nas posąg tajemniczo uśmiechniętej greckiej kore – dziewczyny. Historię tego i kilku podobnych mu posągów poznajemy w eseju *Z mojej Grecji. Eleusis i kory*. Wyrzeźbione w czwartym wieku przed Chrystusem postacie dziewcząt-czciolek zadedykowane Atenie i ustawiono na Akropolu. Gdy w roku 480 Persowie zajęli wzgórze, częściowo zniszczyli te rzeźby. Po odzyskaniu świątyni Grecy pochowali sprofanowane posągi w ziemi. Odkryto je w końcu dziewiętnastego wieku i obecnie wystawione są w muzeum na Akropolu⁴. Rzeźby te to nie tylko zabytek kultury, to także znak Tajemnicy. Kore – niczym bohaterka jednego z mitów – przekroczyła granicę śmierci i powróciła z Krainy Cieni na ziemię. Mimo że tajemnic podziemnego świata nie zdradziła, jest widowym znakiem wieczności. Mimo upływu czasu kryje w sobie tajemnicę trwania. Podobnie jest w każdym eseju poświęconym zabytkom kultury. Kubiak zawsze prowadzi swe rozważania, wychodząc od konkretnego i kierując się ku temu, co wykracza poza i ponad materię, a czego można doświadczyć poprzez mądre obcowanie ze sztuką.

⁴ Por. *Z mojej Grecji* (UK), s. 12n.

Podróże, w których towarzyszymy autorowi, mają – według jego słów – umożliwić dojrzewanie do dorosłości i „stopniowe przygotowywanie się do Największej Podróży, poza ten świat”⁵. Wędrowanie w esejach Kubiaka nigdy nie kończy się w przestrzeni doczesnej – zawsze wykracza ku temu, co wieczne, co gwarantuje kulturze jej trwałość, mimo upływu historii. Wędrowanie, którego najpiękniejszy obraz odnajduje Kubiak w *Eneidzie*, jest po prostu figurą ludzkiego życia. Jakość ludzkiej egzystencji zależy od tego, czy oparta została na właściwych wartościach. Jedną z takich wartości jest niezniszczalne klasyczne piękno, o którego trwałości decyduje jego wieczna natura, gdyż nie zostało ono przez człowieka stworzone, lecz odkryte. „Wydaje mi się, że źródłem sztuki klasycznej jest nawet nie tyle geniusz, ile coś, co należałoby nazwać charakterem. Jest to literatura i sztuka nieprzemijająca, bo nie ma w niej jarmarku i wrzasku ulotnych emocji. Jest to literatura nierozdzierająca szat i nierozbijająca form, albowiem kultura ta opiera się na uznaniu pewnej podstawowej samotności człowieka, na pogodzeniu się z tą samotnością. Jak najmniej oczekiwać od innych, jak najmniej mieć pretensji do ludzi, a jak najwięcej wymagać od samego siebie”⁶. Kubiak zwraca uwagę na głęboką świadomość starożytnych twórców tego, iż są oni tylko sługami sztuki, której muszą oddać siebie bez reszty, by odsłonić przed innymi ludźmi prawdę w niej zapisaną.

Podobne wartości jak w sztuce greckiej dostrzega Kubiak w kulturze polskiej – w twórczości Kochanowskiego,

Mickiewicza, Norwida, a z bliższych nam pokoleniowo twórców – u Staffa, Parandowskiego, Malewskiej. Odwołanie do ojczystej tradycji nie jest tu bynajmniej przypadkowe. We wstępie do *Nowego Brewiarza...* Kubiak pisze: „Podróżowanie jest dla autora materiały rozmyślań nie tylko o tym, co dalekie, lecz właśnie o tym, co bliskie, duchowo najbliższe, o tradycji naszej, własnej”⁷.

Tym, co według autora *Szkoły stylu* łączy tradycję polską z kulturą klasyczną, jest racjonalność – trzeźwość spojrzenia, którą odnajduje głównie w kulturze polskiego renesansu, w wielkości polskiej polityki tej epoki. Inną cechą wspólną jest służebne nastawienie twórców, próba odkrycia tego, co wieczne, poczucie obowiązku wobec odbiorców sztuki, którym dzieło powinno pomagać w codziennym trudzie życia: „Najważniejsza kwestia dotycząca obowiązku społecznego: ku czemu ten obowiązek skierowano? W tradycji literatury polskiej jest on skierowany nie ku jakiejś abstrakcyjnej wizji, tak dotkliwie ciążyącej nad myślą ludzką od czasów Platona, nie ku jakiejś zsubstancjalizowanej i zabsolutyzowanej strukturze społecznej. Nie, celem tradycyjnej polskiej służby, polskiego obowiązku, są ludzie, osoby ludzkie ze swymi niepozbywalnymi prawami oraz to naturalne przedłużenie strefy osobistej człowieka i jego dom, jakim jest rodzina”⁸. Tę gotowość do społecznego zaangażowania nazywa Kubiak „cnotą siły” – jest to umiejętność walki o to, co słuszne, przy jednoczesnym szacunku dla pokonanego, a także gotowość do dyskusji z tymi, którzy mają inne poglądy, otwartość wy-

⁵ *Zapiski o podróżowaniu* (UK), s. 67.

⁶ *Ateny. Greckie piękno* (UK), s.36.

⁷ *Znaki czasu* (NBE), s. 19.

⁸ *Rola naszej tradycji* (NBE), s. 98.

nikająca z poczucia własnej wartości. Pisarz tak określa swoją postawę: „otwieram wrota, otwieram okna, przyjmuję wiele rzeczy tego świata, bardzo wiele i bardzo różnych, bo mnie na to stać, bo mogę temu sprostać, bo od tej różnorodności nie rozpadam się wewnętrznie, bo mogę udźwignąć bardzo wiele rzeczywistości, bo jestem po prostu silny”⁹. Warto zwrócić uwagę na szczególną aktualność tych słów. Dziś, gdy toczy się tak wiele dyskusji związanych z przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej, trzeba zadbać o budowanie poczucia własnej wartości narodu w oparciu o gruntowną znajomość naszej historii i kultury. Według Kubiaka niezbędna przy kształtowaniu owej siły równoważnej z rzymską *virtus* jest inna cnota – „cnota obojętności”, której różne formy dostrzega on u stoików i u świętego Franciszka. Tu ujawnia się kolejna specyficzna cecha eseistyki autora *Szkoły stylu*: często wskazuje on na elementy wspólne dla tradycji greckiej i chrześcijaństwa, które decydują o uniwersalizmie kultury europejskiej. Na czym polega zatem „obojętność”? Cnotę tę budują: niezależność od materialnego świata, powściągliwość i umiar, które wynikają ze świadomości, że wszystko podlega przemijaniu, ale również stała franciszkańska gotowość do służenia tym, którzy pomocy potrzebują. Ważne przy tym są konkretne działania, a nie abstrakcyjne idee: „Oto wiem, że patetyczne ideologie takich czy innych zadań historycznych zatwardziły serca ludzkie do stopnia przeraźliwego. Skromność zaś i sceptycyzm wobec świata otwierają serce człowieka dla innych, dla innych ubo-

gich, których, według słów Pańskich, zawsze będziemy mieli pośród siebie”¹⁰.

„Cnota siły” i „cnota obojętności” – na nich opiera autor swoje bycie w świecie, wśród ludzi i dla ludzi. Kubiak twierdzi, że aby lepiej być „dla innych”, człowiek potrzebuje azylu, w którym będzie mógł, niezależnie od ideologii czy od różnego rodzaju mody, obcować z tradycją sztuki i kultury, a odkrycia wynikające z tych wewnętrznych wędrówek przekazywać innym ludziom. Nie należy angażować się w rzeczywistość w poszukiwaniu potwierdzenia własnej wielkości, lecz aby, ubogacając siebie, nieść pomoc innym ludziom.

Podobnie jak „cnota obojętności”, społeczny wymiar ma w ujęciu Kubiaka „tolerancja”, o której pisze: „Istnieje tolerancja polegająca na panowaniu między ludźmi wzajemnej pogardy („wszystko jedno, w co kto wierzy”) i tolerancja oparta na wzajemnym szacunku, na solidarności wszystkich ludzi poszukujących prawdy. [...] Prawdziwa tolerancja nie polega na obojętności, na neutralności. Polega ona na wspólnocie szukania prawdy, na wspólnym poszukiwaniu odpowiedzi na pytania, przed którymi stają wszyscy ludzie”¹¹. Do takiego wspólnego poszukiwania prawdy zaprasza w swoich esejach autor *Nowego Brewiarza...*, stale podkreślając, że wspólnota nie oznacza utraty tożsamości, którą zachować można i należy poprzez ukształtowanie w sobie „cnoty siły”.

Kultura grecka kieruje refleksję Kubiaka ku zagadnieniom dotyczącym tradycji Polski, obserwacja ogólnych przemian historycznych zaś kieruje jego myśl ku temu, co indywidualne i osobis-

⁹ *Izolacja czy siła?* (NBE), s. 47.

¹⁰ *Rozmyślanie w Delfach* (NBE), s. 218.

¹¹ *Tolerancja* (NBE), s. 115n.

te. Bardzo charakterystyczna i szczególnie cenna w esejach autora *Nowego Brewiarza...* wydaje się zdolność spoglądania na dane zjawisko z różnych perspektyw, w poszukiwaniu odpowiedzi jak najbardziej obiektywnej, przy jednoczesnej świadomości, że człowiek nie jest w stanie rozpoznać pełni prawdy. Pisarz nieustannie zaleca, by „Być zawsze posłusznym rozumowi i zawsze w pełni świadomym jego nieuleczalnych ograniczeń, ponieważ nasz rozum jest tylko ludzkim rozumem”¹². Inną więc znamioną cechą człowieka, a w szczególności pisarza, jest w eseistyce Kubiaka pokora wobec niedoskonałej natury ludzkiej i szczerość. Autor nie chowa się za bezosobowe formuły, nie buduje abstrakcyjnych wywodów, lecz mówi o własnym doświadczeniu, nie wstydzi się wyrazić szczerego zachwytu nad pojedynczym słowem ojczystego języka, który jest dla niego symbolem Ojczyzny¹³, czy zachwytu nad poetycką frazą, która w danym momencie szczególnie do niego przemawia. Informuje o swoich literackich fascynacjach, dzieli się owocami translatorskiej pracy. Można tu przeczytać i skonfrontować z często podanym obok oryginałem tłumaczenia literatury Grecji i Rzymu, przekłady łacińskich elegii Jana Kochanowskiego i utworów Klemensa Janickiego czy romantycznych poetów angielskich.

Rozważania Kubiaka, prowadzone w formie esejów, to – jak wskazuje sama

nazwa gatunku – próby, próby dotarcia do prawdy o naturze człowieka, która – według autora – została najpełniej odczytana w dziełach uważanych za źródła kultury śródziemnomorskiej: „Tylko w greckiej tradycji to znajduję i w Biblii, tę świadomość, że nikt z nas nie jest sprawiedliwy, a jeśli mniema, że jest, to znaczy, że nie zna siebie”¹⁴.

W ten sposób dochodzimy do kwestii najistotniejszej, dotyczącej istoty ludzkiej natury. W omawianych esejach wielokrotnie przywoływane jest jedno z ośmiu biblijnych błogosławieństw, dotyczące „ubogich w duchu”. Kubiak przytacza ten werset we współczesnym przekładzie angielskim, którego brzmienie odbiega od tradycyjnego: „How blessed are those who know that they are poor” („Błogosławieni ci, którzy wiedzą, że są ubodzy”)¹⁵. Uświadomienie sobie prawdy o niedoskonałości ludzkiej natury jest podstawą właściwej relacji do rzeczywistości, uwalnia od zakłamania, uczy pokory i skromności – a jednocześnie mobilizuje do stałego poszukiwania prawdy, które – według Kubiaka jest celem ludzkiego życia. Kubiak wskazuje na konieczność łączenia dwóch źródeł kultury europejskiej również w tym aspekcie, gdy pisze: „Jeżeli pokora grecka jawi się nam nieraz jako coś odmiennego od pokory biblijnej, przyczyną jest być może to, że podczas gdy grecka tradycja wskazuje na ułomność człowieka [...], tradycja biblijna mówi o jego skażeniu. Lecz jeśli oba

¹² *Stronnik Polski* (UK), s. 86.

¹³ „Jest to dla mnie język, o którym nawet nie mogę mówić spokojnie, ponieważ zbyt głęboko mnie dotyka. Jest to medium, poprzez które odczuwam świat, ten język mnie ogarnia, jakby jakieś skrzydło, ciąży mi, muszę go dźwigać, a jednocześnie wznosi mnie «lekkimi piórami»”. *Język polski, symbol ojczyzny* (UK), s. 73.

¹⁴ *Mykeny* (NBE), s. 214.

¹⁵ Kubiak odsyła do jednej z wersji *The New English Bible* (niestety nie podaje roku wydania), zaznaczając, że w kolejnych wydaniach tłumaczenie zmieniono. Por. *Z Rzymu i Neapolu* (NBE), s. 63n.

rodzaje pokory gdzieś głęboko łączyły się ze sobą, to może nie byłoby też, w owej głębi, przeciwieństwa między pojęciem ułomności i pojęciem skażenia”¹⁶. Omawiając swoją koncepcję postawy życiowej, Kubiak twierdzi, że „pesymizm jest wartościowszą postawą ludzką niż optymizm, ponieważ pesymistom nie grożą rozczarowania. [...] Jeśli budujemy życie na założeniach pesymistycznych, nasza budowla nigdy się nie rozpadnie, bo od samego początku wiemy, jaki jest świat”¹⁷ – Nie jest to postawa życiowej rezygnacji, lecz swego rodzaju „heroizm”, gdyż pesymizm nie zwalnia człowieka od pozostawania wiernym wartościom podstawowym. „Wiedza” ta jest przy tym jedynie „początkiem mądrości”¹⁸ – pozostaje niepełna, jeśli zapomnimy o ostatecznym celu naszego życia. Kubiak odwołuje się do *Trenów* Kochanowskiego, eksponując szczególnie bliski mu obraz tego cyklu, obraz matki czarnoleskiego poety i jego córki. Słowa kobiety, która przekroczyła próg śmierci, skierowane do cierpiącego syna są pocieszeniem również dla autora *Nowego Brewiarza Europejczyka*. Oto w jaki sposób Kubiak podkreśla ponadczasowość dzieła „ojca polskiej literatury”: „Jan Kochanowski nie mógł przewidzieć, jakie będą doświadczenia jego potomków, jak również my nie wiemy, co historia jeszcze dla nas przeznacza. Ale cokolwiek przeznacza, pewne rzeczy wydają się niezni-

szczalne. Właśnie ta wizja jest z pewnością jedną z takich rzeczy”¹⁹.

Prawda, ciągle na nowo odczytywana przez autora *Nowego Brewiarza...*, została zapisana w znakach kultury, dlatego też do szczególnej troski i odpowiedzialności za kulturę jesteśmy zobowiązani. Istnienie kultury stanowi dowód na to, że wartości są niezależne od przemian historii: „Historia starożytna była okrutna – i także dziś historia jest okrutna. Prawdopodobnie historia jest zawsze taka sama. A nasza tradycja to jest coś, co ukształtowało się i trwa, i rozwija się w historii, ale zarazem wbrew tej historii, przeciw niej, niedosiężne dla jej niszczycielskiego działania, niedosiężne dzięki temu, że istnieje głębiej od historii, w głębszej warstwie życia, [...] w podziemiach ludzkiego świata”²⁰. Z takiej wizji dziejów i zachodzących w nich przemian rodzi się określona postawa wobec rzeczywistości: chociaż okrucieństwa historii człowiek nie jest w stanie pokonać, gdyż walka z ideą, z abstrakcją jest niemożliwa, nie oznacza to, że należy pozostawać wobec niej biernym.

W każdej sytuacji należy bronić ludzkiej godności, chociaż niekiedy, tak jak w czasach totalitaryzmu, ignorującego zasadniczą prawdę o człowieku, niełatwo było tę wierność zasadniczym wartościom realizować. „Właściwie – pisze Kubiak – tak ostatecznie zostawało tylko jedno: świadectwo niezgody na zło samemu złożyć Bogu, który jest ponad historią i do którego się odejdzie”²¹.

To prawda, że postawa ta może się spotkać z zarzutem bezpiecznej izolacji, jednak nie o wygodną bierność wobec

¹⁶ Tamże, s. 65; Podobnie łączył tradycję klasyczną i chrześcijańską Z. Herbert, por. T. G a r b o l, *Kilka czystych taktów*, „Ethos” (13) 2000, nr 52, s. 86.

¹⁷ *Trzeźwość* (UK), s. 90.

¹⁸ Tamże, s. 91.

¹⁹ Tamże, s. 92.

²⁰ *Czar bedekerów* (NBE), s. 212.

²¹ *Znaki czasu* (NBE), s. 18.

zdarzeń tu chodzi, a raczej – po raz kolejny – o pokorę wobec słabości natury ludzkiej. Można znów odwołać się do słów charakteryzujących sztukę klasyczną, która „nie rozdziera szat”, która unika „ulotnych emocji”, docierając do twardego rdzenia Prawdy. W pewnych okolicznościach milczenie jest znakiem heroizmu, a spektakularne działania – próbą zaznaczenia swej obecności w świecie, próbą sprzeczną z „cnotą obojętności”. Dlatego Kubiak, pytany o doświadczenia czasów PRL-u, odpowiada: „co mamy począć z okrucieństwem, jakiego doświadczyliśmy w czasach totalitaryzmu? Wiem, co mamy począć: oddzielić się od tego fizycznie i milczeć; tylko to (niech wszyscy – i prześladowcy, i prześladowani – zrozumieją, że są ubodzy)”²².

Milczeć – nie znaczy zapomnieć, gdyż pamięć dla tradycji jest bezcenna, ostatecznie jednak wobec rzeczywistości należy przyjąć postawę charakterystyczną dla starożytnych twórców prawdziwego piękna i ich kontynuatorów w późniejszych epokach: cierpliwie służyć temu, co na taką służbę zasługuje. Wszystko czynić, aby ocalić to, co trzeba ocalić. Być wiernym. Służyć, nie skarżąc się²³.

Analizując proponowaną tu wizję historii i miejsca w niej człowieka, przy całym szacunku dla postawy Kubiaka nie sposób oprzeć się wrażeniu, że mamy do czynienia ze swoistym rozdarciem między dwie tradycje. Wydaje się, że według Kubiaka życie doczesne nie uczestniczy w historii zbawienia – pocie-

szenie rozpoczyna się „po tamtej stronie”, świat materialny zaś, w którym każdy z nas ma swój udział, podporządkowany jest bezosobowym siłom historii, wobec których jesteśmy bezsilni. Konsekwencją tego przekonania jest swoiście egzystencjalistyczna wizja chrześcijaństwa, które – zdaniem Kubiaka – „skazuje” człowieka na nieustanną walkę: „Chrześcijaństwo [...], jakie przetrwa, będzie religią Pana, który jest przeciw światu i którego świat ukrzyżował. Religią tylko Pana”²⁴. Wydaje się, że brakuje w tej wizji radości obcowania z Bogiem w ludzkim tu i teraz. To zaś prawdopodobnie wynika ze „świadości ubóstwa”, która nie pozwala partycypować w Pełni Istnienia. Kubiak zdaje się nie brać pod uwagę faktu istnienia Łaski, dzięki której człowiek może uczestniczyć w Boskim planie dziejów.

Na zakończenie należy wspomnieć o pracy wydawców obu tomów, gdyż jest ona przykładem tego rodzaju służby, do której zachęca Kubiak, a mówiąc językiem Biblii – wierności w rzeczach małych. Biblioteka „Więzi” dostarcza czytelnikowi tekstów Kubiaka dodatkowej przyjemności, oddając w jego ręce starannie i estetycznie wydane książki opatrzone indeksem. Tym samym zrealizowany został postulat autora o rzetelność rzemiosła, a dzięki tak przygotowanemu wydaniu zostało umożliwione trwanie, także w naszej epoce, klasycznego piękna, którego warunkiem jest harmonia ducha i materii.

²² *Z Rzymu i z Neapolu* (NBE), s. 57.

²³ *Gorycz i wierność* (UK), s. 222.

²⁴ *Chrześcijaństwo a groza świata* (UK), s. 219.

Anna KAWALEC
Paweł KAWALEC

ENCYKLIKA „FIDES ET RATIO” WYZWANIEM DLA POLSKICH FILOZOFÓW

Fides et ratio jest jedną z encyklik obecnego Papieża – obok takich, jak: *Laborem excercens*, *Centesimus annus* czy *Veritatis splendor* – które wzbudziły duże zainteresowanie filozofów. Jego efektem są komentarze, które ukazują się w specjalistycznych pismach, zbiorach artykułów, a nawet w prasie. Czego jednak oczekuje się od filozoficznego komentarza do tekstu o charakterze dogmatycznym? Na pewno pomocy w jego zrozumieniu, na przykład poprzez ukazanie szerszego kontekstu i związków z innymi poglądami czy tezami, w których należy odczytywać tekst encykliki. Komentarz taki może też być pomocny jako eksplikacja tekstu encykliki, czyli ujawnienie ukrytych stwierdzeń, podanie definicji pojęć, wskazanie wynikających z tekstu konsekwencji. Może również być analizą encykliki, podającą propozycje precyzyjniejszych sformułowań czy uzupełniających argumentów lub stwierdzającą, czy podane argumenty są wystarczające do uzasadnienia tez.

Tytuł recenzowanej książki¹, będącej zbiorem dwudziestu sześciu artyku-

łów, które w większości ogłoszono jako referaty na konferencji „Polska filozofia wobec encykliki *Fides et ratio*” w Toruniu w kwietniu 1999 roku, niestety, w niewystarczający sposób sugeruje, jakiego rodzaju filozoficznego komentarza moglibyśmy oczekiwać. Tytułowa „polska filozofia” również zaciemnia obraz tego zbioru artykułów, gdyż czytelnik nie wie, czy ma oczekiwać, że do książki trafiły na przykład teksty zwolenników mesjanizmu polskiego czy charakterystycznego (niegdyś?) dla filozofii polskiej praktycyzmu, czy też tego – co napawa współczesnych filozofów polskich nostalgią – że teksty są jednolite pod względem jasności i precyzji w myśleniu i w przekazywaniu tej myśli.

Wstęp M. Grabowskiego sugeruje, iż tytułowa filozofia polska ma oznaczać, że w książce znajdziemy teksty tych, którzy zostali zaproszeni lub dobrowolnie zgłosili swój udział w konferencji i że poza tym trudno dostrzec coś, co – poza samą encykliką – w sposób nieprzypadkowy służyłoby uporządkowaniu zebranych tekstów, bo ani styl komentowania, ani różnorodność aspektów, ani wyodrębnienie w *Fides et ratio* części, które byłyby analizowane w poszczególnych tekstach, nie realizuje

¹ *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, ss. 318, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

postulowanego przez Grabowskiego „zogniskowania myśli”. Autor wstępu jest bezradny zarówno wobec tej przypadkowości, gdyż nawet nie próbuje narzucić ładu, jak i wobec problematyki *Fides et ratio*. Ogólne wprowadzenie do diskutowanych zagadnień znajdujemy natomiast w finalnym tekście K. Tarnowskiego, który daje czytelnikowi syntetyczny obraz problematyki zawartej w encyklice, oraz w artykule W. Stróżewskiego przypominającego źródłową średniowieczną dyskusję o problemie relacji rozum-wiara (św. Justyn Męczennik, św. Anzelm, św. Tomasz z Akwinu).

Teksty zgrupowano w trzech niejednorodnych częściach: teksty plenarne (artykuły: J. Salija, W. Stróżewskiego, D. Dembińskiej-Siury, J. A. Kłoczowskiego, A. Szostka, M. Grabowskiego, J. J. Jadackiego), teksty wygłoszone (16 artykułów, w tym m.in. A. Grzegorzczaka i P. Moskala) oraz teksty niewygłoszone, a nadesłane (artykuły: Z. Bauman i K. Tarnowskiego). Artykuły w dość naturalny sposób – niezależnie od narzuconego przez redakcję podziału – układają się w pewne grupy, choć kryteria wyodrębniania ich są bardzo niejednorodne. Na początku należy wymienić teksty, których autorzy podejmują dyskusję nad tytułowymi pojęciami encykliki, jak: wiara (Moskal, Jadacki, T. Drzymalski), filozofia, a zwłaszcza filozofia chrześcijańska (Tarnowski, Kłoczowski, M. Pepliński).

Artykuł P. Moskala jest rzeczową i systematyczną ekspozycją rozmaitych znaczeń słowa wiara – poczynając od etymologii, na różnych interpretacjach kończąc. Interesująca jest zaproponowana przez Jadackiego logiczna redukcja kontekstów użycia słowa „wierzyć” do postawy propozycyjalnej „wierzyć,

że p”, jak też podane przez niego warunki konieczne tak ujętego aktu wiary. Brak jednak jakichkolwiek argumentów każe traktować ten tekst raczej jako szkic niż jako gotową propozycję. Zaprezentowany przez Drzymalskiego argument za niezbednością filozofii dla uniwersalizmu wiary wraz z odwołaniem do kontekstu powstania Tomaszowej *Summa contra Gentiles* jest jednym z najciekawszych problemów w całej książce.

Głównym tematem artykułu J. A. Kłoczowskiego jest drugi człon tytułowego *Fides et ratio*, czyli filozofia, a dokładniej filozofia chrześcijańska. Znajdujemy w nim pobieżny zarys sporu wokół tego, czy istnieje coś takiego, jak filozofia chrześcijańska (bo przecież nie istnieje na przykład chrześcijańska matematyka czy chrześcijańska fizyka). Następnie po krótkiej prezentacji znaczeń terminu filozofia chrześcijańska Kłoczowski podaje własną tezę dotyczącą prawomocności tego terminu. O filozofii chrześcijańskiej można – według autora – mówić tylko w aspekcie heurystycznym, ale nie w aspekcie uzasadnienia twierdzeń filozoficznych. Teza jednak, że wiara chrześcijańska pomaga odkryć twierdzenia filozoficzne, ale nie jest ich uzasadnieniem, jest znana od dawna. Próba wyjaśnienia przez Kłoczowskiego tej tezy, na tle odróżnienia H. Reichenbacha: kontekst odkrycia i kontekst uzasadnienia, jest nietrafiona. Samo to odróżnienie jest obecnie mocno kwestionowane w filozofii nauki, a więc i mało pomocne w wyjaśnieniu roli, jaką miałyby pełnić wiara chrześcijańska w filozofii. Zagadnienie filozofii chrześcijańskiej jest także kluczowym tematem artykułu Peplińskiego, który zwraca się do profesjonalnych filozofów

oraz projektuje własny model uprawiania takiej filozofii. Projekt ten jednak oparty na założeniu, że „w pierwszym rzędzie [encyklika] skierowana jest do chrześcijan, którzy filozofują” (s. 238), jest mocnym zawężeniem rozumienia terminu „filozofia” w *Fides et ratio*. Jak pokazuje Tarnowski, w encyklice nie chodzi o profesjonalną i techniczną filozofię, lecz o filozofię jako „poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia” (FR 81), które obecne jest w życiu każdego człowieka.

Inną grupę stanowią artykuły, które zmierzają do ujaśnienia tekstu encykliki poprzez ukazanie jej na szerszym tle. W zdecydowanej większości kontekstem tym jest filozofia św. Tomasza z Akwinu (Stróżewski, M. Mróz, W. Kamińska). W. Stróżewski akcentuje wagę powrotu do filozofii samego Tomasza z pominięciem zniekształceń tej myśli wprowadzonych przez interpretatorów. Centralne miejsce w filozofii Tomasza, według Stróżewskiego, zajmuje metafizyka istnienia, osiągająca szczyt w koncepcji Boga jako jedyne go bytu, którego istota jest tożsama z istnieniem (pojęcie przeżycia istnienia analizuje w swoim artykule Grzegorz Grzegorz). Dzięki takiej filozofii bytu Tomasz, zdaniem Stróżewskiego, ustanowił pomost między teologią katolicką a ówczesnymi prądami intelektualnymi oraz pomiędzy płaszczyzną wiary a płaszczyzną rozumu. W tym ostatnim zadaniu kluczową rolę odegrało Tomaszowe pojęcie mądrości, którego dwa podstawowe znaczenia są omówione przez Stróżewskiego i Mroza. Inne – obok mądrości – kluczowe pojęcie „dwuaspektowe”, mające zarazem wymiar filozoficzny i religijny, to „pokora”, która stanowi temat artykułów P. Bortkiewicza, P. Roszaka oraz S. Lu-

bańskiej. W wymienionych tekstach analizowany jest aspekt obiektywny i subiektywny tego pojęcia, ze szczególnym nawiązaniem do poglądów B. Pascala i S. Kierkegaarda.

Zagadnienie odniesienia filozofii Tomasza do filozofii współczesnej podjęła W. Kamińska. Odwołuje się ona do problemów dyskutowanych przez postmodernistów. Autorka podkreśla, że są to problemy ważne, chociaż nie uzasadnia tego twierdzenia, i po ich zaprezentowaniu próbuje udzielić na nie odpowiedzi z perspektywy filozofii Tomasza. Autorka twierdzi, że postmodernizm i tomizm to filozofie o przeciwnych tezach, ale o podobnych pytaniach. Należy więc dążyć do spotkania tych tradycji, „by odczytać to, co jest objawialne” – brzmi nieoczekiwana konkluzja Kamińskiej.

Filozofia Tomasza jest syntezą wielu osiągnięć filozofów starożytnych, w szczególności Arystotelesa. Wyjaśnieniem faktu, dlaczego filozofia starożytna mogła dostarczyć narzędzi pojęciowych chrześcijaństwu, zajęła się w swoim artykule Dembińska-Siury. Autorka odwołała się do wspólnego filozofii starożytnej i chrześcijaństwa ludzkiego dążenia do prawdy, dzięki któremu filozofia starożytna mogła być propaideą wiary. Myśl chrześcijańska wyrasta jednak ponad starożytną, gdyż udziela się w niej odpowiedzi na pytania o ostateczny przedmiot poznawczego odniesienia człowieka oraz podaje się argumenty za filozoficzną teorią dobra moralnego, co jest odpowiedzią na pomijane przez filozofów starożytnych, a podkreślane w *Fides et ratio*, problemy egzystencjalne człowieka.

Osobną grupę tworzy tekst Szostka, jako jedyny bowiem stanowi rzeczowy

i bezpretensjonalny komentarz do encykliki *Fides et ratio*. Napisany jest on bardzo przystępnym językiem. W swoim artykule rektor KUL koncentruje uwagę na punktach encykliki od 69. do 74., gdzie omawiane jest zagadnienie relatywizmu kulturowego. Po bardzo obrazowym zaznajomieniu czytelnika z istotą relatywizmu kulturowego autor przedstawia swoje umiarkowane stanowisko w kwestii wpływu ograniczeń kulturowych na obraz rzeczywistości i na komunikowalność międzykulturową, co jednocześnie stanowi argument przeciwko relatywizmowi kulturowemu. Szostek omawia podstawowe warunki dialogu chrześcijan z innymi kulturami, podkreślając rolę argumentów racjonalnych w tak zwanej nowej ewangelizacji Europy. Po lekturze tego artykułu czytelnikowi nieuchronnie nasuwa się refleksja, jak ważną rolę mogłaby odegrać książka pod redakcją Grabowskiego, gdyby inne punkty *Fides et ratio* zostały skomentowane równie rzeczowo i kompetentnie.

Ostatnią grupę wartościowych artykułów tej książki stanowią teksty krytyczne. Żaden z autorów jednak nie podjął otwartej polemiki z Janem Pawłem II jako autorem *Fides et ratio*. Krytykę w recenzowanej książce spotykamy zatem raczej w postaci pytań wyrażających pewne wątpliwości. Zgłaszają je dwaj autorzy: Grzegorz Grzegorzczak i Tarnowski. Uwagi Grzegorzczaka kierowane są z punktu widzenia czytelnika, zwracającego uwagę na precyzję sformułowań i spójność myśli. Kwestionuje on niektóre wyrażenia („byt”, „tajemnica”) występujące w *Fides et ratio* jako przejaw żargonu filozoficznego, uważa, że można zastąpić je wyrażeniami języka potocznego („cała rzeczywistość”, „niepo-

znawalne”). W przeciwnym razie – według Grzegorzczaka – tekst encykliki jest nieczytelny lub sugeruje sprzeczności (wyjaśnianie nieznanego przez nieznanie, wznoszenie się do poznania bez możliwości poznania). Za problematyczne i zbędne autor uznaje też bardzo liczne w *Fides et ratio* personifikacje wiary i rozumu.

Inny charakter mają „znaki zapytania” Tarnowskiego. Pomimo deklaracji Ojca Świętego, że Kościół jest neutralny wobec systemów filozoficznych, Tarnowski stwierdza, że obecne w *Fides et ratio* sformułowania wyraźnie narzucają preferencję metafizyki Tomasza, w związku z czym „encyklika zacieśnia szeroko pierwotnie otwarte pole «mądrościowego myślenia»” (s. 313). Dotyczy to przede wszystkim filozofii nowożytnej i współczesnej, gdyż jest „brak nie tylko wielkich idealistów niemieckich czy Blondela, ale i przedstawicieli tak zasłużonych dla myśli chrześcijańskiej kierunków, jak fenomenologia, filozofia dialogu, hermeneutyka czy filozofia analityczna” (s. 313). W odpowiedzi na tę trudność Tarnowski udziela sobie następującej odpowiedzi: „Trzeba mimo to powiedzieć otwarcie, że dość pesymistyczna diagnoza ostatnich perypetii myśli, jaką prezentuje encyklika, jest w dużej mierze trafna [...] chciałoby się, żeby zachęciła ona do odmiany atmosfery intelektualnej w filozofii” (s. 314). Kolejny „znak zapytania” Tarnowskiego dotyczy metafizyki. W jaki sposób – pyta autor – po I. Kanta i M. Heideggera krytyce metafizyki powrócić do „tradycyjnych struktur myślenia”? Pytanie to jednak wydaje się niecelne, gdyż w *Fides et ratio* trudno doszukać się nostalgii za tradycyjną filozofią, w encyklice występuje raczej postu-

lat o filozofię uniwersalną, która udzieli odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne każdego człowieka i będzie alternatywą dla współczesnej filozofii akademickiej. W ostatnim „znaku zapytania” Tarnowski stwierdza, iż w encyklice tej Papież wymaga od filozofii, by uzasadniała istnienie Boga. I znowu odpowiada sobie: jest to nieuniknione, jeżeli filozoficzny i religijny obraz świata nie mają być dla filozofa-chrześcijanina schizofreniczne.

Niestety, w recenzowanej książce nie brakuje tekstów przypadkowych, poświęconych zupełnie innym zagadnieniom, na przykład I. Singerowi, E. Husserlowi, pojęciu liberalizmu, których związek z *Fides et ratio* jest dla odbiorcy słabo uchwytny. Niektóre fragmenty całkowicie wypaczają pierwotny sens komentowanej encykliki, na przykład niefortunna definicja pokory według Roszaka: „Pokorny jest wyposażony

w zdolności percepcji impulsów dochodzących z Objawienia” (s. 221), Peplińskiego zawężenie pojęcia filozofii do filozofii akademickiej czy sprzeczne z tezą o uniwersalizmie wiary stwierdzenie D. Oko: „Gdy [Papież – A. i P. K.] pisze o relacji wiary i rozumu, teologii i filozofii, pisze [...] z perspektywy własnej intelektualnej odysei” (s. 121).

Tylko wybrane artykuły w książce *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”* godne są polecenia osobom zainteresowanym pogłębioną lekturą. Natomiast ze względu na brak w większości tekstów dokładnych analiz i argumentacji omawiana książka nie będzie pouczającą lekturą dla zawodowych filozofów. Przeciętnemu odbiorcy dostarczy wprawdzie dość erudycyjnych, momentami interesujących rozważań, jednak generalnie może wywołać wrażenie istnienia sprzeczności i uproszczeń w tekście samej encykliki.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Robert Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki SDS, Warszawa 2001, ss. 345, Oficyna Naukowa.

Niewiele pojęć filozoficznych zrobiło tak wielką karierę w dwudziestym wieku, jak pojęcie osoby. Personalizm (*persona* – łac. osoba) jest kierunkiem, który za sprawą takich myślicieli, jak J. Maritain, E. Mounier i K. Wojtyła, późniejszy Jan Paweł II, stał się obowiązujący w większości dyskusji filozoficznych. Jednocześnie sam kluczowy termin tego nurtu – osoba – wszedł do słownika pojęć najbardziej wieloznacznych. Używano go w tak różnych systemach antropologicznych, jak materializm marksistowski, tomizm czy spirytualizm kantowski. Dobrze się więc stało, że po pięciu latach od ukazania się oryginału, opublikowana została w Polsce książka jednego z najwybitniejszych dziś filozofów chrześcijańskich obszaru języka niemieckiego, podejmująca (nie bezkontrowersyjnie, ale systematycznie i jasno) próbę precyzacji tego pojęcia. Autor stara się umieścić istotę i strukturę osoby w kontekście realizmu tomistycznego i spirytualizmu św. Augustyna, nie popadając zarazem w nadmierny spekulatywizm. Ważną rolę w całości pracy odgrywa opis (bliski fenomenologii) własności osoby. Do cech „budujących” osobę należą między innymi: negatywność, intencjonalność, podmiotowość, „czasowość” i transcendencja. Jednak najbardziej twórcze ujęcie w tym dziele stanowi spostrzeżenie – i idąca za nim teza – że człowiek jako osoba jest w pewien sposób (*a priori*) „przyporządkowany” do innych ludzi. Osoba istnieje niejako zawsze w liczbie mnogiej – sugeruje Spaemann w samym tytule książki. Już choćby dla przedyskutowania tego sądu warto ją przeczytać.

W. Ch.

Granice ingerencji w naturę, red. B. Chyrowicz SSpS, Lublin 2001, ss. 185, Towarzystwo Naukowe KUL, seria: „Etyka i technika”.

Druga już książka w nowej serii „Etyka i technika” jest rozszerzonym zapisem sesji zorganizowanej przez Katedrę Etyki Szczegółowej KUL na temat dopuszczalnych granic kształtowania świata poprzez ingerowanie w jego porządek naturalny. Rozpoznając coraz głębiej prawa rządzące naturą, człowiek wydaje się dziś wyjątkowo bliski zrealizowania odwiecznego pragnienia panowania nad światem fizycznym. Można powiedzieć, że niezwykle postęp w dziedzinie nauk szczegółowych, przede wszystkim w zakresie genetyki i embriologii, który obserwujemy w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, obudził w człowieku stwórcze aspiracje w stosunku do otaczającej go natury. Postępowi temu towarzyszy jednak nie tylko fascynacja nowymi możliwościami działania, ale także lęk, że nasze możliwości ingerowania w biologiczną naturę osoby ludzkiej mogą zostać wykorzystane w sposób szkodliwy nie tylko dla konkretnej osoby, ale dla całego gatunku ludzkiego.

Celem prezentowanej książki jest wieloaspektowe zarysowanie obszaru możliwych dziś ingerencji w naturę, jak i wskazanie na moralne dylematy wywołane jego istnieniem. W części wstępnej A. Szostek MIC zarysowuje filozoficzne (etyczne) ramy dyskusji, podkreślając, że badaniami genetycznymi nie może rządzić wolność pozbawiona rozumnego rozeznania prawdy – taka wolność jest ślepa, a wynikiem jej działań może być obciążenie całej ludzkości skutkami dzisiejszych eksperymentów. Następnie E. Bartnik zwięźle przedstawia podstawowe informacje dotyczące genomu ludzkiego oraz sposobu ich wykorzystania, wskazując zarówno na potencjalne zagrożenia łączące się z praktycznym wykorzystywaniem tej wiedzy, jak i na jej pozytywne skutki. M. Fikus prezentuje refleksję nad obecnym stanem i możliwościami genetyki, a także nad ograniczeniami biotechnologii, które dotyczą dziś przede wszystkim bezpieczeństwa prowadzonych badań. Źródłem niepokojów dotyczących postępu w genetyce jest jednak nie tylko podejmowanie niebezpiecznych projektów badawczych, ale również brak społecznej edukacji na tym polu. B. Chyrowicz koncentruje się na zagadnieniu normatywności ludzkiego genomu: stawia pytanie nie o wątpliwe skutki badań genetycznych, ale o ich dopuszczalność w sytuacji, kiedy przedmiotem tych badań nie jest pojedyncza komórka – fragment ludzkiego organizmu, ale cały człowiek. P. Bortkiewicz wzbogaca zaprezentowane refleksje, rysując ich perspektywę teologiczną: nie można zapominać, że ostatecznym przeznaczeniem człowieka jest Bóg – Dawca Życia – i o tym, że jedynie w Nim człowiek może odnaleźć spełnienie. T. Michniowski swoją refleksję koncentruje na problemie przekroczenia granic możliwości rozumu ludzkiego – czy można oczekiwać, że inteligencja, którą wykazują sieci neuronowe, będzie mogła w przyszłości konkurować z inteligencją ludzką. C. Żekanowski wskazuje, do jakiego stopnia idee eugeniczne, które mają zmierzać do ulepszenia gatunku ludzkiego, są dziś praktycznie realizowane, D. i A. Bruce piszą zaś o różnych podejściach do manipulacji naturą zwierzęcą.

Prezentowana publikacja jest szerokim przeglądem problemów, które pojawiają się dziś na styku różnych nauk w związku z rozwojem biotechnologii. Warto zwrócić uwagę, że autorzy książki są znanymi specjalistami w swoich dziedzinach i że w związku z tym czytelnik odnajdzie tu zarówno fachową informację z dziedzin poszczególnych nauk, jak również – za sprawą redaktorów książki i całej serii – rzetelną filozoficzną refleksję.

D. Ch.

Andrzej Waśko, *Zygmunt Krasiński. Oblicza poety*, Kraków 2001, ss. 405, Wydawnictwo ARCANA.

„Kwestie, postawione po raz pierwszy tak wyraziście w utworach Krasińskiego, nie utraciły współcześnie znaków zapytania i nic nie wskazuje na to, aby w najbliższej przyszłości zostały rozwiązane albo odsunięte na margines życia” – tak o ideach podjętych w twórczości jednego z polskich wieszczów mówił w 1974 roku Karol Wojtyła, ówczesny Metropolita Krakowski, podczas otwarcia zainicjowanej przez siebie sesji w Pałacu Biskupim w Krakowie.

Pozycją książkową, w której na nowo postawione zostały najważniejsze pytania i odpowiedzi na niektóre z nich, jest monografia Andrzeja Waśki. Autor podjął oryginalną i wartościową próbę ukazania dzieła Bezimiennego Poety w perspektywie współczesności. Aby ten cel osiągnąć, Waśko, inaczej niż dotychczasowi badacze twórczości Krasińskiego, wyznaczył artystyczno-estetyczny porządek jej omówienia. W schemacie dojrzewania poety krakowski badacz zaznacza kilka etapów. Pierwszy okres w życiu i twórczości Krasińskiego nazywa młodzieńczymi stylizacjami (na romantycznego kochanka czy rycerza), w którym to czasie autor *Nie-Boskiej komedii* nie prowadzi refleksji teoretycznej. Kolejny etap, o którym informacje czerpiemy z bogato przywołanej w monografii korespondencji z H. Reeve'em, określony jest jako poznawcza synteza. Jest to okres w życiu Krasińskiego charakteryzujący się demistyfikacją młodzieńczej postawy oraz pogłębioną refleksją historyczno-filozoficzną. Cechy te znacząco wpłynęły na spekulatywny charakter poezji wieszca. Charakterystyczna dla trzeciego okresu w myśli estetycznej romantycznego twórcy jest ekspresywna teoria poezji: refascynacja prawdziwą poezją, to znaczy poezją uczuć, poezją osobistego zaangażowania emocjonalnego, nie zaś jedynie poezją doskonałą formalnie czy poezją jako syntetycznym ujęciem rzeczywistości. Tę ostatnią Krasiński nazywa poezją bezduszną, a jej twórców – bezdusznymi poetami. Bezdušní są też romantyczni niemieccy filozofowie-panteiści, którym przeciwstawia filozofów zajmujących się człowiekiem – osobą ludzką – „troistą jednością” (czyli złożeniem ciała, duszy i ducha).

Obrana estetyczna ścieżka refleksji polskiego wieszczą rozszerzona zostaje o myśl filozoficzną, społeczno-polityczną, czy wręcz historiozoficzną i wiedzie go do dzieła A. Cieszkowskiego. Krasieński przełamuje jednak spekulatywny charakter filozofii autora *Ojcie nasz*, aby przemawiać „głosem proroka nadziei”. Głos ten jest finalny w życiu i w twórczości wieszczą i łączy się z głosem tego, który na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia powtarza: „Nie lękajcie się! [...] Podjąć wymagania Ewangelii, to znaczy przyznać się do całego swojego człowieczeństwa, zobaczyć jego piękno zamierzone przez Boga samego [...] Jest rzeczą bardzo ważną, ażeby przekroczyć próg nadziei, nie zatrzymywać się przed nim, ale pozwolić się prowadzić” (Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 163). Niezwykle aktualną i zbieżną z głosem Jana Pawła II propozycję idei-postawy nadziei Krasieńskiego Waśko interpretuje następująco: „była już ona raczej wynikiem nie rozumowania, a wiary, wiary prześwieclającej obraz współczesnej historii mistycznym światłem bijącym z wizji ostatecznego zwycięstwa Opatrzności” (s. 400).

Schemat Waśki, pomimo iż zasadniczo dotyczy rozwoju artystycznego Z. Krasieńskiego oraz idei estetycznych poety, ukształtowany jest w taki sposób, że łączy się z ideami historiozoficznymi, społeczno-politycznymi i egzystencjalnymi polskiego wieszczą. Autor monografii obficie czerpie z różnorodnych tekstów źródłowych Krasieńskiego, umożliwiając nawet słabo przygotowanemu czytelnikowi głębokie doświadczenie dzieła tego romantycznego, ale i aktualnego twórcy. Nadto, aby recepcja ta była pełniejsza, Waśko posługuje się różnorodnymi metodami badawczymi oraz – choć momentami specjalistycznym, to – w pełni zrozumiałym dla przeciętnego odbiorcy językiem. Również dla tego celu przedmiotem swoich analiz Waśko czyni między innymi szkolne lektury, często ukazując je w nowej perspektywie interpretacyjnej. Przykładem takiej analizy jest rozdział dotyczący *Nie-Boskiej komedii*. Poznajemy w nim nie tylko kategorie ulegające demitologizacji (na przykład przestrzeń czy bohaterowie), Krasieńskiego technikę „metaforycznego skrótu”, eliptyczność, myślenie obrazami, potencjalność teatralną *Nie-Boskiej...*, interpretację Mickiewicza dramatu Krasieńskiego, koncepcję tajemniczego narratora, ideę „człowieka rozdwojonego”, bogate konteksty, na przykład kontekst historycznoliteracki, biograficzny, teoretycznoliteracki, antropologiczny czy historiozoficzny, w ramach którego Waśko interpretuje zakończenie dramatu, posługując się opozycją kategorii Przeznaczenie-Opatrzność – i to wszystko napisane w sposób jasny na trzydziestu czterech stronach!

Ze względu na wielość metod, faktograficzne bogactwo, przystępność (pomimo naukowych zamierzeń) książka A. Waśki może być polecona tak uczniom szkół średnich, jak i studiującym literaturę polską, filozofię czy historię, a także wszystkim zainteresowanym twórczością Z. Krasieńskiego oraz epoką romantyczną, a przede wszystkim tym, którzy zainteresowani są uniwersalnymi pytaniami: o istotę człowieka, cel jego życia czy o ostateczną rację historii.

Alfred Marek Wierzbicki, *Spotkania na placu*, Lublin 2001, ss. 524, Wydawnictwo Gaudium.

Kiedy chcemy pokazać przybyszowi miasto, prowadzimy go zazwyczaj na plac. Jest on sercem miasta, miejscem spotkań i rozmów. To nie przypadek, że autor anonsowanej tu książki, zatroskany – wedle własnej deklaracji – „o sokratejski etos myślenia o człowieku i kulturze” zaprasza nas do „spotkania na placu”. Wszak z imieniem Sokratesa wiąże się tradycja publicznego – właśnie na rynku miasta – dociekania prawdy o istotnych sprawach dotyczących człowieka. Sokratejski nurt w kulturze wyraża się w przekonaniu, iż publiczna, racjonalna debata jest nie tylko możliwa, ale i konieczna. Chodzi tu o debatę filozoficzną, co nie znaczy, że ma ona być akademicka i nudnawa. Przeciwnie, autor podejmuje kwestie, które w ostatnich latach często wywoływały publicystyczną „gorączkę”: demokracja i wartości, prawo do życia, dziedzictwo „Solidarności”. „Filozoficzność” („sokratejskość”) myślenia polega tu na bezinteresownym szukaniu ostatecznych racji dla przedstawionych tez.

Pierwsza część książki – „W podróży do Itaki” – nawiązuje do konkretnych miejsc oraz do przeżyć autora. Wiele w niej „lublinianów”. Dość wspomnieć tekst „Lublin Karola Wojtyły”, w którym przywołanie faktu, iż obecny Papież przez wiele lat związany był z Wydziałem Filozofii KUL, stało się przyczynkiem do wprowadzenia czytelnika w ducha personalistycznego myślenia o człowieku.

Druga część, nosząca tytuł „Przypisy do Sokratesa”, ma wybitnie antropologiczny charakter. Jest zaproszeniem czytelnika do wyprawy w głąb samego siebie, gdyż wyprawa taka (poznanie samego siebie) stanowi najlepszy punkt wyjścia do poznania każdego drugiego jako kogoś takiego samego jak ja. Ta część książki stanowi obronę racjonalnych podstaw moralności i wiary religijnej (zob. „«Poznaj samego siebie». (Medytacja o itinerarium ducha)”, „Moralność i zmysł religijny”, „Moralność a Bóg”). Autor jest też przekonany, iż jest to zarazem obrona podstaw kultury europejskiej („Sokrates: narodziny Europy”). Wśród przywołanych „przypisów do Sokratesa” odnajdujemy zarówno dorobek włoskiego myśliciela z XIX wieku, Antonio Rosminiego, jak i XX-wieczne doświadczenie „Satyagrahy” (metody walki i ruchu M. Gandhiego) i polskiej „Solidarności”.

Łatwo zauważyć, iż Kościół, zwłaszcza nauczanie Jana Pawła II, to dziś wielki sprzymierzeniec Sokratesa. Papieskie „tak” dla człowieka to przecież „tak” dla jego rozumności. Tutaj jest korzeń wolności i tożsamości człowieka. Wiele na ten temat można odnaleźć w części zatytułowanej „Wspinająca się łódź”, w całości poświęconej myśli Jana Pawła II, zwłaszcza w odniesieniu do demokracji i praw człowieka.

Spotkanie na placu nie byłoby pełne, gdyby nie przekształciło się w rozmowę. Stąd również w książce znalazł się rozdział zatytułowany „Rozmowy na placu”. Uzbierało się ich całkiem sporo, autor spotykał swoich rozmówców

najczęściej w Lublinie, chociaż czasami sam udawał się na place innych miast, przez wiele lat, przy różnych okazjach. Wymienię tylko niektórych rozmówców ks. Wierzbickiego, a teraz także i naszych: Rocca Buttiglione (Rzym), Richarda J. Neuhausa (Nowy Jork), Viktora E. Frankla (Wiedeń), Irinę Iłowajską Alberti (Paryż), Giovanniego Realego (Mediolan), abp. Józefa Życińskiego (Lublin).

Ks. Wierzbicki to nie tylko kapłan i filozof, to także poeta. W książce oddaje dług należny poezji poświęcając jej część prezentowanych rozważań. „Dla chrześcijanina poetycki pogląd na świat jest obowiązkiem”. To zdanie kardynała J. H. Newmana autor czyni własnym, a bohaterami kończących książkę tekstów są poeci (Pasierb, Michalski, Czechowicz, Wojtyła, Herbert), którzy nam – zwykłym ludziom – mogą w wypełnieniu tego obowiązku pomóc.

C. R.

Tomasz KORPYSZ

TRZY WIOSENNE SPOTKANIA NORWIDOWSKIE

Stanisław Brzozowski pisał przed laty: „Norwid jest dziś czytany, pisze się o nim w gazetach. Byłby więc może czas, aby zaczęto go rozumieć”¹. Słowa te nabrały szczególnej aktualności w roku 2001. Nie został on wprowadzicie oficjalnie ogłoszony rokiem poświęconym Norwidowi, jednak przypadająca 24 września 180. rocznica urodzin autora *Vade-mecum* oraz 150-lecie wydania *Promethidiona* spowodowały, że o Norwidzie wiele się pisze i mówi, a w całej Polsce organizowane są różnego rodzaju wystawy plastycznej twórczości Norwida, konkursy, przedstawienia oraz konferencje naukowe i popularnonaukowe. Wiosną odbyły się trzy konferencje, które miały na celu przyczynienie się do tego, aby Norwida zaczęto nie tylko czytać, ale i rozumieć.

Zakład Badań nad Twórczością Cypriana Norwida Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego od ponad dziesięciu lat organizuje tematyczne „Colloquia Norwidiana”. Tegoroczne spotkanie, które odbyło się w dniach od 23 do 26 maja w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą, po-

święcone było liryce Cypriana Norwida. Sesja zgromadziła liczne grono badaczy z całej Polski i z zagranicy. Wygłoszono ponad trzydzieści referatów, a dyskusje nad niektórymi z nich często przenosiły się w kuluary i trwały wiele godzin po zamknięciu obrad. Ze względu na dużą liczbę prelekcji można jedynie wskazać najważniejsze kręgi tematyczne i problemy poruszane przez badaczy oraz wymienić prelegentów i tytuły ich referatów, z nadzieją, że wszystkie teksty zostaną wkrótce zebrane i opublikowane w formie książkowej.

Stosunkowo liczną grupę wystąpień stanowiły referaty poświęcone wciąż niedostatecznie opisanym zagadnieniom poetyki Norwida. Norwidolodzy mówili o początkach i o kształtowaniu się twórczości poety (B. Dopart, Kraków: „Poezja Norwida: punkt wyjścia”), o stosunku poety do formy poetyckiej, jego walce z ograniczeniami formalnymi i o próbie stworzenia nowych, precyzyjniejszych i pojemniejszych środków wyrazu (E. Kasperski, Warszawa: „Forma i wolność. Dwa bieguny liryki Norwida”), o tendencji poety do tworzenia cykli poetyckich oraz szerzej – o zagadnieniu cykliczności w jego poezji (R. Fieguth, Fryburg:

¹ S. Brzozowski, *Testament Norwida*, w: tenże, *Eseje i studia o literaturze*, t. 1, Wrocław 1990, s. 341.

„Problem utworów cyklicznych Cypriana Norwida”), o stosunkowo licznych w twórczości poety wyrażeniach znaczących, odsłaniających inny wymiar rzeczywistości, często powiązanych ze śmiercią (A. Kuik-Kalinowska, Słupsk: „Słowa ostatnie w liryce Norwida”). Nawiązaniem do wymienionych wyżej tekstów był referat poświęcony *Vade-mecum* i zawartej w tym tomiku próbie realizacji nowego, oryginalnego programu poetyckiego (M. Kuziak, Słupsk: „*Vade-mecum* Norwida – próba nowoczesnej liryki”). Dwoje badaczy poświęciło swoje wystąpienia problemowi sentencjonalności czy aforystyczności dzieła Norwida (D. Plucińska, Warszawa: „Poetyka sentencji w *Vade-mecum* Norwida”, D. Kalinowski, Słupsk: „Gnomy, aforyzmy i złote myśli w liryce Norwida”). Swoje miejsce wśród poruszanych tematów znalazła także istotna dla Norwida kwestia milczenia i przemilczeń (W. Toruń, Lublin: „Z zagadnień przemilczeń w liryce Norwida”) oraz problem często przez poetę stosowanej intensyfikacji (J. Puzynina, Warszawa: „Problemy intensyfikacji językowej w liryce Norwida”). Za swoiste podsumowanie tej grupy referatów można uznać tekst Marka Busia z Krakowa: „Problem «trudności» Norwida. Zagadnienia wstępne”, w którym autor omówił jedną z podstawowych kwestii w badaniach norwidologicznych, wskazując przy tym na zmiany w recepcji twórczości poety związane ze zmianą stosunku czytelników i krytyków do zagadnienia trudności języka poetyckiego.

Kilku prelegentów w swoich wystąpieniach skupiło się na wybranych wątkach tematycznych oraz na motywach występujących w liryce Norwida. Ana-

lizie zostały poddane: motyw sakralnie rozumianego nieba i błękitu (M. Maciejewski, Lublin: „Norwidowskie «oko błękitu»”), wątki pasyjne (W. Pyczek, Lublin: „Obrazy Pasji w liryce Cypriana Norwida”) oraz teksty o charakterze modlitewnym i szerzej – akcenty modlitewne (ks. A. Dunajski, Pelplin: „Akcenty modlitewne w liryce Norwida”). Podczas konferencji omawiano ponadto: „żywiół melancholijny” w twórczości poetyckiej i plastycznej Norwida (S. Rzepczyński, Słupsk: „Melancholijny liryzm Norwida”), problem obecności języka i poetyki Norwida w poezji współczesnej (D. Paluchowska, Lublin: „Liryka Norwida w języku poezji polskiej XX wieku”) oraz zagadnienie przekładów liryki Norwida (A. Brajerska-Mazur, Lublin: „Poezja C. K. Norwida w tłumaczeniu na język angielski”).

Wymienione wyżej referaty dotyczyły zagadnień mniej lub bardziej ogólnych, jednak podczas konferencji dominowały wystąpienia o innym charakterze – interpretacje konkretnych utworów Norwida. Ich autorzy posługiwali się różnymi metodami analizy tekstu oraz wykorzystywali różnego typu konteksty, między innymi kontekst biograficzny czy – szerzej – historyczny oraz kontekst językowy. W kilku przypadkach badacze zajęli się utworami mniej znanymi i rzadziej poddawanymi analizie, wychodząc poza najczęściej interpretowane *Vade-mecum*. Wiele odczytań poszczególnych fragmentów czy wręcz pojedynczych metafor wzbudzało żywe dyskusje wśród słuchaczy. Należy jednak podkreślić, że przeprowadzane analizy były w przeważającej większości pogłębione i poparte rzetelną znajomością twórczości Norwida, zawilości

jego języka i poetyki oraz kontekstu epoki. Nie sposób omawiać tu wszystkich wystąpień, warto jednak przywołać tytuły analizowanych wierszy Norwida wraz z nazwiskami ich interpretatorów: *Do słynnej tancerki rosyjskiej – nieznannej zakonnicy* (B. Kuczera-Chauchulska, Warszawa), *Italiam! Italiam!* (Z. Dambek, Poznań), *Kółko* (S. Falkowski, Warszawa), *Modlitwa* (P. Chlebowski, Lublin), *Na zgon poezji* (A. Siemińska, Toruń), *Socjalizm* (dwugłos M. Inglota z Wrocławia i R. Zajączkowskiego z Lublina), *Sonet do Marcellego Guyskiego...* (J. Rudnicka, Lublin), *Z pokładu „Marguerity” wypływającej d z i ś do New-York* (T. Korpysz, Warszawa). W trzech przypadkach na marginesie konkretnych utworów Norwida autorzy poruszali szerszą problematykę: odbicia w tekstach poetyckich doświadczeń biograficznych poety (E. Dąbrowicz, Warszawa: „Wiersze z datą”), obecności elementów medytacji w jego twórczości (W. Kudyba, Rabka: „Żywioł medytacyjny w liryce Norwida. Na przykładzie *Do Najświętszej Marii Panny. Litanii*”) oraz zagadnienie stosunku Norwida do Towiańskiego i towianizmu (S. Sawicki, Lublin: „O wierszu Norwida *Do A. T.*”). W dwóch wystąpieniach analizie poddano liryczne części inicjalne i epilogowe dramatów Norwida (G. Halkiewicz-Sojak, Toruń: „Liryczne ramy dramatycznego dyptyku Norwida – *W pamiętniku, Dedykacja, Na posadzkę zapustnej sceny, Daj mi wstążkę błękitną*” oraz E. Lijewska, Poznań: „Liryka w dramacie Norwida. Na przykładzie *Za kulisami i Tyrteja*”). W innym referacie omówiona została genologicznie powiązana grupa wierszy Norwida (A. Kadyjewska, Warszawa: „Norwidowskie rozmowy umarłych –

dialog postaci i epok”). Wśród wystąpień znalazł się także tekst metainterypretacyjny – zestawiający i krytycznie omawiający wcześniejsze odczytania wiersza Norwida (P. Sobotka, Warszawa: „Rola kontekstu w interpretacji Norwidowskiej *Przeszłości*”).

W referatach przedstawionych podczas konferencji „Colloquia Norwidiana” zostały poruszone, jak widać, różnorodne nierozstrzygnięte lub nawet niezauważane dotąd kwestie związane z językiem poetyckim Norwida. Kilku prelegentów akcentowało przy tym nowocześnieść Norwidowych rozwiązań, wskazując na przykład na to, że charakterystyczna dla autora *Promethidiona* komplikacja języka poetyckiego jest niemal konstytutywną cechą współczesnej poezji. Norwid zatem może być traktowany jako swego rodzaju prekursor także i w tym zakresie. Wystąpienia interpretacyjne pokazały, jak wiele interesujących, istotnych treści kryją w sobie wciąż nieodczytane – albo też niedostatecznie odczytane – wiersze poety. Niektóre konkretne propozycje interpretacyjne wzbudziły żywe polemiki, co świadczy nie tylko o wadze podejmowanych problemów i o autentycznym zaangażowaniu badaczy w ich rozwiązywanie, ale też o tym, że nawet ci, którzy obcuja z twórczością Norwida od wielu lat, nie mogą być pewni trafności swojego rozumienia jego spuścizny. Podsumowaniem dużej liczby referatów interpretacyjnych niech będą słowa Wacława Borowego: „Dobrze się dzieje, że dyskusje o twórczości Norwida, przez tak długi czas zamknięte w kole zagadnień ogólnych, teraz coraz częściej przybierają charakter szczegółowy, schodząc do interpretacji pojedynczych, drobnych nawet utworów. Rozbiory ta-

kie przyczynić się mogą i do rozszerzania, i do pogłębiania znajomości poety”².

Drugie z wiosennych spotkań norwidowskich stawiało sobie za podstawowy cel nie tyle pogłębienie znajomości Norwida, ile raczej jej poszerzenie. Sesja „Norwid wśród młodych”, zorganizowana przez Pracownię Słownika Języka Cypriana Norwida Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, odbyła się 28 maja. Skierowana była przede wszystkim do studentów i licealistów, szczególnie do uczniów ze szkół imienia Cypriana Norwida, i miała charakter popularnonaukowy.

Spotkanie młodych miłośników autora *Promethidiona* rozpoczęło się Mszą świętą, którą w intencji Cypriana Norwida odprawił ksiądz Antoni Dunajski. W homilii, inkrustowanej licznymi cytami z utworów poety, podkreślona została waga i aktualność głoszonych przez Norwida prawd. Pierwszym punktem konferencji, którą otworzył Dziekan Wydziału Polonistyki UW – prof. Stanisław Dubisz, była prelekcja Juliusza Wiktora Gomulickiego. Ten nestor norwidologii, zasłużony badacz i edytor pism Norwida, rzadko bywa gościem podobnych spotkań, z tym większym zatem zainteresowaniem został przyjęty przez młodych słuchaczy. Wykład miał na celu ukazanie najmłodszym czytelnikom autora *Vade-mecum* dziejów odkrywania jego spuścizny i przybliżania jej odbiorcom. Profesor Gomulicki opowiadał o trzech badaczach, których nazywał „wskrzesicielami Norwida”: o swo-

im ojcu, Wiktorze Gomulickim, o Zenonie Przesmyckim – Miriamie – i o sobie. Najwięcej uwagi poświęcił sylwetce swojego ojca, który – jego zdaniem – jest niesłusznie zapomniany, a jako pierwszy z badaczy uznał wielkość Norwida i rozpoczął starania o zgromadzenie jego rozproszonej twórczości. Profesor wiele opowiadał także o postaci Miriamy, którego uważa za jednego ze swoich mistrzów. Przypomniane zostały między innymi dokonania edytorskie Przesmyckiego oraz jego interesujące i nadal inspirujące komentarze, które przyczyniły się do poszerzenia znajomości poezji Norwida. Samego siebie profesor Gomulicki nazwał „dopełniaczem”, stwierdzając, że dopełnia tylko to, co rozpoczęli dwaj prawdziwi „wskrzesiciele” Norwida. Prelekcja – pełna szczegółowych danych historycznych i biograficznych, ubarwiona licznymi anegdotami – była niepowtarzalną okazją do zaznajomienia się z historią prac nad odkrywaniem i popularyzowaniem twórczości Norwida.

Kolejny punkt sesji stanowiła dyskusja panelowa zatytułowana „Dlaczego Norwid?”, w której głos zabrali: Jadwiga Puzynina, Barbara Subko i Piotr Sobotka. Prelegenci mówili przede wszystkim o tym, co zafrapowało ich w twórczości Norwida i co skłoniło ich do jej badania, oraz o tym, co zdaniem badaczy zachowuje w tej poezji aktualność. Spotkanie naukowców różnych pokoleń pozwoliło także na refleksję o wpływie czasu, wydarzeń historycznych i sytuacji społeczno-politycznej na sposób odbioru i rozumienie tekstów Norwida. Wypowiedzi te stały się punktem wyjścia do otwartej dyskusji, w której brali udział zarówno obecni na sali inni norwidolodzy, jak też nauczyciele,

² W. B o r o w y, „Anioł woła”. *Interpretacja czterech zwrotek Norwida*, w: tenże, *O Norwidzie. Rozprawy i notatki*, Warszawa 1960, s. 61.

studenci i uczniowie. Poszczególne osoby opowiadały o własnych doświadczeniach lektury Norwida. Refleksje, które często miały charakter osobistych wyznań, opisujących trud, ale i piękno spotkań z tekstami poety, zasadniczo dotyczyły postawy, myśli i poetyki Norwida. Okazało się, że poeta ten wciąż ma bardzo wiele do powiedzenia, a jego głos jest ważny dla „późnych wnuków”. Pojawiły się także wypowiedzi wskazujące na duży dystans (np. epoki, wieku, doświadczeń czy języka) między światem dzisiejszego młodego czytelnika a światem Norwida oraz na bezradność, której młodzi czytelnicy niekiedy doświadcniają w zetknięciu z jego tekstami. Interesującym głosem w ogólnej rozmowie była wypowiedź Magdaleny Kozarzewskiej, która przypominała sylwetkę swego męża – poety, potomka Norwida w linii bocznej.

Próba spotkania z myślą i poetyką Norwida była wspólna interpretacja wiersza zatytułowanego *Moralności*, prowadzona przez Annę Kadyjewską, Tomasza Korpysza oraz grupę studentów Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Był to przykład wiernego i precyzyjnego odczytania utworu poety; odczytania lektury, które polegało na dokładnej analizie niemal każdego słowa, każdej metafory. W toku dyskusji wiersz odślaniał kolejne poziomy znaczeń, które z kolei stanowiły podstawę nieustannych polemik interpretacyjnych. Ograniczenia czasowe spowodowały, że analiza zatrzymała się na drugiej strofie wiersza, w trakcie dyskusji padło jednak wiele twierdzeń ważnych dla rozumienia nie tylko analizowanego utworu, ale także całej twórczości Norwida. Uczestnicy spotkania mieli przy tym nieczęstą dziś okazję do wspólnego,

dogłębnego i niespiesznego namysłu nad tekstem.

Konferencję zakończyły wystąpienia przybliżające słuchaczom trzy ośrodki naukowe, w których opracowywane są tematy związane z życiem i twórczością Norwida: Zakład Badań nad Twórczością Cypriana Norwida KUL, Pracownię Kalendarza Życia i Twórczości Cypriana Norwida Uniwersytetu imienia Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Pracownię Słownika Języka Cypriana Norwida UW. Reprezentanci tych placówek przedstawili historię ich powstania, główne cele oraz sposób funkcjonowania. Podkreślili też, że Norwid jest jedynym polskim twórcą, którego spuścizną zajmują się instytucjonalnie zorganizowane zespoły. Zamierzonym wynikiem prac trzech wymienionych placówek będzie krytyczna edycja pism Norwida, sporządzenie dokładnego kalendarium życia i twórczości poety oraz stworzenie słownika języka pisarza. Poza zarysowaniem najważniejszych nurtów norwidologii prelegenci zaprezentowali też liczny zbiór publikacji poświęconych twórczości Norwida.

Istotnym elementem konferencji „Norwid wśród młodych” były recytacje i interpretacje wokalne utworów poety zaprezentowane przez uczestników dorocznego konkursu norwidowskiego organizowanego przez warszawskie Liceum Ogólnokształcące imienia Cypriana Norwida oraz studentów Akademii Teatralnej. Podczas spotkania można też było oglądać plastyczne interpretacje wierszy poety autorstwa licealistów ze szkoły imienia Cypriana Norwida z Krasnegostawu. Konferencja „Norwid wśród młodych” była zatem nie tylko kierowana do młodych, ale i przez nich współorganizowana. Stała się ona oka-

zją do poznania autora *Promethidiona*, ale i do bliższego poznania się tych, dla których on sam i jego twórczość są naprawdę istotne.

18 czerwca w kościele pod wezwaniem św. św. Brata Alberta i Andrzeja Apostoła w Warszawie odbyła się sesja „Świat wartości Norwida”, zorganizowana przez Polski Związek Kobiet Katolickich oraz Duszpasterstwo Środowisk Twórczych. Spotkanie rozpoczęło się Mszą świętą w intencji Norwida, zamknął je zaś występ Mai Komorowskiej, która zaprezentowała fragmenty Norwidowej *Do Najświętszej Panny Marii. Litanii*.

Część naukową sesji otworzyła siostra Alina Merdas, która wygłosiła prelekcję „Norwid – człowiek wiary”, bogato ilustrowaną cytataми z całej – nie tylko poetyckiej – spuścizny Norwida. Referentka wskazała na wagę sacrum i związanych z nim wartości w życiu i twórczości autora *Fortepianu Szopena*. Godny podkreślenia jest fakt, że poeta – w przeciwieństwie do innych wielkich romantyków – ustrzegł się heterodoksji, pozostał wierny chrześcijaństwu i papieżstwu, chociaż nie był w stosunku do nich bezkrytyczny. Siostra Merdas wiele uwagi poświęciła Biblii jako inspiracji artystycznej, a przede wszystkim jako źródłu norm moralnych Norwida, podkreśliła też, że w jego twórczości pojawia się wiele wątków modlitewnych oraz refleksji nad charakterem i ważnością sakramentów. Autor *Promethidiona* – zdaniem autorki – był niewątpliwie człowiekiem wiary, i to wiary głębokiej, autentycznie przeżywanej; wiary, która w znaczący sposób wpływała na jego życie. Chrześcijaństwo poety jawi się przy tym jako chrześcijaństwo otwarte, nowoczesne, w wielu punktach zgodne z duchem Vaticanum Secundum.

Niektóre wątki referatu s. Merdas podjęte zostały podczas panelu zatytułowanego „Jakie wartości?...”, w którym uczestniczyli warszawscy badacze twórczości Norwida: J. Puzynina, B. Kucze-ra-Chachulska, A. Kadyjewska, T. Korpysz i P. Sobotka. Panel miał charakter niepozbawionej akcentów polemicznych rozmowy, podczas której przedstawione zostały najważniejsze dla Norwida wartości. Uczestnicy panelu – przywołując liczne konteksty twórczości Norwida – dyskutowali zarówno o wartościach wyższych, transcendentnych, jak i instrumentalnych. Rozważaniom poddano między innymi Norwidowe rozumienie sacrum, modlitwy, prawdy, wolności, piękna, sztuki, ale też pracy, aktywności, oryginalności czy autentyczności.

Dyskusja panelowa stała się wprowadzeniem do rozmowy ogólnej. Poruszone tematy okazały się niezwykle ważne i wywołały długą wielogłosową debatę na temat aktualności świata wartości Norwida, potrzeby realizacji tych wartości oraz na temat trudności z tym związanych. Wiele uwag dotyczyło obecności dzieła Norwida w szkole oraz kłopotów związanych z próbami analiz jego twórczości podczas lekcji języka polskiego. Deklarowane i realizowane przez poetę wartości są – jak podkreślali niemal wszyscy uczestnicy dyskusji – bardzo bliskie ludziom początku XXI wieku. Norwid w dużej mierze może dziś pełnić funkcję nauczyciela i przewodnika; wiele wypowiadających się osób chciałoby podjąć jego apel wyrażony w tytule znanego cyklu poetyckiego *Vade-mecum*.

Trzy wiosenne spotkania norwidowskie – choć odmienne w formie – miały niewątpliwie jedną cechę wspól-

ną: przyczyniły się do spopularyzowania (lecz nie – jak pisał poeta – „zwulgaryzowania”) twórczości i postaci Cypriana Norwida oraz głoszonych przezeń idei. Były też okazją do spotkania się przedstawicieli różnych środowisk, profesji

i pokoleń – wszystkich tych, dla których Cyprian Norwid, jego twórczość i świat jego wartości pozostają wciąż ważne, aktualne i warte nowych, pogłębionych refleksji.

Andrzej DERDZIUK OFMCap

PRZEMIANY W EUROPIE ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ –
DZIESIĘĆ LAT PO „CENTESIMUS ANNUS”
Spotkanie naukowe Sekcji Teologów Moralistów Polskich

W dziesięciolecie wydania encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus* oraz w stulecie urodzin Sługi Bożego Stefana kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski Sekcja Teologów Moralistów Polskich poświęciła swoje doroczne spotkanie naukowe zagadnieniu problematyki społecznej. Szczególnym przedmiotem zainteresowania moralistów stała się kwestia przemian społeczno-politycznych w Europie Środkowo-Wschodniej w ostatnich latach. Spotkanie zostało zorganizowane w Centrum Animacji Misyjnej w Konstancinie w dniach od 11 do 13 czerwca 2001 roku. Wzięło w nim udział 82 uczestników ze wszystkich ośrodków teologii moralnej w Polsce.

Sesję rozpoczęto Mszą świętą pod przewodnictwem ks. prof. Jerzego Trocki. Dokonując otwarcia obrad, ks. prof. Janusz Nagórny, przewodniczący zarządu Sekcji, podał motywy wyboru tematu tegorocznego spotkania oraz zwrócił uwagę na potrzebę teologicznej refleksji nad przemianami społecznymi w Europie. Przypomniwał też postać niedawno zmarłego profesora teologii moralnej KUL i wybitnego uczonego ks. prof. dr. hab. Seweryna Rosika. Innym wydarzeniem z minionego roku, na które

zwrócił uwagę przewodniczący, było mianowanie ks. prof. Józefa Wróbla Biskupem Helsinek w Finlandii.

Pierwszy referat przedstawił ks. prof. Paweł Góralczyk z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W wystąpieniu zatytułowanym „Perspektywy rozwoju społecznego w świetle *Centesimus annus*” ukazał warunki życia w byłych krajach socjalistycznych w Europie po roku 1989. Ciesząc się odzyskaną wolnością, narody zamieszkujące te kraje rozpoczęły budowę nowego ładu, ale na drodze tej napotkały poważne problemy, do których należą nie tyle trudności gospodarcze, ile przede wszystkim zagrożenie konsumizmem i liberalizmem w sferze moralności. Rodzący się kapitalizm nie łączy się z dostrzeganiem konieczności stosowania zasad etyki w gospodarce. W tym kontekście w państwach tych rzeczą zasadniczą jest promocja sprawiedliwości społecznej, w ramach której zapewni na zostanie ludziom możliwość godziwej pracy oraz osobowy rozwój w warunkach poszanowania ich godności osobowej. Warunkiem integralnego rozwoju osoby jest bowiem budowanie porządku społecznego opartego na zasadach etycznych.

Zagospodarowanie odzyskanej wolności jest jeszcze trudniejszym zadaniem niż jej odzyskanie. Według wskazań encykliki *Centesimus annus* należy to czynić na drodze określenia takiej koncepcji wolności, która odpowiada naturze osoby. W wymiarze gospodarczym wolność tę wyrażają: wolność do podjęcia pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo. Warunkiem właściwie prowadzonej polityki społecznej jest troska o dobro wspólne, polityka zmierzająca do zapewnienia integralnego rozwoju człowieka jako dziecka Bożego, jak i podmiotu życia społecznego. Zakłada to prowadzenie dialogu społecznego przy jednoczesnym przestrzeganiu nakazów płynących z prawa naturalnego, które nie mogą być zmieniane przez żadną ludzką władzę.

W dyskusji po referacie, którą prowadził ks. prof. Marian Machinek z Uniwersytetu Warmińskiego, zwrócono uwagę na współczesne próby wypracowania nowej etyki światowej, która ma stać się uniwersalną propozycją wobec kryzysu chrześcijaństwa. Próby te muszą być zweryfikowane rodzajem wartości, które miałyby się znaleźć w „nowej” etyce. Wśród wartości tych powinny się znaleźć: właściwie określone dobro wspólne, sprawiedliwość, solidarność pojęta w duchu miłości oraz ekologia. Zastanawiano się, czy encyklika nie jest zbyt europocentryczna i czy nie odnosi się przede wszystkim do sytuacji w Polsce. Stwierdzono jednak, że walor profetyczny encykliki przekracza ramy Europy i ukazuje całemu światu właściwy model przemian.

Referat ks. prof. Janusza Mariańskiego z KUL miał charakter interdyscyplinarny i łączył doświadczenie socjologa z refleksją teologiczną. Koncentru-

jąc się na prezentacji zagadnienia „Demokracja bez wartości? Refleksje wokół encykliki *Centesimus annus* i sytuacji w Polsce”, referent ukazał różnice między poszczególnymi koncepcjami demokracji, dotyczące zakresu stosowanych procedur oraz sposobu rozwiązywania problemów życia społecznego. Do istotnych rysów demokracji należy jej związek z prawdą, z wartościami oraz z prawami człowieka (nie zawsze porządek ten zostaje zachowany w realnie istniejących państwach demokratycznych). Demokracja winna respektować godność człowieka, który ma prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci i powinien mieć możliwość rozwoju osobowego. Kierując się zasadą pomocności, władza demokratyczna szanuje autonomię człowieka, którego obowiązkiem jest postępowanie zgodne z prawem moralnym. Zadaniem demokracji staje się ochrona podstawowych wartości, którymi winien kierować się człowiek w życiu społecznym.

Opierając się na badaniach socjologicznych przeprowadzonych w ostatnich latach, ksiądz Mariański przedstawił problem nostalgii za komunizmem w byłych krajach socjalistycznych. Sondaże ukazują, że w wielu przypadkach mentalność ludzi w tych krajach naznaczona została piętnem komunizmu i są oni często niezdolni do przystosowania się do nowych warunków. Głównym kryterium oceny rzeczywistości jest dla wielu ludzi poziom życia ekonomicznego oraz zaspokojenie potrzeb egzystencjalnych. Mniej liczą się dla nich wartości wyższe. Opinie więc na temat przeobrażeń społecznych w Europie Środkowo-Wschodniej są raczej negatywne, gdy efekty przeprowadzonych reform nie odpowiadają oczekiwaniom społecznym.

Opinie Polaków na temat funkcjonowania młodej demokracji w Polsce uzależnione są od wieku respondentów. Ludzie starsi, pamiętający czasy realnego socjalizmu, dostrzegają przemiany demokratyczne, ale też chętniej wspominają komunizm. Młodzi najczęściej nie znają historii i nie mają emocjonalnego stosunku do przeszłości. Mimo akceptacji demokracji jako formy rządów, wielu respondentów jest niezadowolonych z sytuacji w kraju z powodu niewłaściwego funkcjonowania mechanizmów demokratycznych. Oczekiwania wielu osób w stosunku do państwa są zbyt wygórowane. Wiąże się to z tęsknotą do państwa opiekuńczego, które nawet zabierając człowiekowi wolność, zapewniało mu minimum środków zapewniających przetrwanie. Wśród wartości, którymi winna kierować się demokracja, ludzie wyliczają przede wszystkim skuteczność oraz sprawiedliwość. Oczekiwania wobec polityków dotyczą ich uczciwości w zakresie sprawowania władzy, ale dopuszczają nieliczenie się przez nich z przykazaniami Bożymi w życiu osobistym. Istotnym problemem staje się brak szerokiego zaangażowania społecznego obywateli rozczarowanych działalnością elit politycznych. Zadaniem Kościoła w demokracji jest głoszenie konieczności poszanowania wartości i obrona godności człowieka poprzez propagowanie prawdziwej koncepcji człowieka oraz wskazywanie w świetle Ewangelii na kierunki rozwiązań problemów społecznych.

Po referacie wywiązała się dyskusja, w której zwrócono uwagę na rozwój różnych form liberalizmu oraz na konieczność działań Kościoła na rzecz krzewienia wartości prospołecznych. Ksiądz Mariański podkreślił, że chrześcijań-

stwo, głosząc miłość, musi też prowadzić do jej realizowania w ramach sprawiedliwości społecznej. Pomimo różnych trudności nie można poddawać się determinizmowi historii i należy głosić nadzieję. Sposobem na rozwijanie demokracji uczestniczącej jest zakładanie stowarzyszeń oraz budowanie ufności w relacjach społecznych. Ks. prof. J. Nagórny położył nacisk na konieczność rozwijania solidarności i preferencyjnej opcji na rzecz ubogich. W tym zakresie jednak nie wystarczy zmiana struktur, potrzeba przemiany człowieka. Jak zauważył ks. dr W. Gubała, tocząca się dziś walka o człowieka ma swojego przeciwnika zarówno w totalitaryzmie, jak i w liberalizmie. Ksiądz Mariański podkreślił słabość socjologii, która nie jest w stanie przewidzieć wszystkich przemian społecznych i dlatego tworzony przez nią obraz rzeczywistości może być istotnie zafałszowany. Absolutnym fundamentem demokracji są wartości, gdyż nieustannie zмага się ona z relatywizmem, podważającym jej korzenie.

Popołudniowe obrady obejmowały prace w trzech grupach tematycznych, które to grupy podjęły dyskusję wokół kwestii relacji demokracji do kultury, polityki i gospodarki. W każdej grupie przewidziano wstęp do dyskusji, będący jednocześnie ogólną prezentacją omawianego problemu. Największą popularnością cieszyła się wśród uczestników kulturowa grupa tematyczna. Specjalnymi gośćmi byli w niej: Waldemar Gasper, prezes Telewizji Familijnej i Telewizji Puls, oraz Zbigniew Derdziuk, dyrektor zarządzający tej spółki.

Mówiąc o roli kultury w państwie demokratycznym, W. Gasper wskazał na szczególną rolę Kościoła, który głosi wartości niepodlegające głosowaniu,

i który pełni rolę fundamentu współczesnej demokracji. Jego zadaniem jest krzewienie tych wartości i określanie zasad współżycia społecznego. W sytuacji, kiedy człowiek współczesny jest często manipulowany przez media, Kościół winien być głosem prawdy, który dociera do ludzi w sposób skuteczny i nowoczesny. W tym celu powinien on wykorzystywać możliwości profesjonalnej promocji tych wartości, które są zgodne z Ewangelią. Okazuje się bowiem, że media, zwłaszcza telewizja, mają ogromny wpływ na kształtowanie opinii publicznej i wykorzystują ten fakt, traktując sondaże jako argument za dalszym spełnianiem oczekiwań ludzi poszukujących taniej i bezmyślnej rozrywki.

W Polsce, mimo nacisku ideologicznego, niegdyś ze strony komunizmu, a obecnie liberalnego relatywizmu, wielu ludzi oczekuje od mediów propozycji kulturowej wolnej od treści takich, jak przemoc czy seks. Istnieje zapotrzebowanie na telewizję katolicką, oferującą program oparty na wartościach uniwersalnych. Może ona stać się narzędziem ewangelizacji nie tylko za pomocą programów czysto konfesyjnych i modlitewnych, ale też przez ukazywanie piękna życia jako dzieła Bożego.

W ramach spotkania plenarnego, któremu przewodniczył o. prof. Andrzej Derdziuk, dokonano podsumowania dyskusji, które polegało na przekazaniu relacji z obrad poszczególnych grup.

Następnie zabrał głos ks. prof. P. Góralczyk, który zaprezentował dokonania ks. prof. Stanisława Olejnika i zaprezentował książkę obejmującą materiały sympozjum zorganizowanego w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego z okazji osiemdziesięciolecia urodzin Księdza Profesora. Ksiądz

prof. Góralczyk podkreślił kapłańską postawę ks. S. Olejnika, jego promocję młodych kadr naukowych oraz zasługi dla rozwoju teologii moralnej w Polsce, wydając trzy ważne podręczniki. Dziękując za słowa uznania, ks. S. Olejnik przypomniał postać bł. Henryka Kaczorowskiego, rektora seminarium we Włocławku, męczennika II wojny światowej, który zainspirował go do zajęcia się teologią moralną. Przypomniał też kolejne powstawania wspomnianych podręczników teologii moralnej swojego autorstwa.

Ze względu na zakończenie pięcioletniej kadencji zarządu sekcji odbyły się wybory nowych władz. Dotychczasowy przewodniczący, ks. prof. J. Nagórny, przedłożył pisemny raport z podejmowanych działań oraz dokonał ich krótkiego podsumowania. W minionym okresie odbyło się pięć spotkań i wydano pięć książek w ramach serii „Spotkania naukowe Sekcji Teologów Moralistów Polskich”. Przewodniczącym Sekcji Teologów Moralistów Polskich po raz kolejny wybrany został ks. prof. J. Nagórny. Funkcję wiceprzewodniczącego powierzono ks. prof. P. Góralczykowi. Na sekretarza wybrano ks. dr. Jerzego Gocko.

Trzeci dzień spotkania rozpoczęto Mszą świętą pod przewodnictwem ks. kard. Józefa Glempa, Prymasa Polski. W homilii, nawiązując do Listu apostołskiego *Novo millenio ineunte*, Ksiądz Prymas wskazał na konieczność dążenia do świętości oraz na potrzebę wskazywania przez teologię dróg osiągnięcia świętości.

Ks. prof. Andrzej F. Dziuba z KUL wygłosił referat zatytułowany „Przesłanie społeczne Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski” (wystąpie-

nie „Polska w drodze do Unii Europejskiej” Kazimierza M. Ujazdowskiego, Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego z powodu zwołanego w trybie nagłym posiedzenia Rządu Rzeczypospolitej Polskiej nie doszło do skutku). W swoim wystąpieniu ks. A. F. Dziuba często odwoływał się do wypowiedzi Prymasa Tysiąclecia, cytując fragmenty jego wypowiedzi. Prelegent ukazał antropologiczno-teologiczne komponenty życia społecznego oraz wybrane sfery aktywności społecznej chrześcijan.

Podstawą uporządkowanego życia społecznego jest uznanie prymatu godności osoby ludzkiej. Otrzymując życie jako dar Boży, człowiek staje się podmiotem nie tylko praw, ale i obowiązków. Osoba ludzka realizuje się przede wszystkim w rodzinie, która stanowi fundament życia społecznego. Realizując zadania wychowawcze, rodzice winni czerpać wzór z Trójcy Przenajświętszej. Naród jest przede wszystkim rodziną rodzin, uczestniczącą we wspólnym dziedzictwie ziemi i kultury opartej na wierze oraz historii. Podstawą przynależności osoby do narodu jest zamysł Boży, który winien być przez nią przyjęty i uszanowany. Służebna rola państwa wobec obywateli realizuje się poprzez zapewnienie rozwoju gospodarczego, porządku prawnego oraz warunków do rozwoju kultury i zaspokajania potrzeb religijnych. W stosunku do narodu państwo jest strukturą zewnętrzną, zabezpieczającą jego poprawne funkcjonowanie. Dążenie do ładu międzynarodowego jest odzwierciedleniem istnienia wspólnoty rodziny ludzkiej pochodzącej od Boga i wyraża się pragnieniem zapewnienia światu sprawiedliwego pokoju oraz przekonaniem, że przemiany społeczno-polityczne dokonują

się nie przez rewolucję, lecz przez nawrócenie serc.

Prezentując sfery aktywności społecznej obecne w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia ks. A. F. Dziuba szeroko omówił kwestię odnowy moralnej w Chrystusie oraz zagadnienie patriotyzmu jako znaków aktywności społecznej narodu. Zaangażowanie na rzecz Ojczyzny wymaga ducha poświęcenia i służby. Życie społeczne winno dążyć do realizacji dobra wspólnego, które dotyczy wszystkich ludzi. Warunkiem jego osiągnięcia jest właściwa koncepcja człowieka. Realizacja dobra wspólnego jest związana z przyjęciem zasady solidarności oraz z zapewnieniem wolności obywatelom w ramach państwa. Czerpiąc z Bożego źródła, człowiek powinien wprowadzać w życie miłość miłosierną, która przewyższa nienawiść i konflikty. Prymas zdecydowanie odrzucał koncepcje walki klas. Twierdził, że życie społeczne nie może się obyć bez dążenia do prawdy, która ukazuje nadprzyrodzoną godność człowieka i prowadzi go do pełnej wolności. Pokój – jako warunek prawidłowego życia społecznego – rodzi się ze sprawiedliwości i miłości rozwijanych w duchu wolności. Gospodarka powinna mieć charakter personalistyczny, co oznacza, że w jej centrum winien stać człowiek, nie zaś cele polityczne czy ideologiczne. Człowiek nie może być sprowadzany do roli narzędzia. Jego podstawowym prawem jest prawo do twórczej pracy. Kultura, która kształtuje człowieka i społeczeństwo, winna być nośnikiem wartości moralnych. Nie może negować elementu religijnego, tak istotnego w ukazywaniu pełni prawdy o godności osoby. Nauczanie kardynała Wyszyńskiego stanowi dla Polaków integralny program

działania, który do dziś zachował swoją aktualność.

Po referacie odbyła się inspirująca dyskusja, którą prowadził ks. dr Bronisław Sałkowski. Zwrócono w niej uwagę na maryjny charakter nauczania społecznego Prymasa Tysiąclecia, związany z rozwijaniem programów społecznych podjętych z okazji Wielkiej Nowenny, Ślubów Jasnogórskich oraz peregrynacji obrazu Matki Bożej Częstochowskiej. Jako ojciec narodu, Prymas surowo piętnował nasze wady narodowe: pijaństwo, niszczenie małżeństwa, zabijanie nienarodzonych, pieniactwo, kłótniwość oraz lekkomyślność. Ks. prof. P. Bortkiewicz przypomniiał punkty odnowy narodu podjęte w 1980 roku: teocentryzm, patriotyzm, personalizm i demokracizm. Ich fundamentem miało być poszanowanie prawa do życia i do zachowania własnej kultury. Ks. A. F. Dziuba

przytoczył wiele szczegółów z życia Prymasa Wyszyńskiego, wskazujących na jego poczucie odpowiedzialności za naród.

Zamykając obrady, ks. prof. J. Nagórny podsumował treść spotkania i zwrócił uwagę na to, że podczas dyskusji wydobyto niezwykle ważne w aktualnej sytuacji wątki nauczania papieża Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego. W nauczaniu tym istotne jest podkreślanie potrzeby przyjęcia właściwej koncepcji człowieka, bez czego niemożliwy jest autentyczny rozwój życia społecznego, oparcia polityki na trosce o dobro wspólne oraz oparcia demokracji na wartościach wyprowadzonych z natury człowieka jako dziecka Bożego. Na zakończenie wszyscy uczestnicy sesji podpisali się pod listem dziękczynnym, który skierowano do Ojca Świętego Jana Pawła II.

Adam FITAS

O WYBIERANIU WARTOŚCI – TRZY ŚLADY

W dniach od 4 do 6 października 2001 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim trwały obrady IV Konferencji Aksjologicznej, zatytułowanej „Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji”. Zorganizowane przez Katedrę Teorii Literatury KUL sympozjum było już czwartym spotkaniem uczonych poświęconym wybranym aspektom wartościowania w humanistyce, a zwłaszcza w literaturoznawstwie¹. I tym razem na zaproszenie gospodarzy odpowiedzieli badacze różnych profesji (głównie poloniści, ale także filozofowie, a wśród nich nawet logik), reprezentujący większość polskich ośrodków uniwersyteckich. Jedynym gościem z zagranicy był młody literaturoznawca z Opawy (Czechy) Libor Martinek.

Wystąpienia na lubelskiej konferencji można podzielić na dwie zasadnicze grupy. Pierwszą z nich tworzą wypowiedzi skoncentrowane na zagadnieniach

teoretycznych związanych z aksjologicznym nacechowaniem interpretacji, uwzględniającej zawsze w ten czy inny sposób świat wartości uobecniionych w samej literaturze, jej różnorodnych typach i kategoriach strukturalnych. W wykładach tych podejmowano następujące zagadnienia: aksjologiczne aspekty wybranych elementów poetyki dzieła literackiego (Bernadetta Kuczera-Chachulska z Warszawy: „Kategoria liryczności a problem wartościowania”), pisarstwo o specyficznej tematyce (Krystyna Pietrych z Łodzi: „Literatura wobec bólu i choroby. Interpretacja a kłopoty z wartościowaniem”), kategoria estetyczna (Jarosław Płuciennik z Łodzi: „Moralne aspekty doświadczenia i teorii wzniosłości”).

Drugą grupę stanowią referaty poświęcone kwestiom wartości rozważanym w ramach znanych szkół metodologicznych. O hermeneutyce mówili: Elżbieta Wolicka z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego („Opowieść – między opisem a przepisem. Aksjologiczne wyznaczniki narratologii Paula Ricoeura”) i Michał Januszkiewicz z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu („Hermeneutyka i etyka”), o badaniach antropologicznych – Ewa Kosowska z Uni-

¹ Spuścizna trzech pierwszych sesji aksjologicznych opublikowana została w książkach: *O wartościowaniu w badaniach literackich*, red. S. Sawicki, W. Panas, Lublin 1986; *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*, red. S. Sawicki, A. Tyszczyk, Lublin 1992; *Interpretacje aksjologiczne*, red. W. Panas, A. Tyszczyk, Lublin 1997.

wersytetu Śląskiego („Aksjologiczne uwikłania antropologicznej interpretacji tekstu literackiego”), o semiotyce – Anna Grzegorczyk z Uniwersytetu Poznańskiego („Symboliczny zwrot w semiotyce”), o strukturalizmie – Libor Martinek („Ujęcie wartości estetycznej w pracach Jana Mukařovskiego i jego kontynuatorów”), o krytyce mitograficznej – Ireneusz Piekarski z KUL („Poza dobro i zło. O literaturoznawczych implikacjach antyaksjologicznych Northropa Frye’a”), o teorii twórczego pisania – Jacek Dąbała z Lublina („Wartość w teorii twórczego pisania”).

Poza wymienionymi grupami pozostają wystąpienia w sposób swobodny nawiązujące do tematu sympozjum: referat dotyczący związku filozofii z humanistyką (Henryk Kiereś z KUL-u: „Filozoficzny kontekst interpretacji, czyli wyjaśniania w humanistyce”), głos wskazujący na trudności w łonie samych teorii wartości (Janusz Misiewicz z UMCS: „Aporie teorii wartości”), wykład na temat logiki dwuwartościowej (Stanisław Majdański z KUL: „Postawy i wartości. W nawiązaniu do etapu myśli Jana Łukasiewicza”) oraz wypowiedzi zarysowujące mapy aksjologiczne twórczości konkretnych pisarzy: „Gombrowicz w perspektywie psychoanalizy” Edwarda Fiały (KUL), „Wpływ aksjologii Elzenberga na twórczość Herberta” Joanny Adamowskiej (Uniwersytet Wrocławski) oraz „Aksjologiczne horyzonty poezji Romana Brandstaettera” Ryszarda Zajączkowskiego (KUL).

W niniejszym omówieniu skoncentruję się na analizie trzech wystąpień, należących do grupy pierwszej, a niewymienionych dotychczas, które – w moim przekonaniu – wyznaczają trzy prymarne sytuacje aksjologiczne w poznawaniu

literatury czy – szerzej – sztuki w ogóle. Pierwsze z nich opisuje różne podejścia do zagadnienia wartości w metodologii, drugie w postępowaniu interpretacyjnym, trzecie zaś – w samym tekście artystycznym.

Andrzej Tyszczyk, pomysłodawca tematu konferencji oraz jeden z jej organizatorów, przedmiotem swego wystąpienia „Interpretacja, sens i wartość” uczynił rozważania o aksjologicznym nacechowaniu różnych, aktywnych dzisiaj, metodologii interpretacyjnych. Rozpoczął od analizy status quo współczesnego literaturoznawstwa, wyróżniając trzy modele postępowania badawczego w humanistyce. W pierwszym z nich interpretacja jest działaniem o charakterze naukowym i metodycznym. Zmierza do wyjaśnienia tego, co w tekście jest niezrozumiałe. Nie każdy utwór wymaga w tej optyce profesjonalnego odczytania; interpretacja nie jest tożsama ze zrozumieniem tekstu, a sens dzieła nie stanowi jej funkcji, ale zawarty jest w dziele immanentnie. W ramach modelu drugiego interpretację pojmuje się jako odkrywanie znaczenia tekstu. Ma ona również charakter metodyczny, ale równoznaczna jest ze zrozumieniem utworu, chociaż nietożsama ze wskazaniem jego sensu. W trzecim modelu interpretacja nie prowadzi do wyjaśniania tekstu, ponieważ nie ma on – z założenia w tym ujęciu – żadnego stałego znaczenia. Interpretator, postępując i tu metodycznie, nadaje sens tekstowi; można powiedzieć, iż sam go tworzy.

A. Tyszczyk nie utożsamia co prawda wymienionych modeli typologicznych z konkretnymi kierunkami metodologicznymi, ale przyznaje, że pierwszy z nich współbrzmi ze strukturalizmem, drugi – z hermeneutyką, a trzeci – z de-

konstrukcjonizmem. Dwa pierwsze należą według niego do jednego paradygmatu wiedzy o literaturze. Paradygmat ten nazywa parmenidejskim, gdyż przedłożony do objaśnienia sens jest w nim pojmowany jako stały, niezmienny. Trzeci model natomiast, „heraklitemski”, przeczy wszelkim paradygmatom; patronuje mu logika myślenia paradoksalnego i antynomicznego.

W dalszej części wystąpienia lubelski teoretyk literatury przywołał dyskusję pomiędzy Eco – Rortym – Cullerem² oraz słynne przeciwstawne analizy *Króla Edypa* Sofoklesa pióra Karla Jaspersa i Wystana Audena, aby pokazać, że kwestia aksjologicznego uwikłania metodologii obecna jest zarówno w rozważaniach teoretycznych, jak i w praktyce interpretacyjnej. Eco, ze swoją zasadą falsyfikacji semiotycznej, uosabia – zdaniem Tyszczyka – paradygmat wyznaczany modelami pierwszym i drugim, natomiast reprezentowana przez pozostałych dyskutantów zasada nierozstrzygalności interpretacji wpisuje się w model trzeci.

Badacz nie wypowiedział się definitywnie, która z postaw jest właściwa, w swoim wystąpieniu wskazał jednak, że wobec wymienionych paradygmatów literaturoznawstwa należy zająć wyraźne stanowisko. Nie da się utrzymywać ich jednocześnie, każdy z nich bowiem otwiera inne rozumienie literatury i jej badania. Wybór między paradygmatami ma zaś cechy wybitnie aksjologiczne i – co istotne – jest wyborem autentycznym, obserwowanym u wielu współczesnych uczonych.

Analizę Tyszczyka można rozumieć szerzej, odnosząc ją nie tylko do badań literackich. Przed koniecznością wyboru wartości staje dziś każdy humanista. Albo wybiera postępowanie naukowe, w którym przedmiot opisu jest uchwyt-ny, a jego mniej lub bardziej wyczerpujące objaśnienie dostępne i weryfikowalne, albo decyduje się na zaakceptowanie tezy, że nie można dotrzeć do przedmiotu i wszystkie jego wykładnie są równoprawne. Albo pozostaje badaczem z ambicjami naukowymi, albo staje się kolejnym pisarzem, korzystającym obficie z twórczej swobody głosu. To pierwszy ślad aksjologiczny, który zostawia za sobą każdy człowiek zajmujący się profesjonalnie badaniem wytworów kultury. Podejmując świadomie metodę, deklaruje, czy jest po stronie sensu czy chaosu.

Rozważania Tyszczyka dotyczące aksjologicznego nacechowania całej sytuacji metodologicznej w dzisiejszym literaturoznawstwie uzupełnione zostały analizą problemu ukierunkowania interpretacji i różnych jej typów na świat wartości. Problematykę tę podjął Andrzej Stoff z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. W referacie „Aksjologiczna struktura interpretacji” toruński badacz wskazał na oczywisty, jego zdaniem, związek interpretacji z wartościami. Wynika on z faktu, iż sama literatura pozostaje z nimi zawsze w silnym kontakcie. Innymi słowy, wyjaśnianie tekstu naznaczone jest wartościami wprost proporcjonalnie do naznaczenia nimi samej literatury. Każda interpretacja stwarza więc sytuację aksjologiczną. W dalszej części rozważań Stoff wyróżnił dwa typy podejścia badawczego do tekstu. W pierwszym z nich celem jest uchwycenie jedynie potencjału aksjolo-

² Zob. U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collin, Kraków 1996.

gicznego (jest to interpretacja aksjologiczna), w drugim natomiast typie badacz ujmuje dzieło w całości, we wszystkich możliwych aspektach. Interpretacja aksjologiczna zmierza, zdaniem Stoffa, nie tyle do nadania sensu tekstowi artystycznemu, ile do spotkania ze światem wartości w nim obecnych. Nie jest ona tożsama z oceną utworu, odkrywa natomiast, w jaki sposób autor dzieła poradził sobie z uchwyceniem aksjologicznej struktury rzeczywistości.

Kolejną kwestią, którą poruszył toruński teoretyk literatury, było pytanie o wartość samych interpretacji. Istnienie wielu różnych wykładni jednego utworu przemawia za potrzebą ich waloryzowania. Relacja pomiędzy wyjaśnianiem literatury a nią samą przypomina, według Stoffa, stosunek dzieła do rzeczywistości. Analogia ta prowadzi badacza do wniosku, że interpretacja może odsłonić swój przedmiot jedynie aspektowo, a jej wartość będzie zawsze niższa niż wartość samego utworu. Zdaniem Stoffa rozstrzygnięcia co do potencjału aksjologicznego interpretacji powinny odbywać się na płaszczyźnie antropologicznej. Po pierwsze – lepsza jest ta teoria dzieła i jego objaśniania, która opisuje jednolitym językiem największą ilość aspektów utworu. Po drugie – lepsza jest ta interpretacja, która nie jest zależna od zjawisk pozaliterackich (np. ideologicznych). Po trzecie – lepsza jest ta wykładnia tekstu, która pozwala na pełniejszy kontakt człowieka z tekstem artystycznym.

Nietrudno zauważyć, że Stoff stoi wyraźnie na stanowisku, które Tyszczyk określił jako parmenidejski paradygmat nauki o literaturze. W odczytywaniu sensu utworu, w jego interpretacji, Stoff podkreśla jednak w sposób szczególny

kierunek aksjologiczny. W tym kierunku powinna zmierzać każda wykładnia tekstu, jeśli ma ona pozostać adekwatna do jego wartościowej natury. Także i to rozumowanie można rozszerzyć na całą humanistykę. Celem poznania humanistycznego są również albo wartości transcendentne wobec przedmiotu, albo jedynie objaśnienie jego konkretnego znaczenia, nie wykraczające poza takie czy inne tworzywo. Perspektywa aksjologiczna jest albo otwarta, albo zamknięta. Na przykładzie literatury Stoff pokazuje, że powinna ona jednak pozostać otwarta, ponieważ dzięki niej jesteśmy wierni istocie medium wartości, którym jest kultura. To drugi ślad aksjologiczny, jaki zostawia za sobą każdy interpretator jej dzieł.

Związek między aksjologicznym nacechowaniem samej literatury i sensem postępowania interpretacyjnego, który podkreślał Stoff, można było dostrzec również w wystąpieniu Stefana Sawickiego „O znakach aksjologicznie nacechowanych i nie tylko o nich”. Lubelski badacz, zajmujący się od wielu lat problematyką wartościowania w dziele literackim oraz w jego badaniu, wprowadził problem ważnego w materii tekstu artystycznego znaku nacechowanego aksjologicznie. Zadaniem interpretatora jest uchwycenie i zrozumienie tego znaku.

W pierwszej, analitycznej części wypowiedzi Sawicki przedstawił kilka szczegółowych obserwacji dotyczących rozmaitych rodzajowo utworów bądź ich fragmentów (takich jak: inwokacja z *Pana Tadeusza* oraz druga część *Dziadów* Mickiewicza, *Judasza z Kariothu* Rostworowskiego, *Ulica krokodyli* Schulza, *Rozmyślania Pana Cogito* Herberta, *Do A. T. Norwida*). Analizy słu-

żyły jako egzemplifikacja literackich znaków nasyconych wartościami. Według badacza znak tego typu informuje o aksjologicznym stosunku nadawcy do przedmiotu wypowiedzi. Może ów znak pojawić się na różnych poziomach struktury tekstu: w stylistyce (np. ironia w utworach Herberta), w świecie przedstawionym (Sokrates w utworach Norwida) czy w motcie (II część *Dziadów*), czyli – uogólniając ślady z zaprezentowanych przykładów – w każdym elemencie poetyki utworu.

Odpowiadając na pytanie o istotę aksjologizacji znaku, autor referatu dowodził, że tworzy ją zawsze jakieś przekroczenie (np. przekroczenie teraźniejszości w inwokacji *Pana Tadeusza*, w *Judaszu z Kariothu* – przekroczenie Ewangelii, w wierszu Herberta zaś – przekroczenie znaczeń dosłownych). W tym sensie znak aksjologiczny łączy się z pojęciem samej istoty poezji (literatury), której jedną z zasadniczych właściwości jest przekraczanie wszelkich możliwych granic. Obydwie tendencje: nacechowanie aksjologiczne tekstu literackiego oraz jego ukierunko-

wanie transgresyjne wyrażają to, co zwykliśmy określać jako cel literatury.

A. Tyszczyk pokazał sytuację aksjologiczną w metodologii, A. Stoff – w interpretacji, S. Sawicki zaś odsłonił jej postać obecną w samej literaturze. Jego analizy mogą stanowić dobrą podstawę do rozważań o interpretacji zaprezentowanych przez Stoffa, wskazują bowiem na trwałą obecność wartości w strukturze tekstu. Albo jest w nim horyzont aksjologiczny i wówczas, jeśli wiąże się on z przekraczaniem granic (np. ludzkiego poznania czy doświadczenia), jesteśmy skłonni mówić o dziełach wybitnych czy o arcydziełach, albo horyzontu takiego w nim brak, a wtedy przeczy on własnej wartościowej naturze. I to spojrzenie na literaturę można, jak sądzę, z powodzeniem rozszerzyć, myśląc tym razem o sztuce w ogóle. Różne będą oczywiście postacie znaków nacechowanych aksjologicznie w plastyce czy w muzyce, ale ich znacząca obecność w każdej z tych dziedzin nie podlega dyskusji. To trzeci ślad aksjologiczny. Zostawia go każdy twórca, odsłaniając przyrodzony cel sztuki – eksponowanie wartości.

Ks. Jacenty MASTEJ

NA STRAŻY TOŻSAMOŚCI CHRZEŚCIJAŃSTWA II Międzynarodowy Kongres Teologii Fundamentalnej „Chrześcijaństwo jutra”, Lublin 18-21 września 2001 r.

W dniach od 18 do 21 września 2001 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim obradował II Międzynarodowy Kongres Teologii Fundamentalnej „Chrześcijaństwo jutra”. Pierwszy Kongres Teologii Fundamentalnej odbył się w Uniwersytecie Gregorianum w Rzymie w dniach od 25 do 30 września 1995 roku. Został on zorganizowany z okazji 125. rocznicy ogłoszenia Konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* na Soborze Watykańskim I. W liście skierowanym do uczestników pierwszego kongresu papież Jan Paweł II napisał: „Na was spoczywa zadanie znalezienia motywów, dla których Objawienie, zwłaszcza dzisiaj, powinno być przyjęte w swojej wiarygodności, gdy ukazuje miłość Boga ukrzyżowanego i zmartwychwstałego – prawdziwe i jedyne źródło każdej autentycznej miłości”¹.

Nawiązując do kongresu rzymskiego i postawionego wówczas przez Ojca Świętego przed teologią fundamentalną zadania, którego istotę stanowi ukazy-

wanie wiarygodności Objawienia, Instytut Teologii Fundamentalnej KUL-u, kierowany przez ks. prof. Mariana Ruśckiego, podjął się na progu nowego tysiąclecia chrześcijaństwa organizacji II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej na temat: „Chrześcijaństwo jutra”. Intencją organizatorów było spojrzenie na „wczoraj chrześcijaństwa”, na jego „dziś” i „jutro” w aspekcie tożsamej wiarygodności.

Zaproszenie do wejścia w skład Komitetu Honorowego II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej przyjęli przedstawiciele Magisterium Ecclesiae: Prefekt Kongregacji do Spraw Nauki Wiary kard. Joseph Ratzinger, Prefekt Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego kard. Zenon Grocholewski, Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski i Prymas Polski kard. Józef Glemp, arcybiskup Chicago kard. Francis George, Metropolita Lubelski i Wielki Kanclerz KUL arcybiskup Józef Życiński oraz przedstawiciele teologii: nestor światowej teologii fundamentalnej René Latourelle SI, nestor polskiej teologii fundamentalnej Stanisław Nagy SCJ, Przewodniczący Amerykańskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich Peter C. Phan, a także Mi-

¹ Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej w 125 rocznicę Konstytucji dogmatycznej „Dei Filius”*, Roczniki Teologiczne 47(2000) z. 9, s. 11.

nister Edukacji Narodowej Rzeczypospolitej Polskiej Edmund Wittbrodt.

Do wzięcia udziału w Kongresie i do wygłoszenia referatów zaproszono zarówno najwybitniejszych teologów fundamentalnych, jak i przedstawicieli innych dyscyplin teologicznych. Do Lublina na wrześniowy Kongres przybyli teologowie z Polski, Czech, Włoch, Niemiec, Austrii, Holandii, Hiszpanii, Szwajcarii, Francji, Belgii i Stanów Zjednoczonych.

Papież Jan Paweł II skierował do uczestników Kongresu swoje przesłanie, w którym nazwał teologię fundamentalną „strażniczką tożsamości chrześcijańskiej”. Ojciec Święty zaapelował o to, by teologowie fundamentalni szukali pozytywnych uzasadnień prawd wiary, dostosowanych do mentalności człowieka początku XXI wieku. Uzasadnienia te powinny być wyrażane w zrozumiałym języku i przemawiać trafnością argumentów. Jan Paweł II wezwał teologów do obrony wiary w duchu poszanowania prawdy i troski o godność człowieka.

Otwarcia Kongresu dokonał Metropolita Lubelski i Wielki Kanclerz KUL-u arcybiskup Józef Życiński wraz z Rektorem KUL-u ks. prof. Andrzejem Szostkiem oraz Dyrektorem Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL-u ks. prof. M. Ruseckim. Otwierając obrady, abp J. Życiński podkreślił, że refleksja o miejscu i roli chrześcijaństwa wczoraj, dziś i jutro toczy się w znaczącym czasie, gdy świat poraziły wydarzenia, które tydzień wcześniej rozegrały się w Stanach Zjednoczonych. Głębokie zmiany kulturowe – zdaniem abp. J. Życińskiego – nie eliminują potrzeby istnienia nienaruszalnych fundamentów naszej kultury oraz potrzeby refleksji, lecz przeciwnie

– ukazują potrzebę tych fundamentów w „globalnej wiosce”.

W swoim słowie na rozpoczęcie Kongresu Rektor KUL-u ks. prof. A. Szostek odwołał się do Listu apostolskiego *Novo millennio ineunte*, w którym Jan Paweł II napisał: „Duc in altum! Dzisiaj te słowa skierowane zostają do nas i wzywają nas, byśmy z wdzięcznością wspominali przeszłość, całym sercem przeżywali teraźniejszość i ufnie otwierali się na przyszłość: «Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki» (Hbr 13, 8)”². Ksiądz rektor podkreślił, że zebranych na Kongresie zgromadziła chrześcijańska nadzieja i misyjny mandat niesienia jej w trzecie tysiąclecie.

W imieniu organizatorów uczestników Kongresu powitał ks. prof. M. Rusecki. Dyrektor Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL-u przybliżył cel Kongresu – ukazanie wiarygodnościowego charakteru chrześcijaństwa. Wiarygodność chrześcijaństwa jutra wyrasta z ciągłości czasu historycznego. Niewiarygodne chrześcijaństwo – zdaniem lubelskiego profesora – nie mogłoby ani istnieć w przeszłości, ani współcześnie. Nie miałoby ono też przyszłości.

Program Kongresu został podzielony na trzy części. W pierwszej z nich, zatytułowanej „Wczoraj”, chrześcijaństwo zostało ukazane jako religia objawiona i zbawcza, wywodząca się od osoby Jezusa Chrystusa. Ks. Karel Skalický, profesor teologii fundamentalnej Uniwersytetu w Czeskich Budziejowicach, w referacie „Fundacyjne wydarze-

² Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, nr 1, List apostolski do Biskupów, Duchowieństwa i Wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 2(230), s. 4.

nia chrześcijaństwa: ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu” podkreślił, że Paschalne Misterium Jezusa Chrystusa jest najważniejszym i centralnym, jednym i wewnętrznie nierozdzielным wydarzeniem fundacyjnym chrześcijaństwa. Na zakończenie referatu prelegent przywołał słowa swojego mistrza, profesora Vladimíra Boublíka: „Mądrość Krzyża nie jest szaleństwem, ponieważ znajduje swe wypełnienie w Mądrości Zmartwychwstania. Trwoga, smutek i ból dni Pasji są konieczne; Mądrość Krzyża jest obowiązkiem dla tego, komu nie umyka żaden człowiek, który chce zrealizować swe odwieczne przeznaczenie. Jednak tajemnica paschalna nie kończy się trwożliwym okrzykiem Chrystusa na krzyżu, lecz radością Exsultetu. Każdy człowiek, który poszukuje Chrystusa w grobie śmierci, zasługuje na trochę ironiczne pytanie anioła: «Czemuż szukacie żyjącego wśród umarłych. Nie ma Go tu, zmartwychwstał!»”³.

Próbie refleksji nad tożsamością chrześcijaństwa podjął w wykładzie „Wiarygodna tożsamość chrześcijaństwa w dziejach. Refleksja teologiczno-fundamentalna” dr Kurt Appel z Instytutu Teologii Fundamentalnej Uniwersytetu Wiedeńskiego. Jego zdaniem nowa refleksja na temat początków chrześcijaństwa, czyli śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, jest niezbędna, by wobec wyzwań współ-

czesnych czasów chrześcijaństwo mogło na nowo odkryć i ugruntować swoją tożsamość. Winno ono w sposób właściwy dla każdego kontekstu historycznego głosić obiecaną przez Boga wizję świata, z której ram „nikt i nic nie wypada”, w której może królować Bóg. Chrześcijaństwo ma wciąż na nowo wyrażać tę prawdę za pomocą słów i praktykować ją w życiu.

Bardzo interesująca dla uczestników Kongresu była refleksja dziennikarza i publicysty Macieja Iłowieckiego zatytułowana „Obraz chrześcijaństwa w mediach. Refleksje dziennikarza”. Prelegent zwrócił uwagę na fakt fałszowania rzeczywistości chrześcijańskiej, przede wszystkim przez media opiniotwórcze. Cechą współczesnej kultury są zamazywanie i zatracanie granic między dobrem i złem oraz brak odpowiedzialności. Chrześcijanie zatracili tożsamość swojej wiary, a w lekceważeniu i niezrozumieniu istoty przesłania chrześcijaństwa utwierdzają ich właśnie media. Media mogą zatem stanowić zagrożenie dla chrześcijaństwa; są dla Kościoła wyzwaniem, ale też wciąż zbyt mało wykorzystywaną szansą.

Chociaż na przestrzeni historii chrześcijaństwo musiało niejednokrotnie stawiać czoła różnym zagrożeniom i sprostać często niezwykle trudnym wyzwaniom, to jego mocne zakorzenienie w historii i w kulturze świadczy o jego wiarygodności. Problematykę jedności historii i wiary podjął włoski biskup i profesor Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie Rino Fisichella. Niestety, z powodu obowiązków w diecezji nie mógł osobiście wziąć udziału w Kongresie, przesłał jedynie swój referat.

Z powodu sytuacji panującej po atakach terrorystycznych w Stanach Zjed-

³ Cyt. za: Ks. K. Skalik, *Fundacyjne wydarzenie chrześcijaństwa: ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin 18-21 września 2001*, red. ks. M. Rusecki, ks. K. Kaucha, ks. Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń OFM, ks. J. Mastej, Lublin 2001, s. 49.

noczonych na Kongres nie przybył kard. Avery Dulles SI, profesor teologii fundamentalnej w Uniwersytecie Fordham w Nowym Yorku. Z referatem Księdza Kardynała, zatytułowanym „Wkład chrześcijaństwa w kulturę: perspektywa amerykańska”, zapoznała uczestników Kongresu prof. Monika Hellwig. Refleksja kard. A. Dullesa nad kulturotwórczą rolą chrześcijaństwa dokonana została w oparciu o doświadczenia Kościoła amerykańskiego oraz osobiste doświadczenie roli różnych dziedzin kultury chrześcijańskiej w odkrywaniu wiary. Kardynał zaprezentował ożywcze działanie katolicyzmu na scenie kultury amerykańskiej, ale także wskazał na jego słabe punkty.

W części drugiej Kongresu – zatytułowanej „Dziś” – prelegenci podjęli próbę zdiagnozowania rzeczywistości chrześcijaństwa w świecie współczesnym. 19 września kongresowe obrady rozpoczął ks. Johannes A. van der Ven, profesor teologii pastoralnej Katolickiego Uniwersytetu w Nijmegen. Swojemu wystąpieniu, które zatytułował „Współczesne kontestacje chrześcijaństwa. Sekularyzacja czy desekularyzacja?”, nadał charakter swoistej diagnozy rzeczywistości końca ubiegłego wieku i początku wieku obecnego. Współczesne chrześcijaństwo winno odważnie stawić czoła istnjącemu obecnie procesowi sekularyzacji – zaznaczył holenderski profesor.

„Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś” to tytuł prelekcji profesora Uniwersytetu Monachijskiego ks. Petera Neunera. Tytułowe uwarunkowania w dużym stopniu rzutują na obraz chrześcijaństwa w świecie i warunkują przychylne lub negatywne nastawienie do Kościoła.

W społeczeństwie szukającym przeżyć religia nabiera znaczenia tylko wtedy, gdy przynosi jakieś korzyści: dostarcza emocji, jest źródłem radości, pociesza i uzdrowia – mówił niemiecki teolog. Jego zdaniem świat nie jest mniej religijny niż dawniej, ale Kościół nie zaspokaja, w podobnym stopniu jak dawniej, ludzkich tęsknot religijnych.

W wystąpieniu zatytułowanym „Od beznadziejności do nadziei” prof. Monika Hellwig, teolog z Uniwersytetu Georgetown (USA), podkreśliła, że chrześcijaństwo ma w sobie siły nadprzyrodzone, dzięki którym może sprostać wszystkim wyzwaniom, jakie stawia przed nim współczesność i przyszłość. Pomimo istniejącego procesu sekularyzacji, nadal jesteśmy świadkami rozkwitu nowego życia i nadziei w Kościele. W czasach pesymizmu i relatywizmu Kościół wyprowadza człowieka z beznadziejności i ukazuje mu drogę życia w Jezusie Chrystusie.

Sesję popołudniową w drugim dniu obrad rozpoczął profesor Wydziału Teologii Uniwersytetu w Innsbrucku Karl Neufeld, który podjął się próby odpowiedzi na pytanie: „Czy chrześcijaństwo zawłaszczyło imię Boga i zbawienie?”. Kierując się odpowiedzialnością za człowieka i świat, chrześcijaństwo powinno zrezygnować z tego wszystkiego, co sprawia wrażenie, jakoby chciało ono przypisać Boga i możliwość zbawienia jednej tylko religii – postulował austriacki teolog. Jego zdaniem nieodzowny jest natomiast wysiłek mówienia o wierze. Postawa ta jednak nie powinna mieć nic wspólnego z pragnieniem posiadania monopolu religijnego czy też władzy.

Niemiecki teolog ks. prof. Hans Waldenfels w referacie „Naśladować Je-

zusa. Samoświadomość Kościoła” skupił się na problemie samoświadomości Kościoła doby obecnej. Twórca tak zwanej kontekstualnej teologii fundamentalnej podkreślił, że Kościół musi się skoncentrować na tym, dzięki czemu istnieje. Najważniejszą misją Kościoła jest niezmiennie dawanie świadectwa o Bogu żywym. Swoje wystąpienie Waldenfels zakończył stwierdzeniem: „Więź z żywym Bogiem w Kościele nie zostanie zerwana, choćby Kościół wymarł tam, gdzie zamiera wiara w człowieku, jednak jako zwołany przez Boga lud i jako żywe Ciało Chrystusa, Kościół tak długo nie przestanie istnieć, jak długo nie wygaśnie w nim Duch”⁴.

Rozwijająca się w pluralistycznym kontekście kulturowym teologia fundamentalna posługuje się argumentacją tradycyjną, poszukując również nowych modeli uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa. Lubelski profesor ks. Marian Rusecki w swoim referacie „Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa” przybliżył słuchaczom metodologiczne problemy związane z uzasadnianiem teologicznofundamentalnym, a następnie omówił trzy modele uzasadniania wiarygodności Objawienia: personalistyczny, semejotyczny i historiozbawczy.

Na temat „Kościół jako ostatni etap historii zbawienia” mówił na lubelskim Kongresie ks. Salvador Pié-Ninot, profesor Fakultetu Teologicznego Katalonii oraz Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Hiszpański profesor w słowach pełnych miłości do Kościoła podkreślił, że Kościół będzie sku-

tecznie pełnił swoją misję zbawczą aż do końca dziejów. Oczekując powtórnego przyjścia Pana, Kościół Chrystusowy winien się oczyszczać i doskonalić. Jego zdaniem Kościół staje się bardziej wiarygodny, kiedy daje świadectwo życia swoich członków.

W części trzeciej Kongresu – zatytułowanej „Jutro” – podjęto refleksję nad problemami, przed którymi staje chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia. W dyskusjach i wystąpieniach nie chodziło o prostą futurologię, ale o próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego chrześcijaństwo może, a także powinno, sprostać wyzwaniom nowych czasów.

Chrześcijaństwo buduje nowy humanizm, który opiera się na przekonaniu, że Chrystus jest pełnym objawieniem bytu ludzkiego i jego powołania. Referat „Jutro ludzkości – ludzkość jutra. Nowy humanizm chrześcijański” wygłosił profesor teologii dogmatycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego Włoch Południowych ks. Bruno Forte. Przeprowadził on wnikliwą krytykę Heglowskiej ideologii nowoczesności oraz antropologii nihilizmu J.-P. Sartre’a. Pokazał, że humanizm chrześcijański objawiony w Chrystusie ma charakter uniwersalny, w nowym tysiącleciu zaś Kościół musi stanowić jeszcze silniejszą wspólnotę Ewangelii, wspólnotę poświadczoną życiem.

Człowiek współczesny staje w obliczu relatywizacji prawdy. Chrześcijaństwo posiada Prawdę, która wyzwala człowieka z wszelkiego rodzaju zniewoleń. Na nią zawsze będzie zapotrzebowanie, zwłaszcza w obliczu światopoglądów relatywistycznych. Orędziem chrześcijaństwa na nowe tysiąclecie jest wyzwalamąca Prawda – Jezus Chrystus. O szansach orędzia chrześcijańskiego

⁴ H. W a l d e n f e l s, *Naśladować Chrystusa. Samoświadomość Kościoła*, w: *Chrześcijaństwo jutra...*, s. 353.

w XXI wieku mówił w referacie „Wyzwalająca prawda. Orędzie chrześcijaństwa na nowe stulecie” profesor Uniwersytetu w Regensburgu ks. Wolfgang Beinert.

Mówiąc o modelach chrześcijaństwa w trzecim tysiącleciu, prof. Walbert Bühlmann OFMCap ze Szwajcarii stwierdził: „żyjemy w nadzwyczajnie wielkich czasach Kościoła i mówimy zbyt wiele na temat kryzysów w Kościele, a zbyt mało o jego szansach!”⁵. Szwajcarski teolog uważa, że trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa będzie pod wieloma względami radykalnie odmienne od poprzedniego, mimo że nadal realizowane i rozwijane będą główne założenia Soboru Watykańskiego II. Niezmiennie ważnym zadaniem Kościoła będzie jednak wychowanie wiernych do prawidłowego korzystania z wolności sumienia.

Do tematu mediów jako zagrożenia i szansy dla Kościoła nawiązał redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego” Adam Boniecki MIC w referacie „Cywilizacja medialna jutra. Szanse i zagrożenia dla chrześcijaństwa”. Prelegent podkreślił, że los chrześcijaństwa w cywilizacji medialnej jutra nie będzie zależał od kościelnych czy też niekościelnych mediów, ale od sposobu bycia Kościołem. Mówił on: „Media są tylko środkiem służącym przekazywaniu treści. Są areopagiem, miejscem konfrontacji, w której możliwe są porażki [...] Treścią chrześcijańskiego przesłania jest miłość”⁶. Kończąc swój wykład, ks. A. Boniecki podkreślił, że bez nowoczesnych

mediów Kościół przetrwa, bez miłości – zginie.

Zastanawiając się nad chrześcijaństwem przyszłości, należy zapytać: co w Kościele powinno mieć pierwszeństwo – właściwe nauczanie czy właściwe działanie? Na tak postawione pytanie odpowiadał w swoim wystąpieniu „Prymat ortodoksji czy ortopraksji?” ks. prof. Elmar Klinger z Uniwersytetu w Würzburgu.

Ewangelia ma charakter uniwersalny (transkulturowy), ponieważ jest słowem zbawienia skierowanym do wszystkich ludzi. Może być jednak usłyszana wyłącznie za pośrednictwem określonej kultury. Francuski teolog, profesor Claude Geffré OP, w przesłanym na Kongres referacie „Chrześcijaństwo wobec wielości kultur” ukazał wyzwania, jakie stawia przed chrześcijaństwem obecny pluralizm kultur i religii. Postulował, by chrześcijaństwo w jeszcze większym stopniu niż dotychczas dostrzegało w różnych kulturach i religiach wartości zbawcze.

Obraz Jezusa Chrystusa i chrześcijaństwa w religiach niechrześcijańskich ukazali w swoich referatach: prof. Henryk Zimoń SVD z KUL-u („Obraz Jezusa Chrystusa w afrykańskiej tradycji religijnej”), ks. prof. Waldemar Chrostowski z Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie („Jezus Chrystus w ocenie Żydów i judaizmu”), profesor Peter Antes z Hanoweru („Jezus Chrystus w ocenie islamu”).

Próbie ukazania relacji między chrześcijaństwem a religiami świata we współczesnej perspektywie teologicznej

⁵ W. B ü h l m a n n OFMCap, *Modele chrześcijaństwa w trzecim tysiącleciu*, w: *Chrześcijaństwo jutra...*, s. 551.

⁶ A. B o n i e c k i MIC, *Cywilizacja medialna jutra. Szanse i zagrożenia dla chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo jutra...*, s. 561.

podjął w referacie „Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie” światowej sławy teolog religii – Jacques Dupuis SI, emerytowany profesor Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Prelegent podkreślił, że uznając pełnię Objawienia w Jezusie Chrystusie, w religiach pozachrześcijańskich dostrzec można autentyczne drogi prowadzące człowieka do zbawienia.

Krytyka nadmiernie rozbudowanego instytucjonalizmu stawia przed nami pytania, czy chrześcijaństwo jutra będzie akcentowało autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, czy też wartości chrześcijańskie, niezbędne w życiu ludzkim. Rektor KUL-u ks. prof. Andrzej Szostek w wykładzie „Autorytet czy wartości?” ukazał relacje między autorytetem i wartościami w Kościele. Jego zdaniem pierwszeństwo należy się autorytetowi Kościoła, bowiem to on określa wartości oraz ich hierarchię.

Chrystus jest sensem dziejów i ostatecznie Najwyższym i Jedynym Sensem, bowiem w Nim człowiek, świat i historia znajdują swoje ostateczne wypełnienie i swój ostateczny sens. Te urzekające, misteryjne, wyjątkowo trudne treści przekazał polski teolog z KUL, ks. prof. Czesław S. Bartnik, dokonując tym samym zwieńczenia czterodniowych rozważań kongresowych.

Centralnym wydarzeniem każdego dnia Kongresu była wspólna Eucharystia sprawowana w kościele akademickim KUL-u. W drugim dniu Mszy świętej przewodniczył Prymas Polski. W przesłaniu skierowanym do uczestników Kongresu kard. J. Glemp mówił o tym, że zwrot myśli ku przyszłości oznacza pragnienie poszukiwania. Obowiązkiem Kościoła jest analizowanie wydarzeń i zmian zachodzących w świe-

cie, Kościół powinien bowiem wskazać współczesnym chrześcijanom dalszą drogę. Po okresie Wielkiego Jubileuszu ponownie pojawia się wielkie wyzwanie, a pomocy, by stawić mu czoła, szukać trzeba w chrześcijańskiej nadziei. Kontemplacja oblicza Jezusa Chrystusa – to klucz do przyszłości, podkreślił Prymas Polski.

Oprócz debat o charakterze naukowym, integralnym elementem Kongresu było spotkanie teologów z całego świata, które zaowocowało nawiązaniem wielu nowych kontaktów i umocnieniem już istniejących przyjaźni. W osiągnięciu tego celu pomogły liczne nieformalne spotkania i wycieczki.

Kongres zakończył się odczytaniem telegramu, który w imieniu uczestników skierowali do Ojca Świętego organizatorzy: „Dziękujemy za ukazanie, w duchu pasterskiej troski o Kościół i świat współczesny, istotnego znaczenia teologii fundamentalnej przede wszystkim u progu nadchodzących czasów, które wydają się nader trudne i skomplikowane. Wskazałeś, Ojcze Święty, że teologia fundamentalna ma ukazywać wiarygodną tożsamość chrześcijaństwa w dziejach oraz bronić jej w kontekście wyzwań pluralizmu kultur i religii oraz różnorodnych ideologii. Twoje słowa wyznaczają naszą motywację do dalszej intensywnej pracy nad wiarygodnością chrześcijaństwa. Zapewniamy, że ukazane przez Ciebie zadania teologii fundamentalnej i wyrażone oczekiwania będziemy starali się spełnić, gdyż do tego czujemy się powołani”.

Uczestnicy Kongresu wysoko ocenili jego stronę organizacyjną oraz merytoryczną. Niewątpliwą zasługą organizatorów było to, że uczestnicy Kongresu jeszcze przed jego rozpoczęciem dyspo-

nowali tekstami wystąpień w wersji dwujęzycznej⁷.

Obradujący w Lublinie teologowie fundamentalni postanowili kontynuować swoje spotkania podczas kolejnych

kongresów. Uczestnicy II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej „Chrześcijaństwo jutra” wyjeżdżali z Lublina z nadzieją na nowe spotkanie, które pomoże jeszcze bardziej pogłębić refleksję na temat wiarygodnej tożsamości chrześcijaństwa.

⁷ Zob. *Chrześcijaństwo jutra...*

Arman NURLANOV

GAUDIUM MAGNUM ANNUNTIO VOBIS: HABEMUS PAPAM!

Wizyta apostolska Jana Pawła II w Kazachstanie (22-25 IX 2001)

Przed wizytą Jana Pawła II w Kazachstanie miałem już dwukrotnie możliwość uczestniczenia w spotkaniu z Ojcem Świętym: po raz pierwszy w Rzymie, w roku 1995, a następnie we Wrocławiu w trakcie Kongresu Eucharystycznego, który odbył się w tym mieście przed kilku laty. Dlatego też, gdy razem z innymi pielgrzymami z mojego miasteczka jechałem autobusem do Astany, by uczestniczyć w papieskiej Mszy świętej, nie podzielałem uniesienia, jakie ogarniało inne podróżujące wraz ze mną osoby, związanego z oczekiwaniem na spotkanie z Papieżem. Uświadamiałem sobie jednak wielkie znaczenie tej wizyty dla Kościoła katolickiego w moim kraju. Gdy jednak zobaczyłem Jana Pawła II stąpającego po ziemi mojej ojczyzny, gdy usłyszałem jego głos, rozbrzmiewający w kraju, w którym jeszcze niedawno mówienie o Bogu traktowane było jako przestępstwo przeciwko władzy sowieckiej i szczęśliwej komunistycznej przyszłości, zrozumiałem, że właśnie to spotkanie z Ojcem Świętym stanie się dla mnie najważniejsze.

Rdzenna ludność Kazachstanu, Kazachowie, stanowiąca większość mieszkańców kraju, generalnie wyznaje islam. Drugą wielką konfesję w republice sta-

nowi Rosyjski Kościół Prawosławny, do którego należą przeważnie osoby pochodzenia rosyjskiego oraz miejscowi Białorusini i większość Ukraińców.

Kościół katolicki po raz pierwszy pojawił się na tych terenach w trzynastym wieku wraz z przybyciem misjonarzy franciszkańskich, którzy działali na południu współczesnego Kazachstanu wzdłuż Szlaku Jedwabnego. Pomimo prześladowań ze strony niemal systematycznie najeżdżających wojskowych oddziałów kalifów i emirów krajów arabskich oraz ich wasalów, misja ta osiągała czasami znaczne sukcesy, w końcu jednak zanikła. W szesnastym wieku nie znajdujemy już na tych terenach żadnych śladów chrześcijaństwa oprócz rumowiska byłego klasztoru w wykopaliskowym już dzisiaj mieście Armalek, gdzie misja miała swoją siedzibę. Nowa karta historii Kościoła katolickiego w Kazachstanie zastała zapisana na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku. W ramach przeprowadzanej wówczas w Rosji reformy rolnictwa duża liczba rolników, zachęcanych przez rząd, przeniosła się z terenów europejskich na nieoswojone jeszcze (zdaniem zwierzchników rosyjskich) ziemie azjatyckie, w tym także do Kazachstanu. Wśród przesiedleńców

znaleźli się również tak zwani Niemcy znad Wołgi, część z nich stanowili katolicy. Niemieccy katolicy na zasiedlanych terenach budowali kościoły, w których działalność duszpasterską prowadzili księża z ich nadwożańskiej ojczyzny. Jednocześnie wśród stacjonujących w Kazachstanie oddziałów wojska rosyjskiego, które miało pilnować lojalności ludności miejscowej wobec imperatorów Rosji, dużą część stanowili żołnierze zmobilizowani w Polsce. Przywództwo wojskowe, aby zapewnić katolikom należytą opiekę duchową, zatrudniało na stanowiskach kapelanów wojskowych księży katolickich z metropolii mogilewskiej oraz wspierało budowę kościołów w miejscach postoju polskich żołnierzy. Do kościołów tych uczęszczali także Polacy zesłani do Kazachstanu przez władze Rosji. Tuż przed II wojną światową i po jej rozpoczęciu do Kazachstanu trafiło bardzo wielu Ukraińców z zachodniej Ukrainy, którzy należeli do Kościoła greckokatolickiego, Polaków z byłych wschodnich terenów Polski i wspomnianych Niemców znad Wołgi. Ale były to już czasy, kiedy w Związku Radzieckim religia stała się pojęciem zakazanym. Gorbaczowska pierestrojka, która wprowadziła zmiany w życiu społecznym i gospodarczym ówczesnego ZSSR, zapoczątkowała również odrodzenie wszystkich wyznań religijnych w kraju. Renesans nastąpił także w Kościele katolickim w Kazachstanie: wiara nareszcie opuściła podziemia. W całym kraju powstawały nowe parafie i katolickie wspólnoty modlitewne, rozwinęły się kościelne struktury hierarchiczne i charytatywne, wierzący mogli już otwarcie wyznawać i głosić swoją wiarę.

Niemniej jednak po dziś dzień wyznawcy katolicyzmu pozostają w tym

kraju prawie niezauważalną mniejszością: zaledwie trzy procent ludności Kazachstanu stanowią katolicy, a i z tej garstki ludzi tylko nieliczni uczęszczają do kościoła. Dla wielu Kazachów pojęcie „Kościół katolicki” nadal pozostaje czymś mglistym albo w ogóle niezrozumiałym. Katolicy czują się w tym kraju jak w obcym świecie, w którym dominują obce im wartości i obca kultura, tak jak niegdyś czuli się zapewne pierwsi chrześcijanie w świecie grecko-rzymskim.

Aż do początku września nie było widać w Kazachstanie – poza Kościołem – intensywnych przygotowań do wizyty papieskiej. W prasie czasami pojawiały się wzmianki o nadchodzącym wydarzeniu, jednak większość mieszkańców nic na ten temat nie wiedziała. Tym bardziej to, co nastąpiło kilka tygodni przed przybyciem Ojca Świętego, wciąż jeszcze napęla mnie niepomiernym zdumieniem (bo przecież Kazachstan to generalnie kraj islamski). Mass media nagle zaczęły rozpowszechniać informacje o osobie Papieża oraz różnego rodzaju komentarze dotyczące mającego nastąpić wydarzenia. I muszę zauważyć, iż przynajmniej te, z którymi spotkałem się osobiście, były wyjątkowo pozytywne. Najpopularniejsza ogólnokrajowa telewizja „Habar” nadawała krótkie programy informacyjne o szczegółach pobytu Ojca Świętego częściej niż popularne reklamy oraz emitowała filmy o życiu Jana Pawła II. Zgodnie twierdzono, iż wizyta ta będzie miała historyczne znaczenie dla Kazachstanu tak w sferze politycznej, jak i dla wizerunku państwa w świecie. Ciekawa wypowiedź została nadana w wiadomościach „Habaru” w przeddzień przybycia Papieża. Podano mianowicie informację, iż odpo-

wiednie służby wypełniły swoje zadanie co do pogody mającej towarzyszyć wizycie. Tego dnia nad Astaną wisały ciężkie chmury, a na ulicach miasta przechodnie i kierowcy samochodów borykali się z ulewnym deszczem. Prowadząca program pani redaktor przekazała jednak zapowiedź ciepłej i słonecznej pogody, po czym powiedziała: „I chociaż specjaliści twierdzą, iż nastąpi to wskutek naturalnych zjawisk przyrodniczych, możemy jednak powiązać tę mającą nastąpić zmianę pogody z osobą Jana Pawła II, bo przecież jest on namiestnikiem samego Boga na ziemi”.

Dwa tygodnie przed rozpoczęciem wizyty Ojca Świętego w Kazachstanie władze państwowe po specjalnym posiedzeniu skierowały do urzędów poszczególnych miast rozporządzenie z poleceniem okazania potrzebnej pomocy wspólnotom katolickim w zorganizowaniu wyjazdu członków owych wspólnot na spotkanie z Papieżem. Urząd jednego z największych miast kraju – Karagandy, na przykład, na prośbę kurii biskupiej розміścił zaproszenie na pielgrzymkę do Astany na tablicach reklamowych w całym mieście oraz udzielił znacznego dofinansowania na pokrycie kosztów podróży. Nie zawsze, co prawda, pomoc ta była okazywana tak chętnie, jak w przypadku Karagandy; zazwyczaj jednak po skargach do wyższych instancji oraz po krytycznych artykułach w prasie zaistniałe problemy znajdowały rozwiązanie. Czynny udział w przygotowaniach do wizyty Ojca Świętego wzięło też wojsko. Dookoła Astany na głównych trasach dojazdowych do miasta zorganizowane zostały obozy namiotowe, w których pielgrzymi mieli możliwość odpocząć, przenoćować i otrzymać gorące posiłki; przy

czym wszystko to proponowane było bezpłatnie.

W niekatolickich kręgach religijnych natomiast reakcje były różne. Z wielkim zainteresowaniem oczekiwali na przybycie Papieża członkowie protestanckich wspólnot chrześcijańskich. Kościół prawosławny zachowywał milczenie. Jedynie wśród przedstawicieli najniższych szczebli duchowieństwa prawosławnego, jak również i muzułmańskiego pojawiały się nieliczne głosy wyrażające obawę, że po wizycie Ojca Świętego nastąpi masowy odpływ młodzieży prawosławnej czy muzułmańskiej do Kościoła katolickiego. Z pewną ironią na takie głosy odpowiedział jeden z redaktorów kanału „Habar”: „Jeżeli ktoś ma rzeczywiście głęboką wiarę, nigdy nie zboczy z drogi prawdy, jeżeli zaś nie...”. Jako pozytywną można natomiast określić reakcję wyższego duchowieństwa islamskiego. Przewodniczący wydziału do spraw szarijatu i fatwy oddziału zajmującego się kwestiami dotyczącymi duchownych kierujących meczetami Kazachstanu, Mahomet-Husain chadża Asłabiekow, zapowiadając udział islamskich zwierzchników kraju w spotkaniach z Papieżem, podkreślił, że chociaż muzułmanie i chrześcijanie są podzieleni na płaszczyźnie religijnej, to jednak należą do tej samej rodziny ludzkiej potomków Adama i Ewy: „Nasz prorok Mahomet, niech pobłogosławi mu najwyższy Allah, nauczał: «Jeżeli przyjedzie do was człowiek szanowany wśród własnego narodu – szanujcie go». My, muzułmańskie duchowieństwo Kazachstanu, odczuwamy do tego człowieka (papieża Jana Pawła II), słynnego uczonego i znawcy innych religii, wielki szacunek i chcemy serdecznie powitać go w naszym kraju. I nawet

jeżeli w wierze nie jesteśmy jedni, jesteśmy jednak jedni dzięki ojcu i matce, od których pochodzimy”.

Nie pozostali obojętni wobec nadchodzącej wizyty także zwykli ludzie, niezależnie od ich narodowości i przynależności wyznaniowej. Oto co mówili kilka dni przed przybyciem Jana Pawła II do Astany mieszkańcy tego miasta, zapytani przez jedną z agencji prasowych. Pewien muzułmanin, z zawodu nauczyciel, zapewnił, że na pewno wybierze się na Mszę świętą 23 września: „Chociaż Papież należy do wyznawców innej religii, uważam jednak, iż powinniśmy być mu wdzięczni za to, że głosi wiarę w świętość”. Inna zapytana osoba – prawosławna rencistka – powiedziała, że bardzo pragnie zobaczyć Ojca Świętego: „Pewno będzie podejmował temat pokoju. Jest on przecież znany jako wielki głosiciel pokoju, a ja z tym nie mogę się nie zgodzić, uważam bowiem, iż pokój jest najważniejszy na ziemi”.

Z tym większą niecierpliwością katolicy czekali na dzień, kiedy będą mogli spotkać się z Ojcem Świętym. Pewien nastoletni członek parafii w Astanie, może nieco naiwnie, ale chyba trafnie wyraził nastrój panujący w tych dniach w duszach wiernych Kościoła katolickiego w Kazachstanie, w poświęconym oczekiwanej wizycie Jana Pawła II wierszu:

Boże nasz wszechmocny
Miłosiernie nas wysłuchaj
Prosimy cię, modlimy się gorliwie:
Racz dać nam zobaczyć Ojca Świętego
Dusza i serce pragną tego!

I wreszcie wieczorem 22 września o godzinie 20.45 kanał „Habar” rozpoczął bezpośrednią transmisję z lotniska stolicy kraju, Astany, gdzie właśnie przybył papież Jan Paweł II. W kraju, w którym dorośli mieszkańcy dobrze

pamiętają czasy, kiedy słowo „wierzący” było synonimem słowa „obcy”, a nauczycielki w szkołach nauczały dzieci, iż Boga nie ma, ponieważ bały się, że stracą pracę, a ich nazwiska znajdą się na czarnych listach osób o wątpliwej postawie, po raz pierwszy od dziesiątków lat głośno zabrzmiała wieść o Stwórcy Wszechświata wzywającym swe dzieci do Siebie. W swoim przemówieniu Ojciec Święty podziękował prezydentowi N. Nazarbajewowi za zaproszenie do Kazachstanu, pozdrowił przedstawicieli władz państwowych, przywódców islamskich oraz wszystkich kazachskich muzułmanów, specjalne zaś pozdrowienia skierował do „braci biskupów i wiernych Kościoła prawosławnego oraz do chrześcijan z innych Kościołów i Wspólnot kościelnych”¹. Szczególnie ciepłe słowa Ojciec Święty poświęcił katolikom mieszkającym w Kazachstanie. Następnie Papież wyraził swoją radość z powodu zamknięcia poligonu w Semipalatinsku i jednostronnej rezygnacji Kazachstanu z posiadania broni jądrowej. Apelując do doświadczenia historycznego oraz dorobku kulturalnego narodu kazachskiego, szczególnie zaś wskazując na okrutne wydarzenia dwudziestego wieku, Papież wezwał wszystkie ludy zamieszkujące Kazachstan do budowania społeczności, u podstaw której byłaby obrona wolności, stanowiącej niezbywalne prawo i głębokie dążenie każdej osoby ludzkiej, a w tym także obrona prawa do wolności religijnej². „Kiedy w społeczeństwie obywatele potrafią akceptować przekonania religijne

¹ Jan Paweł II, *Miłość i sprawiedliwość początkiem człowieczeństwa*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 11-12, s. 14.

² Por. tamże, s. 15.

innych, łatwiej może się wśród nich utrwalić postawa rzeczywistego poszanowania pozostałych praw ludzkich oraz porozumienie co do wartości, które stanowią fundament pokojowego i konstruktywnego współistnienia. [...] Kazachstanie, ziemio męczenników i wiaryzących, ziemio zesłańców i bohaterów, ziemio myślicieli i artystów – nie lękaj się! Choć liczne i głębokie są blizny na twoim ciele, choć dzieło odbudowy materialnej i duchowej napotyka trudności i przeszkody, niech pociechą i bodźcem będą dla ciebie słowa wielkiego Abaja Kunanbajewa: «Początkiem człowieczeństwa są miłość i sprawiedliwość, to one są zwieńczeniem dzieła Najwyższego» (*Aforyzmy*, rozdz. 45)”³ – dodał Papież na zakończenie swojego apelu.

Ojciec Święty zakończył przemówienie modlitwą skierowaną do Boga: „Przyglądając się barwom waszego sztandaru, drodzy mieszkańcy Kazachstanu, proszę Najwyższego, aby udzielił wam darów, które one symbolizują: stabilizacji i otwartości, których znakiem jest błękit; pomyślności i pokoju, symbolizowanych przez złoto. Niech Bóg błogosławi tobie, Kazachstanie, i wszystkim twoim mieszkańcom, niech cię obdarzy przyszłością zgody i pokoju!”⁴. Znamienne jest, że Papież, zwracając się do Boga, nazywa Go Najwyższym. W tradycji muzułmańskiej jest to jedno z imion Allacha, używane często zamiennie z tym powszechnie znanym. Przejawia się tu jedna z myśli przewodnich wszystkich przemówień Jana Pawła II wygłoszonych podczas jego wizyty w Kazachstanie. Po wrześniowych wydarzeniach w Nowym Jorku i Wa-

szingtonie Papież, zwracając się do ludu kazachskiego, który stanowią przedstawiciele wielu wyznań i opcji religijnych, a także do całego świata, wielokrotnie podkreślał zasadniczą jedność Boga, niezależnie od tego, jak Go nazywamy i w jaki sposób Go wyznajemy. Muzułmanie i chrześcijanie mogą żyć z sobą w pokoju, mogą i muszą współpracować na rzecz przemienienia oblicza świata i szanować prawdziwe wartości, zawarte w obydwu religiach. Dowodem na to – według Ojca Świętego – jest pokojowe współistnienie wyznawców chrześcijaństwa i religii muzułmańskiej w Kazachstanie.

Kolejny dzień swojej wizyty w Kazachstanie Jan Paweł II rozpoczął Mszą świętą na placu Matki Ojczyzny w Astanie. Pięćdziesiąt tysięcy osób z kraju i z zagranicy zebrało się tego ranka przed niebieską jurtą przygotowaną dla Papieża. Tu i ówdzie widać było transparenty z pozdrowieniami od parafii kazachskich, rosyjskich, kirgiskich, uzbeckich, tadżyckich. Zebrani na placu ludzie, zmęczeni podróżą i długim oczekiwaniem na pojawienie się słynnego papamobilu, nie wyglądali na bardzo rozentuzjasmowanych. Jedynie dzieci znajdowały rozrywkę w obserwowaniu panów z jednostek specjalnych stojących na dachach okolicznych budynków. Kiedy jednak o godzinie 10.05 wśród tłumu rozniosła się wiadomość: „nadeżdża!”, „przybył!”, „PAPIEŻ już jest!”, ludzie ci nagle z okrzykami radości zrywali się z miejsc i z wyrazem niecierpliwości i zachwytu na twarzach wpatrywali się w drogę, po której miał przejeżdżać samochód Ojca Świętego. A potem czekali, aż Papież pojawi się na wzniesieniu, pod sklepieniem ustawionej dla niego jurty. Powoli, niepew-

³ Tamże.

⁴ Tamże.

nym, chwiejnym krokiem starca, podtrzymywany przez towarzyszących mu biskupów, Ojciec Święty zbliżał się do ołtarza, a dziesiątki tysięcy oczu wpatrywały się w pochyloną sylwetkę tego, który dla kurdyjskich katolików jest symbolem przynależności ich bardzo małej wspólnoty do Kościoła powszechnego i do niezgłębionej tradycji wiary, który jest symbolem obecności Chrystusa także wśród ich liczących czasami tylko kilkanaście osób parafii, często zbierających się na modlitwę nie w wielkich i wspaniałych świątyniach, ale w ciasnych pokojach domków jednorodzinnych czy mieszkań w blokach. Patrząc na twarze ludzi, którzy słuchali homilii w zupełnej ciszy, jakby bali się utracić choćby jedno najmniej znaczące słowo namiestnika Pana na ziemi, po raz pierwszy naprawdę zrozumiałem niezgłębiony sens tego słynnego okrzyku: „Gaudium magnum annuntio vobis: habemus papam!”.

„Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich” (1 Tm 2, 5) – te właśnie słowa świętego Pawła stały się myślą przewodnią homilii Ojca Świętego podczas celebrowanej Mszy świętej. Świadomy tego, że zarówno na placu, jak i przed ekranami telewizorów słuchają go nie tylko chrześcijanie, lecz także wyznawcy innych religii, jak również i ateści, których tak wielu pozostawił po sobie „humanistyczny” reżim komunistyczny, Papież pragnął, aby jego słowa dotarły do wszystkich: „«Jeden jest Bóg». Apostoł głosi przede wszystkim absolutną jedyność Boga. Tę prawdę chrześcijanie przejęli w dziedzictwie od synów Izraela, ona też łączy ich z wyznawcami islamu: wiara w jednego

Boga, «Pana nieba i ziemi» (por. Łk 10, 21), wszechmogącego i miłosiernego. W imię tego jednego Boga zwracam się do ludu o dawnych i głęboko zakorzenionych tradycjach religijnych, który żyje w Kazachstanie. Zwracam się także do tych, którzy nie wyznają żadnej religii i którzy poszukują prawdy. Chciałbym im powtórzyć słynne słowa św. Pawła, które dane mi było usłyszeć ponownie w maju tego roku na ateńskim Areopagu: Bóg «jest [...] niedaleko od każdego z nas. W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy» (Dz 17, 27-28). Przychodzi tu na myśl pytanie, jakie postawił wasz wielki poeta Abaj Kunanbajew: «Czyż można wątpić o Jego istnieniu / gdy cała ziemia jest jego świadectwem?» (*Poezje*, 14)”⁵.

„Jeden jest też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus” – powtórzył Papież. Jezus do końca spełnił całym swym życiem zbawczy plan Boga. Umierając na krzyżu, oddał całego siebie, by zapewnić wszystkim ludziom utraconą wskutek grzechu bliskość z Bogiem. „Tę «logikę miłości» zaleca także nam, prosząc, byśmy stosowali ją przede wszystkim poprzez wielkoduszną pomoc potrzebującym. Ta logika może połączyć chrześcijan i muzułmanów, skłaniając ich do budowania razem «cywilizacji miłości»”⁶.

Następnie Ojciec Święty skierował swoje słowa bezpośrednio do wierzących chrześcijan. Już po Mszy świętej, podczas spotkania z biskupami Kazachstanu i Azji Środkowej, Jan Paweł II mówił, iż sytuacja Kościoła katolickiego

⁵ T e n ż e, *Oddajcie swoje talenty w służbę dobra wspólnego*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 11-12, s. 15n.

⁶ Tamże, s. 16.

w Kazachstanie przypomniła mu słowa Ewangelii o zaczynie (Mt 13, 33). Do tej właśnie przypowieści ewangelicznej nawiązał Papież podczas homilii na placu Matki Ojczyzny. W swoim apelu Ojciec Święty wezwał wyznawców Chrystusa, by zgodnie z Jego nauką brali czynny udział w duchowym i gospodarczym odrodzeniu kraju, w którym mieszkają. Przypomniwał, że „Chrześcijaństwo nie prowadzi do obojętności na sprawy ziemskie. [...] W rzeczywistości chrześcijaństwo przeżywane we właściwy sposób odgrywa w społeczeństwie rolę zaczynu: pomaga mu wzrastać i dojrzewać w wymiarze ludzkim i otwiera je na transcendentny wymiar Królestwa Chrystusa, które stanowi doskonałą postać nowej ludzkości”⁷.

Ten dynamizm duchowy chrześcijanie powinni czerpać z modlitwy. Ojciec Święty wzywa ich, aby wzięli jako przykład tę wspólnotę, o której jest mowa w Dziejach Apostolskich. „Moi drodzy – kończy swoją homilię Ojciec Święty – z radością i wzruszeniem kieruję do was, tutaj obecnych, i do wszystkich wierzących, którzy jednoczą się z nami, wezwanie, jakie wielokrotnie ponawiałem już na początku tego nowego tysiąclecia: «Duc in altum!»”⁸.

Podczas spotkania z biskupami Kazachstanu i Azji Środkowej w budynku nuncjatury Świętego Tronu w Astanie Ojciec Święty powrócił do tematu tragicznego okresu w historii Kazachstanu w dwudziestym wieku. W ciągu dziesięcioleci rządów komunistycznych krew wielu męczenników zrosiła kazachską ziemię i krew ta stała się zaczątkiem rozwoju Kościoła na tej ziemi: „Długie lata

komunistycznej dyktatury, kiedy to tysiące ludzi wierzących wywożono do łagrów zbudowanych na waszej ziemi, były czasem cierpień i żałoby. Iluż kapłanów, zakonników i ludzi świeckich przypłaciło swą wierność Chrystusowi nieopisanymi cierpieniami, a nawet ofiarą życia! Bóg wysłuchał modlitwy tych męczenników, których krew zrosiła glebę waszej ojczyzny. Raz jeszcze «krew męczenników stała się zasiewem chrześcijan» (por. Tertulian, *Apol.* 50, 13). Z niej to wyrosły – niczym nowe pędy – wasze chrześcijańskie wspólnoty, które teraz z ufnością patrzą w przyszłość”⁹.

Zaufanie, którego źródłem są doświadczenia historii, ma się stać podstawą dla nowej ewangelizacji, do której są powołani wszyscy chrześcijanie: „Chrystus, Dobry Pasterz, powtarza wam i ludowi powierzonemu waszej pasterskiej opiece: «Nie bój się, mała trzódka, gdyż spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo» (Łk 12, 32). Mówi też do was tak jak do Piotra: «Wy płyncie na głębie i zarzućcie sieci na połów» (por. Łk 5, 4). Jest to połów ewangelizacji, do którego wszyscy zostaliśmy powołani. Także nam, tak jak apostołom po swoim zmarłychwstaniu, Jezus nakazuje: «Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody» (Mt 28, 19)”¹⁰.

Nie jest tajemnicą, że papież Jan Paweł II cieszy się niezwykłą popularnością wśród młodzieży. Młode pokolenie Kazachów nie stanowi pod tym względem wyjątku. Chociaż przed wizytą papieską młodzi mieszkańcy Kazachstanu nie byli na ogół zaznajomieni z osobą

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 17.

⁹ T e n ż e, *Podjmujcie z odwagą pracę misyjną*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 11-12, s. 18.

¹⁰ Tamże.

i nauką Ojca Świętego, to jednak w krótkim czasie, kiedy przebywał on w Kazachstanie, swoim uśmiechem, swoją niezwykłą miłością i życzliwością wobec młodych zdołał podbić ich serca. Widać to było wszędzie, gdzie przyjeżdżał, na spotkaniu ze studentami Uniwersytetu Eurazjatyckiego i na twarzach młodzieży witającej Jana Pawła II przed Salą Kongresową, gdzie spotkał się on z przedstawicielami kazachskiej inteligencji.

Zwracając się do młodzieży w auli Uniwersytetu Eurazjatyckiego, Ojciec Święty powiedział, iż przed przyjazdem do Kazachstanu zastanawiał się, co będzie chciała usłyszeć od Papieża kazachska młodzież: „Znam młodych i wiem, że interesują ich sprawy najistotniejsze. Prawdopodobnie pierwsze pytanie, jakie chcielibyście mi zadać, brzmi: «Janie Pawle II, kim jestem według ciebie, według Ewangelii, którą głosisz? Jaki jest sens mojego życia? Jakie jest moje przeznaczenie?». Moja odpowiedź, droga młodzieży, jest prosta, ale bogata w treść: jesteś stworzeniem Boga i zamysłem Jego serca. To stwierdzenie oznacza, że masz nieskończoną wartość, że dla Boga jesteś ważny jako niepowtarzalna istota”¹¹.

Papież kontynuował: „Powiedziano mi, że w waszym pięknym kazachskim języku «kocham cię» brzmi: «mien sie-né jaksè korejmen». Wyrażenie to można przetłumaczyć: «patrzę na ciebie życzliwie, kieruję ku tobie dobre spojrzenie». Miłość człowieka, a tym bardziej miłość Boga do człowieka i do stworzenia rodzi się z dobrego spojrzenia, które

dostrzega dobro i pobudza, aby je czynić: «A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre» – czytamy w Biblii (Rdz 1, 31). Takie spojrzenie pozwala dostrzec wszystko, co dobre w otaczającej nas rzeczywistości, i prowadzi do refleksji, sięgającej głębiej niż powierzchowna obserwacja, nad pięknem i bogactwem każdego napotkanego człowieka. Nasuwa się pytanie: «Co sprawia, że człowiek jest piękny i wielki?» Proponuję wam taką odpowiedź: to Boże znamię, które człowiek nosi w sobie, czyni go wielkim. [...] Właśnie dlatego serce człowieka jest nienasycone: chce lepiej, chce więcej, chce wszystkiego. [...] Czyż nie z tej samej intuicji rodzi się pytanie, które powtarza się często w wierszach waszego wielkiego myśliciela i poety Ahmeda Jassawiego: «Po cóż jest życie, jeśli nie po to, by je oddawać i oddawać je Najwyższemu?» [...] Papież rzymski przyjechał, aby oznajmić wam właśnie to: istnieje Bóg, który obdarzył was życiem zgodnie ze swym zamysłem. [...] Pozwólcie, że pokornie, a zarazem z dumą złożę przed wami chrześcijańskie wyznanie wiary: Jezus z Nazaretu, Syn Boży, który stał się człowiekiem dwa tysiące lat temu, przyszedł, aby objawić nam tę prawdę swą Osobą i nauczaniem. Tylko spotkanie z Nim, Wcielonym Słowem, pozwala człowiekowi osiągnąć spełnienie i szczęście. Nawet religia staje się jedynie zbiorem coraz bardziej niezrozumiałych zasad i nieznośnych nakazów, jeśli brak w niej zachwyty Synem Bożym i komunii z Nim, naszym Bratem”¹².

Przemawiając następnego dnia w Sali Kongresowej do przedstawicieli

¹¹ T e n ż e, *Jesteście powołani, aby być twórcami lepszego świata*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 11-12, s. 21.

¹² Tamże.

świata kultury, sztuki i nauki, Ojciec Święty przypomniiał im słowa kazachskiego pisarza z dziewiętnastego wieku Abaja Kunanbajewa: „«U podstaw ludzkości są miłość i sprawiedliwość. Ten, kto kieruje się miłością i sprawiedliwością, jest prawdziwym mędrcem» (*Sentencje Abaja*, rozdz. 45). W tym kontekście i właśnie na tej ziemi, otwartej na spotkanie i dialog, oraz wobec tak reprezentatywnego zgromadzenia pragnę raz jeszcze wyrazić szacunek Kościoła katolickiego dla islamu, autentycznego islamu: islamu, którego wyznawcy modlą się i okazują solidarność potrzebującym. Pomni błędów przeszłości, także niedawnej, wszyscy wierzący powinni połączyć wysiłki, aby Bóg nigdy nie stał się zakładnikiem ludzkich ambicji. Nienawiść, fanatyzm i terroryzm znieważają imię Boże i oszpecają autentyczne oblicze człowieka. Szanowni panowie i panie, w osobach was, tutaj obecnych, pragnę widzieć i pozdrowić «poszukiwaczy prawdy», starających się przekazywać nowym pokoleniom tego wielkiego kraju wartości, na których należy budować życie osobiste i społeczne. Bez trwałego zakorzenienia w tych wartościach życie jest niczym szeroko rozgałęzione drzewo, które w chwili próby, gdy uderzy w nie wicher, łatwo może się zachwiać i przewrócić»¹³.

Kończąc to spotkanie, a zarazem jakby podsumowując swoją wizytę w Kazachstanie, Ojciec Święty zapewnił prezydenta republiki Nursułtana Nazarba-

jewa i wszystkich zebranych o swoich i całego Kościoła katolickiego szczerych modlitwach, „aby Kazachstan, wierny swemu przyrodzonemu powołaniu eurazjatyckiemu, nadal był ziemią spotkania i gościnności, na której ludzie z obydwu tych wielkich kontynentów będą mogli przez wiele lat żyć w pomyślności i pokoju”¹⁴.

Gdy wróciłem z tej pielgrzymki do domu, spotkałem się z moją babcią – głęboko wierzącą muzułmanką, która za czasów reżimu komunistycznego, kiedy islam był prześladowany na równi z chrześcijaństwem, a wierzący pozbawieni byli posługi duchowieństwa, sprawowała funkcję mułły. Chciała ona podzielić się ze mną swoimi wrażeniami po obejrzeniu transmisji telewizyjnych ze spotkań z udziałem Ojca Świętego Jana Pawła II. Z jej słów, z jej rozjaśnionej twarzy, ze sposobu, w jaki przyjmowała ode mnie jej stare paciorki, na których codziennie odmawia 99 imion Allacha, a które przekazała mi z prośbą, by pobłogosławił je Papież, widać było, że nie oglądała w telewizji przywódcy niewiernych kafirów, czczących fałszywe bóstwo, lecz widziała i słyszała wiernego sługę Najwyższego, prawdziwego proroka Tego, któremu przez całe życie z oddaniem służyła!

A wówczas znów przypomniiał mi się ten kardynalski okrzyk: „Gaudium magnum annuntio vobis: habemus papam!”

¹³ T e n ż e, *Nienawiść, fanatyzm i terroryzm znieważają imię Boga*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 11-12, s. 25.

¹⁴ Tamże.

Cezary RITTER

MUR, BRAMA, MIASTO I EUROPA

Idea wspólnej Europy jest obecnie często i chętnie, a od czasu do czasu przy „podwyższonej temperaturze”, dyskutowana nie tylko w naszym kraju, ale także w zachodniej części kontynentu. Inaczej jednak są rozłożone akcenty. O ile doniesienia w polskich mediach koncentrują się przede wszystkim na warunkach i terminie przyjęcia Polski i pozostałych kandydujących państw do Unii Europejskiej – prawdopodobnie w 2003 roku czeka nas w tej sprawie referendum – to w krajach członkowskich Unii więcej mówi się na przykład o konsekwencjach wprowadzenia wspólnej waluty, która począwszy od stycznia 2002 roku na stałe już zastąpi markę, franka, lira... Odchodzi w przeszłość kolejny symbol suwerenności państwa (i nawet czekoladki-pieniążki w złotych papierkach, które moja żona kupuje czasem dla dzieci, są już dostępne wyłącznie jako imitacja EURO). Kraje, które pół wieku temu zainicjowały procesy integracyjne, tworząc Europejską Wspólnotę Węgla i Stali, teraz uczyniły kolejny krok, tworząc unię walutową.

Ponieważ w Europie Zachodniej Unia jest faktem, rzadziej tam niż u nas stawia się pytanie: po co w ogóle jest ona potrzebna? Nie znaczy to jednak, że w ogóle na ten temat nie myśli się i nie dyskutuje. Temat ten powrócił zwłaszcza po tragicznych wydarzeniach w USA z 11 września. Można się spodziewać, że w obliczu takich przejawów zła i wobec płynącego stąd poczucia zagrożenia nie tylko rządy, ale i same narody wykażą większe zainteresowanie tworzeniem wspólnych struktur politycznych. Zobaczymy, czas ostatecznie to zweryfikuje.

W rozważaniach nad potrzebą tworzenia wspólnych europejskich struktur przywoływane są różne argumenty. Niektórzy zauważają na przykład, że w niedalekiej przyszłości będzie się w świecie liczyło kilka wiodących rynków: amerykański, dalekowschodni, no i właśnie europejski, pod warunkiem wszakże, iż kontynent nasz będzie stanowił spójny, dynamiczny system gospodarczy. Politolodzy – na przykład często w ostatnich miesiącach cytowany Samuel Huntington – dodają, że mamy dziś do czynienia nie tylko z konkurencją rynków, ale z konkurencją całych systemów kulturowych. Płynie z tego wniosek, że nie należy zaniedbywać wymiaru aksjologiczno-kulturowego projektu wspólnej Europy.

W odpowiedzi na to eurosceptycy powiadają, że przecież Unia rynku nie poszerza, ale właśnie go ogranicza, uzależniając gospodarkę od szeregu przepisów i decyzji urzędniczych (włoski minister do spraw europejskiej integracji Rocco Buttiglione wyraził kiedyś nadzieję, że Bruksela nie będzie Włochom narzucać przepisów w sprawie sposobu przyrządzania spaghetti...). Jeśli zaś idzie o kulturę Europy, to od dłuższego czasu znajduje się ona w poważnym kryzysie.

W tym miejscu – mała uwaga na marginesie. Wydaje mi się, że ostatnio w Polsce ubyło zarówno zdecydowanych euroentuzjastów, jak również zdecydowanych eurosceptyków, na rzecz postaw – powiedzmy – umiarkowanych czy realistycznych. Zamiast: „jestem za wstąpieniem Polski do Unii”, częściej słyszę: „nie jestem przeciwny wstąpieniu Polski do Unii”; zamiast: „jestem przeciwny...”, częściej słyszę: „byłbym owszem za, ale pod warunkiem, że...”.

Pomimo różnorodnych obaw – Europa jednoczy się. Wiele wskazuje na to, że jej oficjalnym (bo nieoficjalnym już jest) hymnem będzie *Oda do Radości* z finału IX symfonii Ludwiga van Beethovena do słów Fryderyka Schillera. Jej dźwięki często towarzyszą różnym aktom jednoczenia się kontynentu. Została na przykład uroczystie wykonana w Berlinie pod Bramą Brandenburską, krótko po obaleniu Muru Berlińskiego. Zarówno Beethoven, jak i Schiller wiązali w swoim czasie wielkie nadzieje z rewolucyjnymi przemianami w Europie, z hasłami wolności, równości i braterstwa. Szkoda tylko, że zapomina się przy tej okazji o tym, że treść tego hymnu dotyczy powszechnego braterstwa ludzi, ponieważ ponad gwiezdny firmament musi mieszkać Bóg Stwórca, Dobry Ojciec nas wszystkich. Jak w kontekście akceptacji tego hymnu – a jego słowa są zrozumiałe – wytłumaczyć daleko posuniętą niechęć twórców Karty Praw Unii Europejskiej do umieszczenia w niej zapisu o akceptacji chrześcijańskiego dziedzictwa Europy? W wersji francuskiej Karty Praw nie ma ani słowa o dziedzictwie religijnym, w wersji niemieckiej znalazł się wprawdzie taki zapis, ale dzięki „translatorskiemu kruczkowi” – jak to ujął jeden z austriackich biskupów. Przydałoby się chyba więcej konsekwencji...

Także Brama Brandenburska stała się w ostatnich latach – po pamiętnej „jesieni ludów” w 1989 roku, po słynnym wezwaniu amerykańskiego prezydenta Ronalda Raegana: „Mr. Gorbachov, open this Gate!”, i wreszcie po akcie zjednoczenia Niemiec w 1990 roku – jednym z symboli dążenia do jedności i wolności ludów Europy. Położona w centrum kontynentu, przez dziesięciolecia symbolizowała ideologiczno-polityczny jego podział, była poniekąd częścią Berlińskiego Muru. Berlińscy sklepikarze zresztą – skoro już wyprzedali bodaj wszystkie kawałki muru – chętnie dziś handlują pocztówkami z widokiem owego żołnierza Armii Czerwonej, zatykającego w maju 1945 roku na szczycie bramy radziecką flagę na znak zwycięstwa (i jednocześnie podziału Europy na strefy wpływów, choć żołnierz ów nic o tym pewnie nie wiedział) lub z widokiem tej bramy z 1961 roku na tle właśnie stawianego Muru Berlińskiego – i chyba nie najgorzej na tym zarabiają.

Teraz, od jesieni 1989 roku, Brama Brandenburska symbolizuje wzajemne otwarcie się na siebie obu części Europy. Tak została „zinterpretowana” przez Jana Pawła II w przemówieniu wygłoszonym w jej cieniu 23 czerwca 1996 roku. Ktoś zauważył przy tej okazji, że Papież posiada charyzmat zmiany „ustalonych” znaczeń symboli. A może po prostu głębiej niż wielu innych „czyta” historię, zwłaszcza historię XX wieku? Budowla, która – jak wspomniałem – symbolizowała podział Berlina, Niemiec i Europy, która była częścią przedzielającego miasto i kontynent muru, teraz – można powiedzieć, zgodnie ze swym architektonicznym przeznaczeniem – na powrót staje się bramą. I nie chodzi tylko o to, że teraz można swobodnie pod nią przejść, dojść spacerkiem ze wschodnioberlińskiej alei Unter den Linden do znajdującej się już po zachodniej części miasta Siegessäule. Chodzi teraz przede wszystkim o to, co obie części miasta, więcej: co obie części Europy mają sobie na przełomie wieków – po prawdziwym już końcu II wojny światowej – do zaofiarowania.

Papież – w obecności ówczesnego burmistrza Berlina Eberharda Diepgena, kanclerza całych Niemiec Helmuta Kohla, w obecności kamer telewizyjnych z Europy (może oprócz telewizji z ojczyzny „Solidarności”, która tego wydarzenia nie transmitowała) – powiedział, że trzeba tę Bramę otworzyć na oścież. Otworzyć ją poniekąd dla czterech słów, których dziś Europa potrzebuje: wolności, prawdy, solidarności i miłości. Otworzyć, to znaczy też: nie wykluczać nikogo – żadnego człowieka i narodu, zwłaszcza najsłabszego – z europejskiej wspólnoty, z tworzonych w Europie struktur. Ponieważ w centrum historii i kultury Europy stoi Ten, który sam o sobie powiedział: „Ja jestem bramą” (J 10, 9), nie wolno też zamykać kontynentu na transcendentny wymiar ludzkiego życia nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale i społecznym. Oto istota papieskiego przesłania spod Bramy Brandenburskiej dla całej Europy i zarazem gramatyka jej wspólnego języka.

Oto także niezbędne przesłanki dla polityki europejskiej – polityki, która będzie w stanie przynieść mieszkańcom Starego Kontynentu nadzieję i wiarę w przyszłość, pomimo wszystkich stojących przed Europejczykami i przed ludzkością trudności, lęków i zagrożeń.

Ks. Artur J. KATOŁO

CHRZEŚCIJAŃSKI SENS DZIEJÓW

Bibliografia wybranych wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-2001

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477	XI (1988) t. 3, ss. 1405
II (1979) [t. 1], ss. 1729	XI (1988) t. 4, ss. 2317
II (1979) t. 2, ss. 1574	XII (1989) t. 1, ss. 1945
III (1980) t. 1, ss. 1983	XII (1989) t. 2, ss. 1783
III (1980) t. 2, ss. 1869	XIII (1990) t. 1, ss. 1885
IV (1981) t. 1, ss. 1292	XIII (1990) t. 2, ss. 1888
IV (1981) t. 2, ss. 1313	XIV (1991) t. 1, ss. 1983
V (1982) t. 1, ss. 1376	XIV (1991) t. 2, ss. 1619
V (1982) t. 2, ss. 2497	XV (1992) t. 1, ss. 2147
V (1982) t. 3, ss. 1751	XV (1992) t. 2, ss. 1119
VI (1983) t. 1, ss. 1730	XVI (1993) t. 1, ss. 1855
VI (1983) t. 2, ss. 1496	XVI (1993) t. 2, ss. 1725
VII (1984) t. 1, ss. 2016	XVII (1994) t. 1, ss. 1367
VII (1984) t. 2, ss. 1708	XVII (1994) t. 2, ss. 1281
VIII (1985) t. 1, ss. 2081	XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
VIII (1985) t. 2, ss. 1683	XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
IX (1986) t. 1, ss. 2204	XIX (1996) t. 1, ss. 1798
IX (1986) t. 2, ss. 2242	XIX (1996) t. 2, ss. 1206
X (1987) t. 1, ss. 1482	XX (1997) t. 1, ss. 1799
X (1987) t. 2, ss. 2582	XX (1997) t. 2, ss. 1230
X (1987) t. 3, ss. 1812	XXI (1998) t. 1, ss. 1669
XI (1988) t. 1, ss. 1073	XXI (1998) t. 2, ss. 1483.
XI (1988) t. 2, ss. 2625	

NP I – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220.

NP II, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793.

NP II, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753.

NP III, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924.

NP IV, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611.

NP IV, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572.

NP V, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877.

NP V, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004.

NP VI, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852.

NP VI, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686.

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1(1980)-

1978

1. *Maryja – decydującym momentem w historii zbawienia* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w bazylice Santa Maria Maggiore, 8 XII), NP I, s. 141-143; toż: *Maria, momento decisivo nella storia della salvezza*, IGP I, s. 310-314.

2. *Stworzenie jest darem miłości Boga* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 13 XII), NP I, s. 152-154; toż: *La creazione è dono dell'amore di Dio*, IGP I, s. 333-336.

1979

3. *List do biskupów węgierskich* (13 I), NP II, 1, s. 28-30; toż: *Lettera ai vescovi dell'Ungheria*, IGP II, 1, s. 65-67 [tekst w jęz. łacińskim].

4. *Mexico semper fidelis* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w katedrze metropolitalnej w Meksyku, 26 I), NP II, 1, s. 64-67; toż: *Essere fedeli alla Chiesa*, IGP II, 1, s. 144-148 [tekst w jęz. hiszpańskim], 149-152 [tekst w jęz. włoskim].

5. *Jezus Chrystus jest odpowiedzią na pytania odnoszące się do życia i do historii* (Przemówienie do przedstawicielstwa żołnierzy włoskich, 1 III), NP II, 1, s. 202-205; toż: *Gesù Cristo è la risposta adeguata alle domande sulla vita e sulla storia*, IGP II, 1, s. 491-495.

6. *Encyklika «Redemptor hominis»* (15 III), NP II, 1, s. 231-267; toż: *Lettera enciclica «Redemptor hominis»*, IGP II, 1, s. 550-609 [tekst w jęz. łacińskim], 610-660 [tekst w jęz. włoskim].

7. *Nieznajomość Chrystusa jest wielką tragedią historii* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla pracowników drukarni „Poliglotta Vaticana” oraz „L’Osservatore Romano”, 30 III), NP II, 1, s. 306-308; toż: *Il Cristo sconosciuto è la grande tragedia della storia*, IGP II, 1, s. 738-742.

8. *Chrześcijańska uniwersalność Rzymu w historii człowieka* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 25 IV), NP II, 1, s. 409-411; toż: *L’universalità cristiana di Roma nella storia dell’uomo*, IGP II, 1, s. 971-974.

9. *Trzyście wieków historii chorwackiej w wierności Kościołowi* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla uczestników pielgrzymki z Chorwacji, 30 IV), NP II, 1, s. 438-440; toż: *Tredici secoli di storia croata nella fedeltà della Chiesa*, IGP II, 1, s. 1024-1027.

10. *Świadectwo wiary świętego Stanisława* (List apostolski do Kościoła w Polsce *Rutilans agmen*, 12 V), NP II, 1, s. 474-477; toż: *Lettera apostolica per il IX centenario di San Stanislao*, IGP II, 1, s. 1095-1101 [tekst w jęz. łacińskim].

11. *Na śladach wielkiej bitwy* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla Polaków na Monte Cassino, 17 V), NP II, 1, s. 498-501; toż: *L’ardente preghiera, il fervente grido per la riconciliazione e per la pace*, IGP II, 1, s. 1149-1152 [tekst w jęz. włoskim], 1152-1154 [tekst w jęz. polskim].

12. *Ofiarą i odwagą uczcie przemieniać historię* (Przemówienie do włoskich strzelców alpejskich, 19 V), NP II, 1, s. 509-511; toż: *Con il sacrificio e il coraggio insegnate a trasformare la storia*, IGP II, 1, s. 1172-1175.

13. *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa w Warszawie, 2 VI), NP II, 1, s. 598-601; toż: *Non si può escludere Cristo dalla storia dell’uomo*, IGP II, 1, s. 1385-1391.

14. *Znaczenie katechezy w historii Kościoła* (Przemówienie na błoniach gnieźnieńskich, Gniezno, 3 VI), NP II, 1, s. 604-606; toż: *L’importanza della catechesi nella storia della Chiesa*, IGP II, 1, s. 1396-1398.

15. *Jedność duchowa chrześcijańskiej Europy* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w katedrze gnieźnieńskiej, Gniezno, 3 VI), NP II, 1, s. 606-611; toż: *L’unità spirituale dell’Europa cristiana*, IGP II, 1, s. 1399-1406.

16. *Inspiracja chrześcijańska w kulturze polskiej* (Przemówienie do młodzieży, Gniezno, 3 VI), NP II, 1, s. 611-613; toż: *L'ispirazione cristiana nella cultura polacca*, IGP II, 1, s. 1407-1409.

17. *Światło Roku Jubileuszowego na sakrament bierzmowania* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. ku czci św. Stanisława, Kraków, 10 VI), NP II, 1, s. 708-713; toż: *La luce del Giubileo sul sacramento della cresima*, IGP II, 1, s. 1513-1522.

18. *List na Tysiąclecie Chrześcijaństwa na Rusi-Ukrainie* (16 VI), NP II, 1, s. 731-734; toż: *Lettera per il Millenio del Cristianesimo in Rus-Ucraina*, IGP II, 1, s. 1559-1565 [tekst w jęz. łacińskim].

19. *Chrzest męczeństwa w historii Kościoła rzymskiego* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 4 VII), NP II, 2, s. 7-9; toż: *Il battesimo del martirio nella storia della Chiesa di Roma*, IGP II, 2, s. 15-18.

20. *List do Kardynała F. Šepera* (List z okazji 1000-lecia wymiany listów między Janem VIII i księciem chorwackim Branimirem, 22 VIII), NP II, 2, s. 80-81; toż: *Lettera al Cardinale Šeper*, IGP II, 2, s. 160-162 [tekst w jęz. łacińskim].

1980

21. *List apostolski na 1600-lecie śmierci św. Bazylego «Patres Ecclesiae»* (9 I), NP III, 1, s. 23-35; toż: *Patres Ecclesiae*, IGP III, 1, s. 51-70 [tekst w jęz. łacińskim], 71-87 [tekst w jęz. włoskim].

22. *Odnaleźć sens życia na miarę św. Benedykta* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św., Nursja, 23 III), NP III, 1, s. 281-284; toż: *Ritrovare il senso della vita sul modello di san Benedetto*, IGP III, 1, s. 681-687.

23. *Obecność chrześcijaństwa w historii Polski* (Przemówienie do międzynarodowego zespołu historyków, 17 IV), NP III, 1, s. 393; toż: *La fondamentale presenza del cristianesimo nella storia della Polonia*, IGP III, 1, s. 937-938 [tekst w jęz. francuskim].

24. *List apostolski na 600. rocznicę śmierci św. Katarzyny ze Sieny «Amantissima Providentia»* (13 VI), NP III, 1, s. 768-775; toż: *Amantissima Providentia*, IGP III, 1, s. 1730-1743 [tekst w jęz. łacińskim], 1744-1753 [tekst w jęz. włoskim].

25. *List apostolski na 1500. rocznicę narodzin św. Benedykta* (11 VIII), NP III, 2, s. 200-210; toż: *San Benedetto patrono d'Europa messaggero di pace*, IGP III, 2, s. 355-370 [tekst w jęz. łacińskim], 371-384 [tekst w jęz. włoskim].

26. *List do Kościoła, który jest na Węgrzech* (W 1000-lecie narodzin św. Gerarda – biskupa i męczennika, 29 IX), NP III, 2, s. 407-411; toż: *Lettera alla Chiesa che è in Ungheria*, IGP III, 2, s. [34] 743-[40] 743.

27. *Wierność waszego Kościoła względem Stolicy Świętej* (Przemówienie do Ojców Synodu Ukraińskiego, 1 XII), NP III, 2, s. 751-752; toż: *La fedeltà della vostra Chiesa alla Santa Sede testimoniata dagli antenati anche con il sangue*, IGP III, 2, s. 1474-1476 [tekst w jęz. ukraińskim w transkrypcji łacińskiej], 1476-1477 [tekst w jęz. włoskim].

1981

28. *Pamięć o przeszłości oznacza zaangażowanie w przyszłość* (Przemówienie przy pomniku pokoju, Hiroszima (Japonia), 25 II), NP IV, 1, s. 145-147; toż: *Ricordare il passato è impegnarsi per il futuro*, IGP IV, 1, s. 532-537.

29. *List do Episkopatu Kościoła katolickiego na 1600. rocznicę I Soboru Konstantynopolitańskiego i 1550. rocznicę Soboru Efeskiego* (31 III), NP IV, 1, s. 393-400; toż: *A Concilio Constantinopolitano I*, IGP IV, 1, s. 815-828 [tekst w jęz. łacińskim], 829-839 [tekst w jęz. włoskim].

30. *Nie możemy zapomnieć* (Rozważanie podczas modlitwy „Anioł Pański” w 42. rocznicę wybuchu II wojny światowej, 30 VIII), NP IV, 2, s. 52-54; toż: *Vigorosa difesa della pace*, IGP IV, 2, s. 116-118.

31. *Dziedzictwo i posłannictwo* (Przemówienie do uczestników Kongresu „Kryzys Zachodu i posłannictwo duchowe Europy”, 12 XI), NP IV, 2, s. 263-265; toż: *L'importanza dell'eredità spirituale dell'Europa per il suo avvenire*, IGP IV, 2, s. 610-613 [tekst w jęz. niemieckim].

32. *List do Kościoła na Węgrzech z okazji 750. rocznicy śmierci św. Elżbiety* (19 XI), NP IV, 2, s. 293-296; toż: *Lettera alla Chiesa in Ungheria*, IGP IV, 2, s. 671-676 [tekst w jęz. węgierskim].

1982

33. *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie* (Przemówienie do uczestników V Sympozjum Rady Konferencji Episkopatu Europy, 5 X), NP V, 2, s. 502-506; toż: *La crisi della cultura europea è la crisi della cultura cristiana*, IGP V, 3, s. 689-695.

34. *Święty Maksymilian jest znakiem trudnej i tragicznej epoki* (Przemówienie do pielgrzymów polskich przybyłych do Rzymu na kanonizację o. Maksymiliana Kolbe, 11 X), NP V, 2, s. 543-546; toż: *San Massimiliano è il segno salvifico di un'epoca*

difficile e tragica, IGP V, 3, s. 785-791 [tekst w jęz. polskim], 791-797 [tekst w jęz. włoskim].

35. *Powołanie ludzkie i chrześcijańskie narodów kontynentu europejskiego* (Akt europejski, Santiago de Compostella (Hiszpania), 9 XI), NP V, 2, s. 772-775; toż: *La vocazione umana e cristiana delle nazioni del continente europeo*, IGP V, 3, s. 1257-1263 [tekst w jęz. hiszpańskim].

36. *Rok Święty Odkupienia jest czasem głoszenia nadziei, zbawienia i miłosierdzia* (Przemówienie do biskupów Kenii podczas wizyty „Ad limina”, 6 XII), NP V, 2, s. 899-901; toż: *L'Anno Santo della Redenzione è annuncio di speranza, di salvezza e di misericordia*, IGP V, 3, s. 1531-1534 [tekst w jęz. angielskim].

1983

37. *Wchodzimy w Nowy Jubileusz naszego odkupienia* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Bazylice św. Piotra, 1 I), NP VI, 1, s. 1-3; toż: *Il senso del dialogo sta nel lavorare in comune per progredire nel cammino della pace*, IGP VI, 1, s. 3-8.

38. «*Aperite portas Redemptori*» (Bulla ogłaszająca Jubileusz 1950-lecia Odkupienia, 6 I), NP VI, 1, s. 28-37; toż: «*Aperite portas Redemptori*», IGP VI, 1, s. 52-67 [tekst w jęz. łacińskim], 68-80 [tekst w jęz. włoskim].

39. *Synod Biskupów i Rok Święty Jubileuszu Odkupienia* (List do biskupów całego świata z okazji prezentacji *Instrumentum laboris* przygotowanego na VI Sesję Generalną Synodu Biskupów, 25 I), NP VI, 1, s. 104-107; toż: *Sinodo dei Vescovi e Giubileo della Redenzione: due celebrazioni per la vita della Chiesa*, IGP VI, 1, s. 208-214 [tekst w jęz. łacińskim], 215-219 [tekst w jęz. włoskim].

40. *Ogłaszajcie waszym wspólnotom „rok łaski od Pana”* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. Jubileuszu Odkupienia, Bazylika św. Piotra, 14 IV), NP VI, 1, s. 445-448; toż: *Annunciate con gioia alle vostre comunità questo „anno di grazia del Signore”*, IGP VI, 1, s. 944-950.

1984

41. List apostolski *Redemptionis Anno* (20 IV), ORpol. 5(1984) nr 4, s. 14; toż: *Redemptionis Anno*, IGP VII, 1, s. 1069-1073 [tekst w jęz. łacińskim], 1074-1077 [tekst w jęz. włoskim].

42. *Oczyszczenie pamięci* (Przemówienie podczas spotkania z Radą Federalną Kościołów Ewangelickich, Kehrsatz (Szwajcaria), 14 VI), ORpol. 5(1984) nr 8, s. 16; toż: *La franca discussione degli avvenimenti storici elemento fondamentale nel progresso ecumenico*, IGP VII, 1, s. 1747-1751 [tekst w jęz. francuskim].

43. *Historia, dzień dzisiejszy i misja dziejowa Szwajcarii* (Przemówienie podczas spotkania z Radą Federalną, Lohn (Szwajcaria), 14 VI), ORpol. 5(1984) nr 8, s. 16-17; toż: *La Svizzera è chiamata ad operare per il bene comune dell'umanità*, IGP VII, 1, s. 1752-1757 [tekst w jęz. francuskim].

44. *Znak przyszłości* (Homilia podczas Mszy św. odprawionej w uroczystość Wniebowzięcia Matki Bożej, Castel Gandolfo, 15 VIII), ORpol. 5(1984) nr 8, s. 5; toż: *Nel mistero dell'Assunzione di Maria il futuro del mondo e dell'uomo*, IGP VII, 2, s. 203-207.

1985

45. *Sześciowiekowe dziedzictwo* (Przemówienie do pielgrzymów z archidiecezji w Lubaczowie, 8 I), ORpol. 6(1985) nr 1, s. 30.

46. *1100 lat od zakończenia misji świętych Cyryla i Metodego* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na rozpoczęcie Roku św. Metodego z okazji 1100-lecia jego śmierci, bazylika św. Klemensa w Rzymie, 15 II), ORpol. 6(1985) nr 2, s. 1, 4; toż: *L'eredità di Cirillo e Metodio vive nell'identità nazionale e culturale slava e nel desiderio dell'unione dei cristiani*, IGP VIII, 1, s. 501-506.

47. *Czterdzieści lat temu zakończyła się wojna...* (Orędzie Wielkanocne, 7 IV), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 12; toż: *La tutela dei diritti dei popoli è la via della pace*, IGP VIII, 1, s. 933-937.

48. *List do całego kleru Czechosłowacji z okazji obchodów tysiącsetnej rocznicy śmierci św. Metodego* (10 IV), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 7-8; toż: *Convenistis, dilecti*, IGP VIII, 1, s. 963-972 [tekst w jęz. łacińskim], 973-980 [tekst w jęz. włoskim].

1986

49. *Drzewo przetrwało i trwa nadal* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Bazylice św. Piotra, 26 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 13; toż: *I Lettoni siano degni testimoni della loro nobile tradizione di fede*, IGP IX, 1, s. 1934-1940.

50. *Wielki konwertyta* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu w 1600-lecie nawrócenia św. Augustyna, 17 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 11; toż: *Agostino d'Ipbona: padre comune e maestro della civiltà cristiana*, IGP IX, 2, s. 640-646.

1987

51. List apostolski z okazji 600-lecia Chrztu Litwy *Sescentesima Anniversaria* (5 VI), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 12-13; toż: *Sescentesima Anniversaria*, IGP X, 2, s. 1968-1980 [tekst w jęz. łacińskim], 1981-1990 [tekst w jęz. włoskim].

52. List z okazji Międzynarodowego Sympozjum Historii Kościelnej na temat „Chryścianizacja Litwy” (21 VI), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 15; toż: *La nobile Lituania può guardare con fierezza alla sua storia antica e recente di nazione cristiana*, IGP X, 2, s. 2288-2290.

53. *Rozwój Kościoła zależy nie tylko od warunków historycznych i politycznych* (Przemówienie do uczestników V Synodu Biskupów Ukraińskiego Kościoła Katolickiego, 29 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 6-7; toż: *E un diritto incontestabile onorare pubblicamente Dio*, IGP X, 3, s. 759-764.

1988

54. *Lourdes jest znakiem działania Maryi w naszych dziejach* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla chorych w Bazylice św. Piotra, 11 II), ORpol. 9(1988) nr 2, s. 24; toż: *Lourdes è un segno speciale dell'azione di Maria nella storia*, IGP XI, 1, s. 408-412.

55. *W Chrystusie Królestwo Boże uobecniło się w dziejach człowieka* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 27 IV), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 19-20; toż: „*E giunto a voi il Regno di Dio*”, IGP XI, 1, s. 1043-1048.

56. *Wspólne korzenie* (Przemówienie do uczestników sympozjum na temat początków chrześcijaństwa słowiańsko-bizantyjskiego, 5 V), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 4; toż: *La celebrazione del Millenio della Rus' di Kiev occasione di gioia comune da vivere nella piena libertà religiosa*, IGP XI, 2, s. 1143-1146 [tekst w jęz. francuskim].

57. *Czy nie zapomnieliśmy zbyt pochopnie?* (Przemówienie podczas odwiedzin obozu koncentracyjnego w Mauthausen (Austria), 24 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 23-24; toż: *Cosa mai può tramandare ai posteri il nostro secolo se esistono ancora nel mondo i campi di sterminio?*, IGP XI, 2, s. 2141-2145 [tekst w jęz. niemieckim].

58. *Śmierć Jezusa jako fakt historyczny* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 28 IX), ORpol. 9(1988) nr 9, s. 21; toż: *La morte di Cristo come evento storico*, IGP XI, 3, s. 976-980.

1989

59. *Zmartwychwstanie: wydarzenie historyczne i potwierdzone wiarą* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 25 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 18-19; toż: *La Risurrezione: evento storico e affermazione di fede*, IGP XII, 1, s. 169-174.

60. *Zmartwychwstanie jako wydarzenie historyczne a zarazem ponadhistoryczne* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 1 III), ORpol. 10(1989) nr 3, s. 17; toż: *La Risurrezione: evento insieme storico e metastorico*, IGP XII, 1, s. 456-461.

61. *Oto nadchodzi czas owocowania* (Przemówienie do uczestników obchodów 45. rocznicy bitwy o Monte Cassino, 19 V), ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 1. 32; toż: *Nella nostra patria la sofferenza comincia a dare frutti, ma davanti a noi resta un lungo cammino da compiere*, IGP XII, 1, s. 1282-1284 [tekst w jęz. polskim].

62. *Znak Kościoła pielgrzymującego drogami dziejów* (Przemówienie do młodzieży podczas IV Światowego Dnia Młodzieży, Santiago de Compostella (Hiszpania), 19 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 16-17; toż: „*Siete testimoni dell'amore di Dio e della sua speranza di salvezza*”, IGP XII, 2, s. 284-298 [tekst w jęz. hiszpańskim].

63. *List do Konferencji Episkopatu Polski na 50. lecie wybuchu II wojny światowej* (26 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 6-7; toż: „*I tu orędzie nasze*”, IGP XII, 2, s. 356-362 [tekst w jęz. polskim], s. 363-368 [tekst w jęz. włoskim].

64. *List apostolski z okazji 50. rocznicy wybuchu II wojny światowej* (27 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 3-5; toż: „*Tu m'as mis au trefonds*”, IGP XII, 2, s. 369-380 [tekst w jęz. francuskim], s. 381-390 [tekst w jęz. włoskim].

1990

65. *Jaką przyszłość mamy budować?* (Przemówienie do członków Papieskiej Rady ds. Kultury, 12 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 12; toż: *Crollano muri, si aprono frontiere ma permangono enormi barriere tra le speranze di giustizia e la loro realizzazione nel mondo*, IGP XIII, 1, s. 58-62 [tekst w jęz. francuskim].

66. *Europa i świat na progu ostatniej dekady XX wieku* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 13 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 5-6; toż: *Interi popoli hanno preso la parola: donne, giovani, uomini hanno vinto la paura*, IGP XIII, 1, s. 69-83 [tekst w jęz. francuskim].

67. *Kiedy bieg historii przybliżył godzinę prawdy* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Xico de Chalco (Meksyk), 7 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 5-6; toż: *Di fronte alla povertà di migliaia di fratelli non si può vivere e dormire tranquilli*, IGP XIII, 1, s. 1134-1142 [tekst w jęz. hiszpańskim].

68. *Rozpoczęta przed 500. laty ewangelizacja trwa nadal* (Homilia wygłoszona podczas liturgii Słowa, Veracruz (Meksyk), 7 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 7-8; toż: *L'evangelizzazione è segnata dalla croce*, IGP XIII, 1, s. 1143-1151 [tekst w jęz. hiszpańskim].

69. *List apostolski do zakonników i zakonnic Ameryki Łacińskiej na 500-lecie ewangelizacji Nowego Świata* (29 VI), ORpol. 11(1990) nr 7-8, s. 9-13; toż: „*Los caminos del Evangelio*”, IGP XIII, 1, s. 1702-1731 [tekst w jęz. hiszpańskim].

70. *Niech Pan udzieli łaski i skróci dni próby* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Papieskim Kolegium Litewskim, Rzym, 1 VII), ORpol. 11(1990) nr 7-8, s. 7; toż: „*Gesù abbrevii i giorni della dura prova*”, IGP XIII, 2, s. 3-5 [tekst w jęz. włoskim], 5 [zakończenie w jęz. litewskim].

71. *List na 900-lecie urodzin św. Bernarda* (20 VIII), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 10-11; toż: *Un maestro di amore incondizionato verso Cristo, la Vergine e la Chiesa*, IGP XIII, 2, s. 289-295 [tekst w jęz. łacińskim].

72. *Nowe horyzonty i nowe wyzwania* (Orędzie „Urbi et Orbi”, 25 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 1; toż: „*La guerra è avventura senza ritorno*”, IGP XIII, 2, s. 1732-1736.

1991

73. *Rok Pański 1991 – pierwszy rok III Rzeczypospolitej* (Przemówienie do Polaków podczas audiencji generalnej, 2 I), ORpol. 12(1991) nr 1, s. 51; toż: *Ai pellegrini polacchi*, IGP XIV, 1, s. 16-17 [tekst w jęz. polskim].

74. *La storia per il credente ha un senso, un valore, una portata: è storia di salvezza* [Historia dla wierzącego posiada sens, wartość, przesłanie: jest historią zbawienia] (Przemówienie podczas Zebrania Promocyjnego Wydawnictwa „Studium”, 25 I), IGP XIV, 1, s. 188-190.

75. *La storia ha reso gli europei esperti di tragiche divisioni: la fede deve aiutarli a trovare i percorsi della pace* [Historia uczyniła Europejczyków ekspertami tragicznych podziałów: wiara musi im pomóc w odnalezieniu dróg pokoju] (Przemówienie do uczestników XLI Tygodnia Społecznego, 5 IV), IGP XIV, 1, s. 706-711.

76. *Po dwóch tysiącach lat – dar języków* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 19 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 51-52; toż: *Leone XIII ha dato vita ad un nuovo insegnamento della Chiesa: il vangelo sociale dei nostri tempi*, IGP XIV, 1, s. 1287-1292.

1992

77. *Historyczny wymiar i eschatologiczna perspektywa oblubieńczej więzi Kościoła z Chrystusem* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 8 I), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 37-38; toż: *Dimensione storica e proiezione escatologica dell'unione sponsale della Chiesa con Cristo*, IGP XV, 1, s. 33-36.

78. „*Ja jestem z wami*”. *Słowa, które nadają sens dziejom* (Orędzie Wielkanocne „Urbi et Orbi”, 19 IV), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 32-34; toż: „*Io sono con voi*”. *Queste parole danno senso alla storia*, IGP XV, 1, s. 1129-1134.

79. *Posługa Dobrej Nowiny jest świadctwem* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Akwileji, 30 IV), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 9-11; toż: *La storia dell'uomo ancorata all'azione di Cristo consente all'Europa di riscoprire la sua identità*, IGP XV, 1, s. 1237-1241.

80. *Pięćset lat ewangelizacji Angoli* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na „Praia do Bispo”, Luanda (Angola), 7 VI), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 31-33; toż: *Il V Centenario dell'evangelizzazione dell'Angola sia il punto di partenza di un nuovo slancio missionario*, IGP XV, 1, s. 1744-1752 [tekst w jęz. portugalskim].

1993

81. *Nasza epoka potrzebuje świadków Ewangelii* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. beatyfikacyjnej o. Jana Duns Szkota i s. Diny Bèlanger, 20 III), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 7-9; toż: *Confermazione del beato Duns Scoto e proclamazione della beata Dina Bèlanger*, IGP XVI, 1, s. 708-711. 712-713 [tekst w jęz. włoskim], 711-712 [tekst w jęz. francuskim].

82. *Pamięć o Getcie Warszawskim* (Rozważanie przed modlitwą „Regina coeli”, 18 IV), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 15; toż: *La meditazione prima della recita del „Regina coeli”*, IGP XVI, 1, s. 921-923.

1994

83. *Polska broniła chrześcijańskiej przyszłości Europy* (Orędzie z okazji 50. rocznicy bitwy o Monte Cassino, 18 V), ORpol. 15(1994) nr 6-7, s. 54-56; toż: *Di fronte alla storia la Polonia salva il futuro dell'Europa cristiana*, IGP XVII, 1, s. 1073-1078 [tekst w jęz. polskim].

84. *Przestanie z okazji 950-lecia Opactwa Tynieckiego* (7 VI), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 45-46.

85. *Przestanie w 50. rocznicę Powstania Warszawskiego* (1 VIII), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 50-51; toż: „*Mi inginocchio in spirito sulle tombe dei caduti Insorti di Varsavia...Il loro eroico gesto impegna!*”, IGP XVII, 2, s. 88-90 [tekst w jęz. polskim].

86. List apostolski *Tertio millennio adveniente* (10 XI), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 4-22; toż: *Tertio millennio adveniente*, IGP XVII, 2, s. 664-707 [tekst w jęz. łacińskim], 708-743 [tekst w jęz. włoskim].

87. *Sacra Scrittura, Tradizione, Storia della Chiesa e Magistero Pastorale, cardini dell'azione dei cattolici nella società attuale* [Pismo święte, Tradycja, historia Kościoła, Magisterium pastoralne, sednem działania katolików we współczesnym społeczeństwie] (Przemówienie do uczestników Sympozjum zorganizowanego przez Kongregację Nauki Wiary na temat „Katolicy i społeczeństwo pluralistyczne”, 12 XI), IGP XVII, 2, s. 754-756.

1995

88. *List na 400-lecie Unii Brzeskiej* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 5-6; toż: *Verso i 400 anni dell'Unione di Brest-Litovsk*, IGP XVIII, 1, s. 598-601 [tekst w jęz. łacińskim].

89. *List na 350-lecie Unii Użhorodzkiej* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 7; toż: *Verso i 350 anni dell'Unione di Užhorod*, IGP XVIII, 1, s. 602-604 [tekst w jęz. łacińskim].

90. *Przestanie z okazji 50. rocznicy zakończenia w Europie II wojny światowej* (8 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 4-11; toż: *Messaggio in occasione del 50. anniversario della fine in Europa della seconda guerra mondiale*, IGP XVIII, 1, s. 1236-1250.

91. *Strzeżmy Przymierza Pokoju, jakie Bóg zawarł z całym stworzeniem* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. z okazji 50. rocznicy zakończenia w Europie II wojny światowej, 11 VI), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 47-48; toż: *Un ponte di pace verso i secoli e le generazioni del Terzo Millennio*, IGP XVIII, 1, s. 1706-1711.

92. *Przestanie w związku z 50. rocznicą zrzucenia bomby atomowej na Hiroszimę i Nagasaki* (5 VIII), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 44-45; toż: *Quell'evento tristissimo è diventato per i responsabili dei popoli un severo monito a respingere la corsa agli armamenti*, IGP XVIII, 2, s. 166-168.

93. *List apostolski na 400-lecie Unii Brzeskiej* (12 XI), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 4-8; toż: *Si fa vicino il giorno nel quale la Chiesa Greco-Cattolica di Ucraina celebrerà il IV Centenerario dell'Unione tra i vescovi della Metropolia della Rus' di Kiev e la Sede*

Apostolica, IGP XVIII, 2, s. 1077-1090 [tekst w jęz. ukraińskim], 1091-1100 [tekst w jęz. włoskim].

1996

94. *La storia della regione Lazio, intimamente legata a quella della città di Roma, vi chiama a gestire uno straordinario patrimonio di fede, di cultura e di valori in vista del Giubileo del Duemila* [Historia Regionu Lazio, ściśle związana z historią Rzymu, wzywa nas do zarządzania nadzwyczajnym dziedzictwem wiary, kultury i wartości w obliczu Jubileuszu 2000] (Przemówienie do Rady Regionu Lazio, 27 I), IGP XIX, 1, s. 136-140.

95. *Opatrznościowe wydarzenie w życiu Kościoła* (Przemówienie do uczestników spotkania poświęconego Wielkiemu Jubileuszowi Roku 2000, 16 II), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 50-52; toż: *Cristo, Cuore del Mondo*, IGP XIX, 1, s. 336-343.

96. *List apostolski na 350-lecie Unii Użhorodzkiej* (18 IV), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 4-6; toż: „*Anzitutto rendo grazie al mio Dio, per mezzo di Gesù Cristo, riguardo a tutti voi*”, IGP XIX, 1, s. 1014-1022 [tekst w jęz. ukraińskim], 1023-1028 [tekst w jęz. włoskim].

97. *Nasza epoka domaga się ludzi świętych* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Mariborze (Słowenia), 19 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 14-15; toż: *La santità è la vera forza capace di trasformare il mondo*, IGP XIX, 1, s. 1288-1293 [tekst w jęz. słoweńskim].

98. *Wydarzenie doniosłe dla historii całego narodu* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 22 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 18-19; toż: *Nel cenacolo della Chiesa che è in Slovenia per un rinnovato slancio missionario*, IGP XIX, 1, s. 1309-1312.

99. *List do biskupa Liège Alberta Houssiau, z okazji 750-lecia święta Bożego Ciała* (28 V), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 7-8; toż: *Lettera al vescovo di Liège, Monsignor Albert Houssiau, in occasione del 750. Anniversario della festa del „Corpus Domini”*, IGP XIX 1, s. 1383-1388 [tekst w jęz. francuskim].

100. *Śladem Ojców Kościoła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, Castel Gandolfo, 4 VIII), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 27; toż: *La comune venerazione per i Padri grande elemento di unità tra Cristianesimo d'Oriente e d'Occidente*, IGP XIX, 2, s. 141-142.

101. *Po ścieżkach „czasu Kościoła”* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 11 IX), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 7-8; toż: „*Nel corso del mio pontificato mi faccio testimone e promotore della memoria storica della Chiesa che è garanzia del cammino futuro*”, IGP XIX, 2, s. 332-334.

102. *Przypatrzcie się powołaniu waszemu* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. z okazji 1500. rocznicy chrztu króla Chlodwiga, Reims (Francja), 22 IX), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 31-32; toż: *Cattolici di Francia, la Chiesa è sempre Chiesa del presente. Al suo passato guarda per avanzare nella fede su vie nuove*, IGP XIX, 2, s. 424-429 [tekst w jęz. francuskim].

103. *Jubileusz Roku 2000 nagłym wezwaniem do ewangelizacji* (Przemówienie podczas spotkania z członkami Konferencji Episkopatu Francji, Reims (Francja), 22 IX), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 33-35; toż: *Accogliete il Grande Giubileo del Duemila come un appello pressante alla nuova evangelizzazione*, IGP XIX, 2, s. 432-437 [tekst w jęz. francuskim].

1997

104. *Miłość tajemnicą historii zbawienia* (Przesłanie do kardynałów i biskupów, przyjaciół ruchu „Focolari”, 6 II), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 8; toż: *Ecumenismo e dialogo interreligioso nella luce dell'Amore Divino*, IGP XX, 1, s. 246-249.

105. *Obchody milenijne męczeństwa Patrona Czech i Polski* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 30 IV), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 6-7; toż: *Nell'„Itinerarium” terreno di sant'Adalberto la storia spirituale dell'intero continente europeo*, IGP XX, 1, s. 856-859.

106. *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, Gniezno, 3 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 27-29; toż: *Solo con Cristo si può costruire la nuova casa d'Europa*, IGP XX, 1, s. 1370-1378 [tekst w jęz. polskim].

107. *Królowa wszechświata* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 23 VII), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 41-42; toż: *Maria, Regina dell'universo*, IGP XX, 2, s. 55-57.

108. *Znak na niebie dla naszych czasów* (Przesłanie z okazji 80. rocznicy ostatniego objawienia Matki Boskiej Fatimskiej, 1 X), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 7-8; toż: *Fatima ci aiuta a vedere la mano di Dio Padre Misericordioso anche di questo XX secolo*, IGP XX, 2, s. 455-458 [tekst w jęz. portugalskim].

109. *Chrystus w dziejach poprzedzającej Go Ludzkości* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 3 XII), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 57-58; toż: *Cristo nella storia dell'umanità che l'ha preceduto*, IGP XX, 2, s. 910-913.

110. *Wcielenie – wkroczenie wieczności w czas* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 10 XII), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 58-59; toż: *L'Incarnazione, ingresso dell'eternità nel tempo*, IGP XX, 2, s. 971-974.

111. *Czas Ewangelii* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 17 XII), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 59-60; toż: *Il tempo del Vangelo*, IGP XX, 2, s. 1026-1029.

1998

112. *Tajemnica godziny Jezusa* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 14 I), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 41; toż: *Il mistero dell'ora di Gesù*, IGP XXI, 1, s. 106-109.

113. *Zbawienie dokonuje się w historii* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 11 III), ORpol. 19(1998) nr 7, s. 41-42; toż: *La salvezza attuata nella storia*, IGP XXI, 1, s. 505-508.

114. *Ostateczne przyjście Chrystusa* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 22 IV), ORpol. 19(1998) nr 7, s. 45-46; toż: *La venuta finale di Cristo*, IGP XXI, 1, s. 789-791.

115. *Znaki nadziei dostrzegalne w naszych czasach* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 18 XI), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 29-30; toż: *Segni di speranza presenti nel nostro tempo*, IGP XXI, 2, s. 1029-1032.

116. *Incarnationis mysterium* (Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000, 29 XI), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 9-15; toż: *Incarnationis mysterium*, IGP XXI, 2, s. 1100-1117 [tekst w jęz. łacińskim].

1999

117. *Rodzi się tysiąclecie: umacniajmy wiarę!* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 10 II), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 12-13.

118. *Jezus Chrystus jest Panem czasu i dziejów* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 28 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 15-16.

119. *Wymowny znak Bożego działania w historii* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 12 V), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 7-8.

120. *Męczeńska krew św. Wojciecha naszym dziedzictwem* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia kanonizacji św. Wojciecha, Sopot, 5 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 9-11.

121. *W nowe tysiąclecie z Księgą Ewangelii* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na Biskupiej Górze, Pelplin, 6 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 13-15.

122. *List o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia* (29 VI), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 4-8.

123. *Chrystus prawdziwą nadzieją człowieka i historii* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. odprawionej na rozpoczęcie Synodu Biskupów poświęconego Europie, 1 X), ORpol. 20(1999) nr 12, s. 22-23.

124. *Obchody jubileuszowe muszą prowadzić do nawrócenia* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej, 21 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 13-15.

125. *Wejdźmy w trzecie tysiąclecie z Chrystusem* (Bożonarodzeniowe „Urbi et Orbi”, 25 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 17-18.

126. *Rok łaski i miłosierdzia* (Homilia podczas uroczystości otwarcia Drzwi Świętych i Nieszpory w bazylice św. Jana na Lateranie, 25 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 19-20.

2000

127. *Wkraczamy w rok 2000 z Maryją* (Homilia podczas uroczystości otwarcia Drzwi Świętych i Mszy św. w bazylice Matki Boskiej Większej, 1 I), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 23-24.

128. *Chrystus prowadzi narody wędrujące przez dzieje* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 27-28.

129. *U źródeł i szczytu historii zbawienia* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 19 I), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 47-48.

130. *Chwała Trójcy Świętej w dziejach* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 9 II), ORpol. 21(2000) nr 7-8, s. 43-44.

131. *Chrystus źródłem życia i nadziei w trzecim tysiącleciu* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla uczestników Narodowej Pielgrzymki Polaków, 6 VII), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 14-15.

132. *Europa i wartości chrześcijańskie* (Przesłanie z okazji 1200. rocznicy koronacji Karola Wielkiego, 14 XII), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 6-7.

2001

133. *Novo millennio ineunte* (List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, 6 I), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 4-23.
134. *Pomnażajmy dziedzictwo Roku Świętego* (Przemówienie do organizatorów obchodów Wielkiego Jubileuszu, 11 I), ORpol. 22(2001) nr 4, s. 30-31.
135. „*Zjednoczenie na nowo*” *wszystkiego w Chrystusie* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 14 II), ORpol. 22(2001) nr 4, s. 47-48.
136. *Zachowujcie ciągłość dziejów waszego narodu i jego wiary* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Bazylice św. Piotra, 18 II), ORpol. 22(2001) nr 4, s. 25-26.
137. *Maryja eschatologiczną ikoną Kościoła* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 14 III), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 49-50.
- 138. *Maryja – pielgrzymująca w wierze, Gwiazda trzeciego tysiąclecia* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 21 III), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 50-51.
139. *Dziejami świata kieruje ręka Boga* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami międzynarodowego kongresu UNIV 2001, 9 IV), ORpol. 22(2001) nr 6, s. 15-16.

NOTY O AUTORACH

Bogdan B u r d z i e j, doktor habilitowany, historyk literatury. Urodzony w 1954 r. w Mrągowie. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

W latach 1977-1981 nauczyciel wiejski (Łążyn, gmina Obrowo). Od 1982 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UMK, obecnie adiunkt w Instytucie Literatury Polskiej.

Członek Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza.

Główne obszary badań: literatura XIX w. (literatura zesłańcza, topika biblijna, historia cenzury, tematy żydowskie, interpretacje dzieł literackich).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Inny świat ludzkiej nadziei. „Szkice” Adama Szymańskiego na tle literatury zsyłkowej* (1991); *Super flumina Babylonis. Psalm 136(137) w literaturze polskiej XIX-XX w.* (1999). Edycje krytyczne: F. Łasiewicki *Pamiętniki Woźnego Cenzury* (1995); A. Szymański *Szkice* (1998).

Rocco B u t t i g l i o n e, profesor, filozof, prawnik, polityk. Urodzony w 1948 r. w Gallipoli (Włochy). Studia uniwersyteckie w Rzymie i Turynie.

Profesor na Uniwersytecie w Teramo, na Uniwersytecie im. św. Piusa V w Rzymie oraz w Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein).

Sekretarz Generalny Cristiani Democratici Uniti. Od 2001 r. Minister do Spraw Integracji Europejskiej w Rządzie Republiki Włoskiej.

Członek Pontificia Accademia della Scienze Sociali, współpracownik wielu czasopism, m. in. „Il Nuovo Areopago”, „Il Sabato”, „30 Giorni”, „Avvenire”, „Il Tempo”. Uczestnik ruchu Comunione e Liberazione.

Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, etyka, myśl Karola Wojtyły, teoria dyalektyki, filozofia kultury i polityki, prawo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dialettica e nostalgia* (1978); *La crisi dell'economia marxista* (1978); *Il pensiero di Karol Wojtyła* (1982; wyd. pol. *Myśl Karola Wojtyły*, 1996); *L'uomo e il lavoro* (1982); *Metafisica della conoscenza e politica* (1986); *L'uomo e la famiglia* (1991); *La crisi della morale* (1991; wyd. pol. *Kryzys w etyce*, 1994); *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero* (1992); *Il problema politico dei cattolici* (1993); *Chrześcijananie a demokracja* (1993); *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II* (1998).

Wojciech C h u d y, profesor, filozof, publicysta. Urodzony w 1947 r. w Dąbrowie k. Wielunia. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1983 r. pracownik naukowy KUL. Obecnie kierownik Katedry Filozofii Wychowania na Wydziale Nauk Społecznych.

Zastępca dyrektora Instytutu Jana Pawła II KUL. Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Towarzystwa Naukowego KUL.

Laureat II Nagrody w Konkursie im. R. Schneidera (1981). Wyróżniony Nagrodą POL-CUL (Australia).

Główne obszary badań: filozofia poznania, metafizyka, filozofia człowieka, nauczanie Jana Pawła II, myśl filozoficzna G. W. Hegla.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Refleksja a poznanie bytu* (1984); *Filozofia wieczysta w czas przełomu* (1986); *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”* (1993); *Śniadanie u Sokratesa, czyli trzy, cztery rzeczy najważniejsze* (1999); *Skosem w prawo. Między polityką a metafizyką* (1999); *Filozofia kłamstwa* (w druku).

Grażyna H a l k i e w i c z - S o j a k, doktor habilitowany, historyk literatury. Urodzona w 1952 r. w Zabartowie koło Bydgoszczy. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

W latach 1976-1978 nauczycielka języka polskiego w szkole średniej. Od 1978 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Filologii Polskiej (obecnie Instytutu Literatury Polskiej) UMK.

W latach 1996-1997 członek redakcji „Przeglądu Artystyczno-Literackiego”.

Członek Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza oraz Toruńskiego Towarzystwa Naukowego.

Główne obszary badań: historia literatury polskiej XIX i XX wieku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Byron w twórczości Norwida* (1994); *Wobec tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach całości* (1998); *Zygmunt Krasiński. Spojrzenia po 140. latach* (red., w druku).

Dorota K l i m a n o w s k a CSSF, magister, polonista. Urodzona w 1965 r. w Sulęcinie. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1998 r. nauczycielka w Liceum Ogólnokształcącym Sióstr Felicjanek w Warszawie.

Główny obszar badań: historia literatury polskiej.

Autorka artykułów z powyższej dziedziny publikowanych w czasopismach specjalistycznych.

Anna K u b a l e, doktor habilitowany, historyk i teoretyk literatury. Urodzona w 1947 r. w Warszawie. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1971-1972 pracownik naukowo-dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Gdańsku, od 1973 r. Uniwersytetu Gdańskiego (obecnie wicedyrektor Instytutu).

Członek Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, Polskiego Towarzystwa Szekspirowskiego, Société Internationale D'Histoire Comparée du Théâtre, de L'Opéra et du Ballet (Paryż).

Główne obszary badań: historia literatury okresu romantyzmu (szczególnie etyczne, światopoglądowe i egzystencjalne perspektywy świata romantycznego), teoria literatury.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dziecko romantyczne. Szkice o literaturze* (1984); *Dramat bólu istnienia w listach Zygmunta Krasińskiego* (1997).

Ks. Piotr M o s k a l, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1955 r. w Tczewie. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1980-1984, 1990-1991 wikariusz parafialny w diecezji chełmińskiej (Popowo Biskupie, Bydgoszcz-Fordon, Gdynia). Od 1991 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Filozofii KUL, obecnie kierownik Katedry Filozofii Religii.

Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu i Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: filozofia religii (szczególnie problem racji religii), filozofia Boga, filozofia dziejów.

Autor artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu* (1993).

Maciej N o w a k, magister, polonista. Urodzony w 1970 r. w Wyrzysku (Wielkopolska). Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1996 roku pracownik Zakładu Badań nad Literaturą Religijną KUL.

Główne obszary badań: sacrum w literaturze, polska powieść historyczna.

Autor artykułów z powyższych dziedzin oraz współredaktor tomu *Małe prozy biblijne* (w druku).

Robert P i ł a t, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1959 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

W latach 1986-1997 pracownik naukowo-dydaktyczny ATK, od 1988 r. Polskiej Akademii Nauk, obecnie wicedyrektor Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Główne obszary badań: filozofia języka, filozofia umysłu, epistemologia.

Członek Kolegium Redakcyjnego czasopisma „Etyka”.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Czy istnieje świadomość* (1993); *Umysł jako osobisty model świata* (1999). Współautor podręcznika gimnazjalnego *Edukacja filozoficzna* (2001).

Giovanni R e a l e, profesor, historyk filozofii. Urodzony w 1931 r.

Profesor historii filozofii antycznej na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie.

Główne obszary badań: myśl filozoficzna Platona, Arystotelesa, Teofrasta i presokratyków.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della „Metafisica” di Aristotele* (1961); *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della „Metafisica”* (1964); Aristotele, *La Metafisica* (tłum. i oprac., t. 1-2, 1968); *Melisso. Testimonianze e frammenti* (1970); *Storia della filosofia antica* (t. 1-5, 1975-1980, wyd. pol. *Historia filozofii starożytnej*, dotychczas ukazały się: t. 1, 1993; t. 2, 1996; t. 3-4, 1999); *Per una nuova interpretazione di Platone* (1989); *Saggezza antica* (1996); *Raffaello. La „Scuola di Atene”* (1997); *Raffaello. „La Disputa”* (1998); *Eros. Demone mediatore* (1999); *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone* (1999); Karol Wojtyła, *Persona e atto* (współred. 1999). Redaktor serii „Testi a fronte”. Wydawca i współtłumacz wszystkich dialogów Platona.

Adam R o d z i ń s k i, profesor, etyk, filozof kultury. Urodzony w 1920 r. w Grabnie k. Wojnicza. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1952-1996 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos”.

Główny obszar badań: aksjologia kultury.

Najważniejsze publikacje: *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku* (1960); *U podstaw kultury moralnej* (1968); *Osoba i kultura* (1985); *Osoba, moralność, kultura* (1989); *Na obrzeżach wartości* (1998).

Ks. Jan S i e n n i c k i, doktor, teolog. Urodzony w 1954 r. w Węgrowie. Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Siedlcach i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1980-1984 oraz 1987-1993 wikariusz w parafiach diecezji siedleckiej, a także diecezji we Freiburgu (Niemcy). Od 1993 r. sekretarz Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Diecezjalnej w Siedlcach.

Członek Towarzystwa Mariologicznego.

Główny obszar badań: problematyka teologii dziejów w literaturze pięknej.

Dariusz S k ó r c z e w s k i, doktor, teoretyk literatury. Urodzony w 1967 r. w Kielcach. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1992 r. asystent w Katedrze Teorii Literatury KUL.

Główne obszary badań: krytyka literacka, teoria interpretacji dzieła literackiego, zagadnienia teorii przekładu, literatura autobiograficzna.

Autor książki: *Aby rozpoznać siebie. Rzecz o Andrzej Kijowskim – krytyku literackim i publicyście* (1996) oraz licznych artykułów.

Andrzej S t o f f, doktor habilitowany, profesor UMK, teoretyk i historyk literatury. Urodzony w 1947 r. w Wąbrzeźnie. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika.

W latach 1992-1994 zastępca dyrektora Instytutu Filologii Polskiej UMK; od 1995 r. kierownik Zakładu Teorii Literatury.

Członek zwyczajny Towarzystwa Naukowego w Toruniu; członek-korespondent Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: teoria literatury (teoria dzieła literackiego, interpretacja, poetyka prozy i liryki, język dramatu), aksjologia literatury (wartości istotą literatury, funkcjonowanie wartości w odbiorze dzieła literackiego, arcydzieło, wartości sytuacyjne), historia literatury (twórczość S. Lema, trylogia H. Sienkiewicza), metodologia badań literackich (status i treść wybranych pojęć).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Formy wypowiedzi lirycznej* (1980); *Powieści fantastyczno-naukowe w twórczości Stanisława Lema* (1983); *Formy wypowiedzi dramatycznej* (1985); *Lem i inni. Szkice o polskiej science fiction* (1990); *Studia z teorii literatury i poetyki historycznej* (1997); *Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje* (współred., 2000); *Z inspiracji Ingardenowskiej w teorii literatury* (współred., 2001).

Zbigniew S u d o l s k i, profesor, historyk literatury. Urodzony w 1930 r. w Sierpcu. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1952-1956 asystent w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Warszawie. Od 1956 do 2000 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Warszawskiego, w latach 1962-1971 wicedyrektor „Polonicum”, 1996-1999 – dyrektor Instytutu Literatury Polskiej. Od 1971 do 1974 r. lektor i wykładowca na Sorbonie w Paryżu.

Członek Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza i Towarzystwa Naukowego Warszawskiego (w latach 1995-2001 prezes Wydziału I). Związany z ZNP (praca społeczna).

Wyróżniony licznymi nagrodami, m. in. „Praemium Triennale” TNW.

Główne obszary badań: historia literatury polskiej okresu romantyzmu, biografistyka, edytorstwo naukowe.

Autor licznych opowieści biograficznych, m. in.: *Mickiewicz. Opowieść biograficzna* (1985, wyróżniona jako „Książka miesiąca”), wydania krytycznego korespondencji Krasińskiego (t. 1-13, 1965-1995) oraz publikacji *Świadek epoki. Listy Elizy z Branickich Krasińskiej* (t. 1-4, 1995-1996); *Archiwum Filomatów. Listy z zesłania* (t. 1-3) i *Listy z więzienia* (1997-2000).

Ks. Antoni T r o n i n a, profesor, biblista. Urodzony w 1945 r. w miejscowości Ostrowy nad Okszą. Studia teologiczne w Częstochowskim Seminarium Duchownym w Krakowie, specjalistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie.

Od 1976 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Ksiąg Historycznych i Dydaktycznych Starego Testamentu. Od 1980 r. wykładowca również w Częstochowskim Seminarium Duchownym (w latach 1992-1994 rektor).

Członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego i Polskiego Towarzystwa Mariologicznego.

Główne obszary badań: biblistyka i orientalistyka biblijna (Ugarit, Qumran).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Bóg przybywa z Synaju* (1989); *Przez Krzyż do nieba* (1992); *Apokalipsa, orędzie nadziei* (1995); *Teologia psalmów* (1995); *Zawitaj Pani świata* (1995); *Psalterz Biblii greckiej* (1996); *Panie, abym przejrzał!* (1997); *Do Hebrajczyków. Słowa zachęty na dni ostatnie* (1998).

Andrzej T y s z c z y k, doktor, teoretyk i historyk literatury. Urodzony w 1955 r. we Wrocławiu. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Wrocławskim oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, filozoficzne (niepełne) na KUL.

Od 1987 r. pracownik KUL, od 1993 adiunkt w Katedrze Teorii Literatury.

Członek redakcji „Roczników Humanistycznych” (literatura polska).

Główne obszary badań: teoria dzieła literackiego, twórczość Romana Ingardena, aksjologia literacka, estetyka, metodologia badań literackich, teoria interpretacji, problematyka tragizmu, twórczość Czechowicza i Herberta.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze* (współred., 1992); *Estetyczne i metafizyczne aspekty aksjologii literackiej Romana Ingardena* (1993).

Pál S. V a r g a, doktor habilitowany, historyk literatury. Urodzony w 1955 r. w Debreczynie. Studia z zakresu filologii węgierskiej, rosyjskiej i ugrofińskiej na Uniwersytecie im. Lajosa Kossutha (KLTE) w Debreczynie. W latach 1979-1983 nauczyciel w liceum. Od 1986 r. pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Literatury Węgierskiej w KLTE, obecnie kierownik Katedry Literatury Światowej. W latach 1989-1992 lektor języka węgierskiego i współzałożyciel hungarystyki w Jyväskylä w Finlandii, a w latach 1999-2000 wykładowca literatury węgierskiej na Uniwersytecie Wiedeńskim.

Główne obszary badań: dziewiętnastowieczna literatura węgierska, zagadnienia historyczno-literackie w poezji, twórczość Imre Madácha.

Najważniejsze publikacje książkowe: *A gondviselésről a vitalizmusig. A magyar költészet világgépi tendenciái a 19. század második felében* (1994); *Két világ közt választhatni Világkép és többszólamúság Az ember tragédiájában* (1997); „...az ember véges állat...” *A kultúrantropológia fordulata a felvilágosodás után – Herder és Kölcsey* (1998).

Czesław W a l e s a, profesor, psycholog. Urodzony w 1934 r. w Jarniewie, woj. nowogrodzkie. Studia z zakresu budownictwa okrętowego na Politechnice Gdańskiej, z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Gdańsku-Oliwie i z zakresu psychologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1963-1964 pracownik Wojewódzkiego Biura Projektów w Jeleniej Górze. Od 1968 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry i Zakładu Psychologii Rozwojowej.

Przewodniczący Fundatorów i Rady Fundacji Ekologicznej „Chronić, aby żyć”. Członek Polskiego Towarzystwa Psychologicznego (w latach 1987-1990 przewodniczący oddziału lubelskiego) i Instytutu Kultury Moralnej (od 1997 r. przewodniczący zarządu).

Główne obszary badań: poznawczy, decyzyjny i religijny rozwój człowieka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Podejmowanie ryzyka przez dzieci i młodzież. Badania rozwojowe* (1988, Nagroda PAN im. W. Witwickiego); *Problemy współczesnej psychologii* (współred., 1992); *Rozwój religijności dziecka. Studium psychologiczne* (1994).

Andrzej W a ś k o, doktor, historyk literatury, krytyk, publicysta. Urodzony w 1961 r. w Krakowie. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Pracownik naukowy (adiunkt) Instytutu Polonistyki UJ.

Współzałożyciel i członek redakcji dwumiesięcznika „Arcana”.

Główny obszar badań: literatura polskiego romantyzmu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831-1863* (1995); *Romantyczna gawęda szlachecka* (red., 1999); *Zygmunt Krasiński. Oblicza poety* (2001). Redaktor naukowy serii wydawniczej „Biblioteka Sarmacka”.

Ks. Alfred W i e r z b i c k i, doktor, filozof, poeta. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, od roku 1983 do 1986 duszpasterz akademicki w Lublinie. W 1991 r. duszpasterz w parafii Najświętszego Serca Jezusa w Lublinie. W latach 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Zastępca dyrektora Instytutu Jana Pawła II KUL i członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Laureat Literackiej Nagrody im. J. Czechowicza.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki.

Autor książek: *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991); *Spotkania na placu* (2001) oraz tomików poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993); *Kogut z Akwilei* (1999); *Znaki szczególne* (2000); *Zgubionymi kredkami* (w druku). Tłumacz A. Rosminiego *Zasad etyki* (1999).

Ryszard Z a j ą c z k o w s k i, doktor, teoretyk i historyk literatury. Urodzony w 1961 r. w Częstochowie. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1997-1999 nauczyciel języka polskiego na Katolickim Uniwersytecie w Eichstätt. Od 1999 r. adiunkt w Katedrze Teorii Literatury KUL.

Członek The International Society for Religion, Literature and Culture oraz Stowarzyszenia im. Romana Brandstaettera.

Główne obszary badań: polska literatura romantyczna (zwłaszcza twórczość Cypriana Norwida i Adama Mickiewicza), poezja i proza współczesna.

Autor artykułów z powyższych dziedzin oraz książki „*Głos prawdy i sumienie*”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida* (1998).

SUMMARY

The present issue of the “Ethos” is a tribute to the output of Zygmunt Krasiński, Polish Romantic poet and thinker, best known for his *Un-Divine Comedy*. The articles we have included in this volume refer to various implications of Krasiński’s work for the history of ideas, in particular for the philosophy of history.

The text *From the Editors* presents a twofold, philosophical and theological, approach to the understanding of history, and it is aimed at posing the problem of how the history of Man-God can constitute the norm for universal history.

In an extract from the 1982 final meditation for the Way of the Cross led in the Roman Colosseum and in an extract from his speech to representatives of the Institute of National Heritage delivered in Rome this year, John Paul II stresses that throughout history the Cross has been the symbol of Life born out of suffering and death, and therefore the Cross should become the point of reference for the disciples of Christ in their earthly pilgrimage, which inevitably involves the effort to shape their humanity so that they could become closer to each other and thus closer to God.

Giovanni Reale shows that the evil gnawing at modern man has its source in the nihilistic attitude which has dominated our culture, yet it can be overcome if we return to the wisdom of ancient Greek philosophy, which teaches us that: 1. so-called scientific reason is not the only type of reason, 2. ideology cannot replace truth, 3. contemplation is as significant to the human person as technology is, 4. happiness cannot be reduced to material welfare, 5. abandonment of violence is a necessary condition of the power of persuasion, 6. beauty should be recognized as a value that reveals the Good, 7. the true sense of human love must be regained, 8. we need to return to the proper – metaphysical – understanding of the constitution of man, 9. the universe must be seen as manifesting a finality, as opposed to its being perceived as chaos, 10. we need to understand Plato’s message included in his concept of the second sailing.

The articles included in the first block offer general reflections on *Philosophy and Theology of History*. Fr. Piotr Moskal describes various approaches to historiosophy and presents an outline of his own proposal of a realistic philosophy of history. Then Adam Rodziński penetrates the sense of human existence by referring to various elements of philosophical anthropology and theology, and shows that the Holy Trinity, which constitutes the pattern of genuine union between persons, reveals personal dignity as the principal value of personal existence. Andrzej Stoff in turn argues that examination of the relations between literature and history necessarily involves a combination of two complementary cognitive perspectives, namely, seeing literature as both testimony to history and inherent part of culture (and thus as part of history), and he argues that literature, whose important function consists in a presentation of history, is ultimately aimed at the affirmation of existence, and therefore its presence in culture is unquestionable. Fr. Antoni Tronina presents the Biblical vision of human history that can be found in the Old

Testament: history as *gesta Dei*, *historiai* and *diatheke*, and points that according to the New Testament, together with Christ came “the completion of the time” (Ga 4: 4) and the time of salvation, thus the Christians should now turn their look towards the future.

The succeeding set of articles is entitled *K r a s i ń s k i ’ s R e a d i n g o f H i s t o r y*, and it includes texts whose authors confront Krasiński’s historiosophic vision with the actual historical events of his time and with his personal experience of history. First Fr. Jan Siennicki describes Krasiński’s Christian vision of the logic of history in which the Romantic poet succeeded in reconciling two apparently contradictory approaches: traditional providentialism and a modern understanding of history. Then Andrzej Waśko, in an extract from his book *Zygmunt Krasiński. Oblicza poety* (Kraków 2001) [Zygmunt Krasiński. Faces of the Poet], presents Krasiński’s conception of man (as composed of body, soul and spirit), the maturing of his views on the theory of poetry, his sociological and political reflection, as well as his thought on the philosophy of history, seen against the background of his epoch. Zbigniew Sudolski reconstructs the reception of Henryk Kamieński’s ideas by Zygmunt Krasiński, and describes the ideological controversies between the two Romantic thinkers. Grażyna Halkiewicz-Sojak points that despite the undoubted dominance of the prophetic element in Krasiński’s literary output, the poet’s sensibility to visual beauty, as well as his tendency to contemplate beauty in the surrounding landscape (which thus gained a revelatory function), enriched his historiosophic visions with the spiritual and the metaphysical. Concluding this section, Anna Kubale analyzes the problem of man faced with suffering and evil in Z. Krasiński’s *Un-Divine Comedy* and *Before Dawn*, and points that according to Krasiński, overcoming evil and suffering is an absolutely essential human experience.

The next part is entitled “*D i v i n e o r u n - D i v i n e ?*” *H i s t o r y i n L i t e r a t u r e*, and it includes texts whose authors have undertaken the problem of the transcendent sense of history, as it is reflected in literature. It opens with an article by Dorota Klimanowska, CSSF, who examines the influence of Stoic philosophy on the shaping of Cyprian Norwid’s outlook upon the world and on his vision of man’s presence in history. Then Bogdan Burdziej presents the figure of Julian the Apostate, the last pagan emperor, whose dying words were supposedly *Galilae, vicisti!* (the concluding words of Z. Krasiński’s *Un-Divine Comedy*), and who thus became a literary inspiration for 19th century Polish poets Felicjan Faleński and Adam Asnyk. Ryszard Zajaczkowski provides an analysis of the works of Alexander Wat, whose literary output includes a genuine testimony to the inhumanity of the life under the Soviet regime, and who demonstrates in his autobiography, as well as in his numerous essays, the “un-Divine,” indeed devilish, side of communism. Maciej Nowak in turn analyzes the literary output of Hanna Malewska, a somewhat forgotten Polish novelist, and aims to reconstruct her deeply Christian reflection on history, as it is reflected in her novel *Przemija postać świata* [So passes the shape of the world]. Finally, Pál S. Varga writes about the visions of human history that can be found in Imre Madách’s *Tragedy of Man*.

The articles grouped under the heading *C o n t e m p o r a r y C o n t r o v e r s i e s o v e r I d e a s a n d H i s t o r y* address the problem of moral appreciation of historical events. Dariusz Skórczewski undertakes the problem of how the value crisis in European culture during the 1930’s affected the literary criticism of that time, and focuses on the fact that numerous critics, especially those following French thinker Jacques Maritain, thought it a task for literary criticism to point to the values literature should manifest, and extended the guiding role of literary criticism also to other spheres of social and individual life. Robert Piłat in turn concentrates on the problem of how it can be possible to make moral appraisals of historical events, and whether, or to which extent, such appraisals can involve an individual perspective of opinion; he examines the views of St. Augustine, I. Kant and F. Fukuyama, and points that the controversy over the moral appraisal of history is at the same time a controversy over the sensibility of historiosophy.

In the section *I n t e r v i e w s o f t h e “E t h o s,”* Fr. Alfred Wierzbicki talks to Rocco Buttiglione, Minister for European Affairs in the Italian Government, about the axiological background of European integration, which must not be seen merely in the economic terms.

In the section *T h i n k i n g a b o u t t h e F a t h e r l a n d...* Czesław Walesa describes his tragic childhood: deported, together with his family, to the Soviet Union during the Second World War, he experienced life in exile, but was offered a chance to return to his homeland.

The section *P o l e m i c s* includes a polemic between Andrzej Tyszczyk and Wojciech Chudy concerning W. Chudy's article on veracity and the nature of falsehood in art, published in “Ethos” No. 4(52) 2000.

The section *N o t e s a n d R e v i e w s* opens with a review by Piotr Lipski and Cezary Hunkiewicz of Z. Krasiński's *Pisma filozoficzne i polityczne* [Philosophical and Political Writings]. Then Agnieszka Bielak reflects on two recently published collections of Z. Kubiak's essays, *Uśmiech kore* [Kore's smile] and *Nowy Brewiarz Europejczyka* [The European's New Breviary]. Anna Kawalec and Paweł Kawalec review a monograph *Polska filozofia wobec encykliki “Fides et ratio”* [Polish philosophy facing the Encyclical *Fides et ratio*]. The section concludes with the *P r o p o s a l s o f t h e “E t h o s.”*

In the section devoted to *R e p o r t s* Tomasz Korpysz writes about three sessions on the literary output of Cyprian Norwid held recently; Andrzej Derdziuk, OFM Cap, reports on the annual meeting of the Society of Polish Moral Theologians; Adam Fitas gives an account of the 4th Axiological Conference, and Fr. Jacenty Mastey presents his reflections on the 2nd International Congress of Fundamental Theology.

The section *T h e P o n t i f i c a t e i n t h e E y e s o f t h e W o r l d* includes a personal account by Arman Nurlanov of John Paul II's apostolic visit to Kazakhstan.

In the column *T h r o u g h t h e P r i s m o f t h e E t h o s*, Cezary Ritter writes about the significance of moral and religious values for the future of Europe.

The volume concludes with a *B i b l i o g r a p h y* (by Fr. Artur J. Katolo) of John Paul II's selected speeches on the Christian sense of history, which is followed by *N o t e s a b o u t t h e A u t h o r s*.

CONTENTS
“Ethos” 14:2001 No. 4(56)

HISTORY: THE UN-DIVINE COMEDY?

From the Editors – Seeking the Norm of History (C. R.).....	5
J o h n P a u l I I – The Cross Is the Gate Through Which God Ultimately Entered Human History (extracts from the final meditation for the Way of the Cross led in the Colosseum on 9th April 1982 and from the speech to the representatives of the Institute of National Heritage delivered in Rome on 1st July 2001)	11
Giovanni R e a l e – Evil Gnawing at Modern Man and the Remedy for It That Can Be Found in Ancient Thought (transl. by E. I. Zieliński, OFMConv)	15

PHILOSOPHY AND THEOLOGY OF HISTORY

Fr. Piotr M o s k a l – Philosophical Interpretation of History.....	43
Adam R o d z i ń s k i – Some Reflections on the Sense of History and on the Trinitarian Pattern of Personal Union	55
Andrzej S t o f f – History in Literature – Literature in History	63
Fr. Antoni T r o n i n a – Biblical Vision of Human History	75

KRASIŃSKI'S READING OF HISTORY

Fr. Jan S i e n n i c k i – The Logic of History. Zygmunt Krasiński's Christian Vision of History	87
Andrzej W a ś k o – Man – History – Truth. On the History of Krasiński's Ideas.....	98
Zbigniew S u d o l s k i – Zygmunt Krasiński – Henryk Kamieński. At the Roots of Antagonism and Reconciliation.....	115
Grażyna H a l k i e w i c z - S o j a k – Landscape in Krasiński's Historiosophic Vision ...	130
Anna K u b a l e – Man in the Face of Suffering and Evil. On Z. Krasiński's <i>Un-Divine Comedy and Before Dawn</i>	145

“DIVINE” OR “UN-DIVINE”? HISTORY IN LITERATURE

Dorota K l i m a n o w s k a, CSSF – The Dialogue about the Human Way Towards Humanity: Cyprian Norwid and the Stoics.	159
Bogdan B u r d z i e j – “ <i>Galilae, vicisti!</i> ” The Figure of Julian the Apostate in the Literary Controversies over Christianity	173
Ryszard Z a j ą c z k o w s k i – On the “un-Divine” Side of Life. Aleksander Wat’s Testimony.	192
Maciej N o w a k – Two Writings. On the Historiosophy of Hanna Malewska	206
Pál S. V a r g a – Visions of History in Imre Madách’s <i>Tragedy of Man</i> (transl. by A. Łuka, S. S. Laurinyczne)	220

CONTEMPORARY CONTROVERSIES OVER IDEAS AND HISTORY

Dariusz S k ó r c z e w s k i – In Defence of “True Man.” Literary Criticism of the 1930’s Facing a Value Crisis	239
Robert P i ł a t – The Place of Moral Values in Historical Appraisals.	251

INTERVIEWS OF THE “ETHOS”

“Europe does not live only on the market.” Fr. Alfred Wierzbicki Talks to Rocco Buttiglione, Minister for European Affairs in the Italian Government	265
--	-----

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Czesław W a l e s a – My Childhood: Siberia, Tajikistan and the Return to Poland	279
--	-----

POLEMICS

Andrzej T y s z c z y k – Art and the Problem of Falsehood	287
Wojciech C h u d y – The Veracity of Work and the Veracity of Man	297

NOTES AND REVIEWS

Piotr L i p s k i, Cezary H u n k i e w i c z – The Unknown Krasiński (review of Z. Krasiński’s <i>Pisma filozoficzne i polityczne</i> , Warszawa 1999)	303
Agnieszka B i e l a k – Cultural Peregrinations to Seek the Truth (review of Z. Kubiak’s <i>Uśmiech kore</i> , Warszawa 2000 and Z. Kubiak’s <i>Nowy Brewiarz Europejczyka</i> , Warszawa 2001)	308
Anna K a w a l e c, Paweł K a w a l e c – Encyclical <i>Fides et ratio</i> – a Challenge to Polish Philosophers (review of M. Grabowski’s (ed.) <i>Polska filozofia wobec encykliki “Fides et ratio,”</i> Toruń 1999	315
P r o p o s a l s o f t h e “E t h o s”	320

REPORTS

Tomasz K o r p y s z – Three Spring Meetings on Norwid (report on: the <i>Colloquia Norwidiana</i> , Kazimierz Dolny, 23-26 May 2001, the session “Norwid Among the Young,” Warsaw, 28 May 2001, the session “The World of Norwid’s Values,” Warsaw, 18 May 2001)	327
Andrzej D e r d z i u k, OFMCap – The Changes in Central and Eastern Europe as Seen Ten Years after <i>Centesimus annus</i> (report on the academic meeting of the Society of Polish Moral Theologians, Konstancin, 11-13 June 2001)	334
Adam F i t a s - On Choosing Values – Three Traces (report on the 4th Axiological Conference “Axiological Aspects of the Theory of Interpretation,” Lublin 4-6 Oct. 2001)	340
Fr. Jacenty M a s t e j – Guarding the Identity of the Christian Religion (report on the 2nd International Congress of Fundamental Theology “Christianity of Tomorrow,” Lublin, 18-21 Sept. 2001)	345

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Arman N u r l a n o v – <i>Gaudium magnum annuntio vobis: habemus papam!</i> On John Paul II’s Visit to Kazakhstan (22-25 Sept. 2001)	353
--	-----

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Cezary R i t t e r – The Wall, the Gate, the City and Europe	363
--	-----

BIBLIOGRAPHY

The Christian Sense of History. A Bibliography of John Paul II’s Selected Addresses from Years 1978-2001 (by Fr. Artur J. K a t o l o)	365
Notes about the Authors	383
Summary	389

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin,
telefon i fax: 0-81 445-32-17; 445-32-18

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (dyrektor ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos”.

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz Jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoly, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. bp dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Stefan Wylęzek.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS”
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: 0-81 445-32-13;
e-mail: ethos@kul.lublin.pl
eth-kolp@kul.lublin.pl
oraz
Redakcja Wydawnictw KUL
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin
tel. 524-18-09 (centrala), 525-71-66 (kolportaż)

W poprzednich numerach:

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeństwa i rodziny (5)
Kościół ubogich (6/7)
O twórczości i twórcach (8)
Ethos Września 1939 (9/10)
Dziesięciolecie „Solidarności” (11/12)
Mickiewicz nasz współczesny (13/14)
Kryzys teologii moralnej (15/16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie” (18/19)
Norwid dziś (20)
Zum Ethos der Freiheit (Sonderausgabe 1)
O ethos demokracji (21/22)
O ethos młodych (23)
Ethos mass mediów (24)
Wokół problemów bioetyki (25/26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Polacy i Rosjanie – ku pojednaniu (30/31)
Praca i płaca (32)
John Paul II's Vision of Europe (Special Edition 2)
Wobec postmodernizmu (33/34)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35/36)
Autorytet – akceptacja i kontestacja (37)
Kapłan w końcu wieku (38/39)
Sztuka na rozdrożu (40)
Po pielgrzymce 1997 (41/42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Prawo naturalne a prawo stanowione (45/46)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49/50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Chrześcijańscy męczennicy XX wieku (53/54)
Etyka a demografia (55)

W najbliższych numerach:

- * O solidarność rodziny narodów Europy
 - * O solidarność rodziny narodów świata
-