
"ANEKS"

kwartalnik polityczny 29-30/1983

SPIS TREŚCI

Czesław Miłosz: O podboju	3
Waldemar Kuczyński: Solidarni i niepokonani	9
Stanisław Warecki: Krajobraz po bitwie	22
Jan Józef Lipski: Etos Komitetu Obrony Robotników	30

POWRÓT SACRUM

Krzysztof Dorosz: Wprowadzenie	47
Daniel Bell: Powrót sacrum	51
Mircea Eliade: Sacrum i profanum w świecie współczesnym	67
Prawdziwe sny ludzkości — rozmowa z M. Eliade	75
Jacques Ellul: Religia polityczna	83
Antoni Pospieszalski: Sacrum i sanctum	97
Marek Majorek: Nauka współczesna a sacrum	110
Krzysztof Dorosz: Ziemia jałowa i poszukiwanie Graala ...	119
Leszek Kołakowski: Język i sacrum	148

ZBIORY OŚRODKA KARTA

Waldemar Kuczyński: Reportaż spod klucza	181
F.M.Draus: Raymond Aron	197
Stanisław Barańczak: Nórwid nie chce podpisać volkslisty	207
Irena Grudzińska-Gross: Manipulacje pod płaszczykiem	217
Stefan Kisielewski: Czy teoria jest niewinna?	224
Seweryn Blumsztajn: Gajka	233
O autorach	236

APEL NA RZECZ POLSKICH ROBOTNIKÓW

PIĘĆ LAT TEMU grupa intelektualistów z wielu krajów* wystąpiła z Apielem na Rzecz Polskich Robotników. Dary nadesłane z całego świata umożliwiły udzielenie skutecznej pomocy finansowej i prawnej wielu ofiarom prześladowań i ich rodzinom.

OBECNIE fala aresztowań i represji jest o ileż większa – i o ileż większe są potrzeby. Jako powiernicy Funduszu ponawiamy apel do osób indywidualnych i stowarzyszeń o udzielenie pomocy prześladowanym działaczom «Solidarności» – robotnikom, intelektualistom, studentom i ich rodzinom.

WPLATY należy przesyłać na konto:

APPEAL FOR POLISH WORKERS
Irving Trust Company
Account No. 037648-400
36-38 Cornhill, London EC3V, U.K.

Włodzimierz Brus – Leszek Kołakowski – Czesław Miłosz

* *Daniel Bell (USA), Włodzimierz Brus (Wlk. Brytania), Mary McCarthy (USA), Robert Conquest (Wlk. Brytania), Pierre Daix (Francja), Pierre Emmanuel (Francja), Gustaw Herling-Grudziński (Włochy), Leszek Kołakowski (Wlk. Brytania), Edward Lipiński (Polska), Golo Mann (RFN), Czesław Miłosz (USA), Iris Murdoch (Wlk. Brytania), Denis de Rougemont (Szwajcaria), Laurent Schwartz (Francja), Ignazio Silone (Włochy), Piotr Słonimski (Francja), Alfred Tarski (USA).*

Czesław Miłosz

O PODBOJU*

Jest wysoce prawdopodobne, że nasz gatunek wchodzi w okres, w którym pojęcie człowieczeństwa będzie równoznaczne z pojęciem śmieszności. Niestety to przypuszczenie nie jest z mojej strony buadą, raczej wnioskiem z doświadczeń stulecia, które dobiega końca. Okazało się, że przepowiednie *science fiction* należało brać poważnie. Jej autorzy ostrzegali nas przed niebezpieczeństwem buntu maszyn, które mogą zdobyć władzę nad człowiekiem i upowszechnili słowo „robot” ukute przez czeskiego pisarza Karelę Čapka, a pochodzące od słowa „robotá”, które w językach słowiańskich oznacza praca i spokrewnione jest z „rab”, niewolnik. Jak wszystkie przepowiednie, tak i ta spełnia się nieco na odwrót. Bo nie sama naiwnie wyobrażona wola maszyn obraca się przeciwko człowiekowi, ale systemy społeczne, nad którymi człowiek traci kontrolę, wyposażone w komputery policji politycznej, tanki i helikoptery. Opór stawiany przez ludzi bezbronnych jest śmieszny, bo słabość jest śmieszna. Zbliżamy się do nowej, a może bardzo starej, definicji człowieka: istota, która uroiła sobie, że jest wyższa od aniołów, ale kiedy bije się ją po twarzy i, przewróciwszy, kopie ciężkimi butami, przekonuje się, że nie znaczy nic.

Być może pod niezliczoną ilością słów używanych przez nasz wiek, wyjątkowo gadatliwy, kryje się jeden podstawowy problem: źródeł

* Wykład na Sorbonie wygłoszony 11.12.1982 r. na zakończenie międzynarodowej konferencji „Polska: sierpień 1980-grudzień 1982 — niezwykłość i dynamizm społeczeństwa”.

władzy. Przez bardzo długo królowie dzierżyli władzę z boskiego nadania i powinniśmy umieć wczuć się w przerażenie wielu ludzi dwieście lat temu na wieść o ścięciu Ludwika XVI. Następne jednak stulecie żyło wspaniałą retoryką woli ludu jako źródła władzy. Była to epoka parlamentów albo dążenia do parlamentów tam, gdzie ich nie było, to znaczy do rządów demokratycznie wybranej większości. Nie jest dzisiaj dla nikogo tajemnicą, że retoryka wolnych wyborów straciła wszędzie swoją bezpośredniość i naiwność, że jest odczuwana jako coś wstydliwego, a ustrój czerpiący swoje uzasadnienie z podziału władz na ustawodawczą, wykonawczą i sądową broni się głównie argumentem, że reprezentuje mniejsze zło niż jego rywale nie uznający tego podziału. Triumfalny pochód odbywa natomiast idea podboju jako źródła władzy. Rzadko jednak w nagiej i przez to odstraszejacej postaci. Przeciwnie, gadatliwość naszego stulecia w znaczym stopniu pochodzi z chęci okrycia przeraźliwej nagości politycznego faktu mnóstwem zasłon dymnych. Dwie są zasadnicze cechy, po których poznaje się podbój, zarówno zewnętrzny, jak wewnętrzny. Po pierwsze, zorganizowana mniejszość, na przykład armia czy partia, zdobywa władzę, niekonięcznie siłą zbrojną, bo może to też dokonać się przy pomocy podstępny, szantażu itd. Po drugie, zdobywszy władzę, wprowadza takie instytucjonalne zmiany i tak rozbudowuje aparat policyjny, że ludność zmienia się w bierną masę i zostaje pozbawiona jakichkolwiek środków sprzeciwu, zorganizowana grupa zostaje więc przy władzy na stałe. Intelktualiści dwudziestego wieku zużyli wiele energii dostarczając podbojowi teoretycznych uzasadnień, w pierwszym rzędzie podając charyzmatyczną grupę za wyrazicielkę „prawdziwej” choć nieświadomej siebie woli ludu. Retoryka rewolucji, obdarzona ogromną siłą przyciągania, ma na celu maskowanie tego zdobycia władzy na stałe. Rewolucja rosyjska była wewnętrznym podbojem dokonanym w specyficznych warunkach przeciągającej się i przegrywanej wojny. Odtąd zabrakło w Rosji jakichkolwiek danych na odebranie partii monopolu rządzenia. Narodowy socjalizm w Niemczech był innym klasycznym wypadkiem wewnętrznego podboju, mimo że otrzymał większość głosów w wyborach. Te wybory poprzedziło jednakże zastraszenie i uwiedzenie opinii publicznej, a wkrótce ujawnił się cel: system totalitarny mający trwać tysiąc lat, który, gdyby nie wojna, istniałby do dziś.

Powiedzmy sobie szczerze, że ubolewanie nad tym, co stało się w Polsce rok temu jest mniej więcej tym samym co ubolewanie nad siłą ciężenia albo nad prawem entropii. Połowa Europy, w tym Polska.

otrzymała nowy ustrój dlatego po prostu, że kraje te zostały zajęte przez zwycięską armię i granice Imperium zostały przesunięte na zachód. Dogmatem stało się w tych krajach skupienie całej władzy w rękach jednej partii i niedopuszczenie do udziału w rządach żadnych ludzi czy grup przez partię nie kontrolowanych. Jeżeli doświadczenie polskie – najpierw okresu Solidarności, następnie stanu wojennego – tak wstrząsnęło wiele serc i umysłów na Zachodzie, to dlatego zapewne, że teza o partii jako awangardzie proletariatu, czyli o mistycznym związku pomiędzy rządzącymi i rządzonymi, nagle na przykładzie jednego kraju ukazała swój charakter czysto retoryczny. Można było odpowiedzieć na pytanie, co się dzieje, kiedy prawdziwa wola ludu – dziesięć milionów członków niezależnych związków zawodowych – zwraca się przeciwko monopolowi władzy i żąda dla siebie części uprawnień przysługujących ich panom, części, bo mieszkańcy Polski wykazali zbyt wiele realizmu oraz samodyscypliny, żeby ich posadzać o chęć pozbycia się partii jako rzecznika przynależności ich kraju do tak zwanego sowieckiego bloku. Nagość działań junty wojskowej, występującej w imieniu partii, wprowadza pewne *novum* tylko dlatego, że odsłania istotę wszelkich systemów, których celem jest władza dla władzy.

W ciągu wielu tysięcy swojej historii człowiek był nieraz wystawiony na wszechmoc państwa, które usiłowało niekiedy sięgać w sferę jego prywatnego życia. Nigdy jednak przed wiekiem dwudziestym nie znalazł się wobec bezimiennego monstrum, którego oczywistą metaforą są komputery *science fiction*. Zresztą można przewidywać coraz większe zrastanie się aparatu władzy z jej służącą aparaturą techniczną. W Polsce, kraju ekonomicznie zrujnowanym, gdzie brak jest żywności i lekarstw, policja rozporządza najnowocześniejszym sprzętem elektronicznym, co zresztą wyjaśnia, na co idą w tej części Europy pożyczki udzielane przez banki zachodnie. Moi słuchacze pamiętają zapewne z dzieciństwa przygody Tintina i kapitana Haddock w *On a marché sur la lune*. W tej proroczej rysunkówce kraj zwany Syldavie, gdzie chłopci chodzą w łapciach z łyka i jeżdżą wozami zaprzężonymi w woły, wysłała raketę na księżyc, a zważmy, że przemiany całej naszej planety w taką Syldavie nie należy wykluczać.

Nie przemawiam tutaj, żeby bronić tak zwanej sprawy polskiej. Moja część Europy, niesłusznie nazywanej wschodnią, bo jest to Europa środkowa, stanowi pewną całość geograficzną i kulturalną, a o wspólnej historii świadczą zabytki architektury średniowiecza, renesansu i baroku. Losy jednego z jej krajów będą takie same jak

krajów sąsiednich. należy unikać zamykania się w nacjonalizmie, bo służy on tylko władcom, w imię starej zasady *divide et impera*. Rok stanu wojennego w Polsce dostarcza po prostu pewnych lekcji o znaczeniu wykraczającym poza granicę jednego kraju, podobnie jak to było po wiosnie praskiej 1968 roku i po przywróceniu tam tak zwanego porządku przez sowieckie tanki.

Pojęcie człowieczeństwa wymyka się definicjom, ale nabiera konkretności, kiedy czyjeś zachowanie się jest jego przykładem. Młody chłopak aresztowany, ponieważ znaleziono przy nim ulotki protestujące przeciwko stanowi wojennemu, dostaje do wyboru: albo pięć lat więzienia, albo podpisze deklarację lojalności i pójdzie do domu. Nie podpisuje. W oczach oficera policji politycznej, który robi mu tę ofertę, akt odmowy jest absurdalny, ponieważ świat jest tak urządzony, że o wszystkim przesądza materialna siła, a ona, powiada, jest po naszej stronie, my ją reprezentujemy. W tym zderzeniu anonimowej konieczności, w imię której występuje funkcjonariusz, z wolnością samotnego więźnia zawiera się cała wielka problematyka egzystencjalna. Bo akt odmowy nie jest oparty na niczym, nie wywodzi się z żadnej rachuby, przeciwnie, wszystko przemawia przeciwko niemu, z wyjątkiem wewnętrznego głosu, który nie pozwala na odstępstwo pod naciskiem zwycięskiej przemocy. Wszyscy jesteśmy dziećmi Biblii i bez trudu rozpoznajemy tutaj sytuację archetypalną: Sprawiedliwy, przeciwko któremu zwracają się moce tego świata wyszydzające jego wierność nakazowi danemu z wysoka. Te moce to Egipt faraonów z „Księgi Wyjścia”, to Babilon Nabuchodonozora z „Księgi Daniela”, to imperium rzymskie z późnych ksiąg Starego Testamentu, z Ewangelii i Apokalipsy. Biblia dostarcza przykładów cudownego triumfu sprawiedliwych i poniżenia ich prześladowców. Morze Czerwone pochłania armię faraona, trzej młodzieńcy wrzuceni do ognistego pieca wychodzą cało, więzień przybrany przez żołnierzy rzymskich w koronę z cierni, opluwany i szydlerzo nazywany przez nich królem, jest rzeczywiście królem dotychczas, podczas gdy z rzymskiego imperium zostały tylko ruiny. Ale pewność siebie tych, co służą materialnej sile, jest zawsze ta sama i ich rechet rozlega się głośniejsz niż kiedykolwiek. Nadal aktualne są ich przechwałki, które można cytować za grecką „Księgą Mądrości” pochodzącą z drugiego albo z pierwszego wieku przed Chrystusem. Mówią tam (w rozdziale II): „Siła nasza niech będzie prawem sprawiedliwości, gdyż to, co słabe, okazało się bez pożytku. Zasadźmy się na sprawiedliwego, bo jest nam uciążliwy i sprzeciwia się czynom naszym i wymawia nam

występek przeciw prawom i rozgłasza odstępstwa od tego, co nas uczono. Zobaczmy, czy prawdę mówią jego słowa i sprawdźmy, jak będzie z jego zejściem z ziemi. Bo jeżeli jest sprawiedliwy synem Bożym, Bóg okaże mu pomoc i wyrwie z rąk nieprzyjaciół. Obmową i męką wypróbujemy go, abyśmy poznali łagodność jego i doświadczylimy, jak jest cierpliwy. Zasadźmy go na śmierć haniebną, gdyż, jak powiada, będzie uratowany”.

Cała Biblia jest głosem nadziei. Żelaznemu porządkowi świata jako konieczności przeciwstawia wolność dlatego możliwą, że to, co boskie i to, co ludzkie jest nie do rozróżnienia, a sprawiedliwy jest nazwany synem Boga. Cierpienie i śmierć prześladowanego nie są w niej równoznaczne z triumfem oprawców, bo można umrzeć, a jednak być uratowanym. Człowiek w ustrojach totalitarnych dwudziestego wieku narzuconych siłą jest najczęściej pozbawiony tej pomocy, jakiej dostarczała wielka biblijna nadzieja doczesnej albo pośmiertnej nagrody. Oczywiście można powiedzieć, że pozbawieni jej są niewierzący i że ateistyczny humanizm mimowoli przygotowuje pochód totalizmu w skali planetarnej, bo uznaje powszechny determinizm, że natomiast jest dostatecznie dużo wierzących, których wolna wola znajduje ostoję w ich wierze. Propozycja ta wydaje mi się jednak wątpliwa, bo erozja pewnych pojęć dosięga na równi wszystkich. Bóg ukrywa się i nie tylko ateistom nie mówi nic o karach i nagrodach. Też i katolicy nie powtórzą dziś za *Polyeucte* Corneille'a: „Ale w niebie już palma jest przygotowana”. Paradoksalnie, powstaje nowy rodzaj wspólnoty ludzkiej w tym samym pozbawieniu i w tym samym odczuciu braku. Pod tym względem nic bardziej charakterystycznego niż udział niewierzących w masowych religijnych obrzędach i pielgrzymkach w Polsce, a myliliby się, kto by się w tym dopatrywał motywów czysto politycznych. Religia, jak to określił jeden z polskich publicystów, „pełni funkcję jedynego niezawodnego systemu odniesień w sytuacji całkowitej i bezwyjątkowej nieufności”.

„Całkowita i bezwyjątkowa nieufność” poszczególnego człowieka, a nad nim w górze państwo, na którego poczynania nie ma on żadnego wpływu i wie, że mieć nie będzie: oto co określa życie mieszkańców tej Europy, z której pochodzę. Ci z nas, którzy starali się powiedzieć prawdę o istocie panującego tam systemu, czy byli pisarzami polskimi, węgierskimi czy czeskimi, sporykali się i nadal spotykają na Zachodzie z nieufnością, jakby pogwałcili potężne tabu myśli postępowej. I z całą pewnością nasza wiedza jest niebezpieczna. Gdyż

oznacza koniec retoryk drogich intelektualistom dwudziestego wieku i sięga w to, co jeszcze jest niemal nie nazwane, a co wylania się jako śmiertelne zagrożenie samej ludzkiej esencji. Można niemal przypuścić, że mocą wyroków milczącego Boga historia zmierza do powtórzenia archetypów biblijnych po to, żeby człowiek pozbył się pychy postępu i odkrył swoje opuszczenie w obliczu państwa, odczytując na nowo to, co mówi Pismo o Egipcie, Babilonie i Rzymie.

Niewątpliwie śmieszność i bezsilność człowieka zostaje coraz to zaprzeczona przez jego akty wierności sobie wbrew wszystkiemu, te akty, które, czujemy to, włączają się w działanie się świata, chociaż nikt nie wie kiedy, po upływie jak długiego czasu, przynoszą owoce. Takie wydarzenia jak rewolucja węgierska 1956 roku, jak wiosna praska 1968 roku, jak Solidarność w Polsce były wielkimi próbami wydobyć się spod władzy kłamstwa i odzyskania godności przez ludzi, zdawałoby się, zbyt podeptanych, żeby mogli działać. I każdy z tych kolejnych ruchów sięgał głębiej, obejmował większe masy robotnicze. Tak więc państwo totalitarne hoduje sobie wroga i mściciela, tych, których poniża. Nie należy się łudzić, że w tym ustroju możliwa jest chwytliwa równowaga, która powstała w monarchiach zachodniej i środkowej Europy, i która cechuje demokrację, równowaga pomiędzy wolą rządzących i naciskiem ze strony rządzonych. Polska ostatniego roku wskazuje, jaki rodzaj stosunków pomiędzy rządzącą mniejszością i ogółem ludności jest tam jedynie dopuszczalny. Z wielkich rojeń o końcu alienacji i z nadziei położenia kresu uciskowi człowieka przez człowieka zostaje tylko jedno posłanie i jedno żądanie zwrócone do naszego gatunku: żeby człowiek się poddał.

Czesław Miłosz

Waldemar Kuczyński

SOLIDARNI I NIEPOKONANI

Nocą 13 grudnia 1981 r. obiektem ataku milicji byli nie tylko ludzie, także rzeczy. W warszawskim Zarządzie Regionalnym „Solidarności” ZOMO z zapalczywością demolowało pomieszczenia, rozbijało łomami maszyny poligraficzne. To niszczenie mienia Związku, własności dziesięciu milionów jego członków, jedynej prawdziwie społecznej własności w socjalistycznej Polsce, miało znaczenie symbolu. Było świadectwem intencji wykarczowania wszystkiego, co się z „Solidarnością” wiązało. Zatarcia po niej materialnych śladów, by przez to wymazać ją stopniowo z ludzkiej pamięci lub chociażby spotwarzyć. *Tygodnik Solidarność*, organ związku, wydawany legalnie, poddany państwowej cenzurze, jest dziś w bibliotekach polskich prohibitem. Czy to był od początku jedyny pomysł na wydarcie „Solidarności” społeczeństwu? Myślę, że nie. Sądzę nawet, że za tym entuzjazmem niszczenia biurek i maszyn nie kryła się centralna instrukcja, lecz pragnienie odwetu biurokracji za półtora roku strachu przed utratą przywilejów. Przed rozliczeniem za trzydzieści lat sprawowania władzy totalnej bez mandatu społecznego. I pragnienie zabezpieczenia sobie na zawsze statusu właścicieli Polski Ludowej, zabezpieczenia się przed buntem w folwarku. To była oddolna, spontaniczna recepta na załatwienie „Solidarności”. Brutalna, prostacka.

Na gorze, gdzie myślą chłodniej i inteligentniej, przez długi czas nie rezygnowano z nadziei na inne rozwiązanie, subtelniejsze a sprawdzone, należące do klasycznego repertuaru niszczenia wszelkich niezależnych ruchów społecznych w krajach socjalizmu realnego. Liczono na przejęcie symboli, na pozyskanie części działaczy po to, by

stworzyć „Solidarność” własną. Może bardziej autentyczną od związków przedsierpniowych, zdolną przyciągać ciągłością plakietek, niektórych nazwisk i pozorami uprawnień, ale w istocie manipulowaną i zniewoloną. Przekształcającą się z upływem czasu, nawet pomimo intencji władz, pod presją systemu, w klasyczny „pas transmisyjny do mas”. coraz bardziej im obcą, niszczącą przez podobieństwo fasady pamięć o „Solidarności” zrodzonej z Sierpnia 1980 r. Niszczącą groźny mit. Wiele organizacji społecznych w Polsce, będących faktycznie agendami aparatu państwowego i tak samo jak on wyalienowanych ze społeczeństwa, nosi do dziś nazwy historyczne, często sprzed stu lat. Nazwy, które kiedyś były wyrazem idei wyrastających ze społeczeństwa, symbolem niezależnych, często nielegalnych inicjatyw obywatelskich w kraju okupowanym. Te nazwy brzmią dziś pusto, po kilkudziesięciu latach przynależności do oficjalnych struktur i oficjalnego rytuału. „Solidarność” uniknęła tego losu, gorszego niż delegalizacja. Dlaczego tak się stało? Może przesądziła nienawiść *establishmentu* i jego nacisk na centralne władze polityczne, aby Związek – pod jakąkolwiek postacią – wykreślić z oficjalnego życia publicznego. Lecz bardziej prawdopodobne jest, że zdecydował fakt, iż mimo wielomiesięcznych, usilnych starań nie udało się wyselekcjonować spośród aktywu „Solidarności” dostatecznie licznej i autorytatywnej grupy działaczy gotowych firmować Związek w kaftanie bezpieczeństwa. Ogromna w tym rola Lecha Wałęsy, który mimo więziennej samotności wytrwał w odmowie. Jest to także świadectwem siły solidarnościowego ideału w nieskorumpowanej postaci, któremu nikt poważny w Związku nie odważył się wymówić wierności. A przecież ludzie są tylko ludźmi. Mają swoje słabości, egoizmy i ambicje. Nie dało się więc stworzyć pozorów ciągłości dla nowej „Solidarności”, bez których byłaby ona tak jawnym nadużyciem, iż straciłaby wszelką wartość jako organizacja uwiarygadniająca władze, pracująca dla pogodzenia się społeczeństwa ze zniszczeniem nadziei podsierpniowych. Więc „Solidarność” rozwiązali.

Zakazy ustawowe nie są jednak wystarczającym środkiem na ludzkie tęsknoty i aspiracje. W Polsce nikt marksizmu nie zdelegalizował, przeciwnie, jest on nadal oficjalną ideologią państwową. Lecz w społeczeństwie go nie ma, zanikł, choć był czas, gdy wcale nie miała część Polaków pozostawała pod jego wpływem. Zanikł, bo w oficjalnej wykładni służył do uzasadniania porządku społecznego, który różni się z naszymi tradycjami, z wyobrażeniami o tym, jak powinno wyglądać państwo, aby można je uznawać za własne. „Solidarność”

zakazano faktycznie rok temu, a jednak i ona sama, i wiele z tego, co dzięki niej pozostało, trwa. To prawda, wyparto Związek z oficjalnego życia publicznego, ale życie narodu – nawet w państwie autokratycznym – jest o wiele bogatsze od tego, co zostaje pod kontrolą.

Inni ludzie

Co pozostało i co pozostanie z samej „Solidarności”, a także z posierpniowego okresu? To pytanie zadają dziś Polacy, i tysiące ludzi, którzy wspólnie z nami, choć poza Polską, przeżywali burzliwą przygodę Sierpnia 1980 r. Spróbujmy na nie odpowiedzieć. A odpowiedź jest wielowymiarowa.

Pozostaną więc inni ludzie, inne społeczeństwo. Sierpień i następujące po nim półtora roku były dla Polaków, a szczególnie dla młodzieży, głębokim przełomem psychologicznym i socjologicznym. Stocznia Gdańska była w sierpniowych dniach 1980 r. soczewką, przez którą widziało się i czuło niemal fizycznie to, co z godziny na godzinę zachodzi w kraju i umysłach ludzi. Widać było, jak pęka bariera strachu, jak płynie przez Polskę fala wyzwolenia od lęku i przekształca się w strajk, pierwszy wyraz tego wyzwolenia. Od lęku szczególnie, akumulowanego w umysłach przez kilkadziesiąt lat represji wobec każdego spontanicznego, nie zarządzanego odgórnie zachowania politycznego. Lęku głęboko zakodowanego w świadomości społecznej i rodzącego takie pozornie niezrozumiałe zjawiska, jak pokorny marsz 90% dorosłych ludzi do urn wyborczych i głosowanie bez skreśleń w wyborach do Sejmu w marcu 1980 roku, na trzy miesiące przed wybuchem rewolucji. Odrzucenie lęku, a więc tego psychologicznego momentu, na którym w krajach realnego socjalizmu opiera się ciągle autorytet władzy przez nikogo nie wybranej, a ingerującej w życie społeczne w stopniu nie spotykanym nigdzie. Widać było też, jak nawiązuje się między ludźmi zaufanie, solidarność i jak przekształcają się one w zbiorowe współdziałanie. Jak zanika izolacja jednostek ukrywających między sobą (poza wąskimi kręgami rodzinnymi i przyjacielskimi) własne myśli i poglądy. Jak robotnicy i całe społeczeństwo przekształcają się z zatomizowanej masy niezdolnej przedsięwziąć niczego wspólnego, za to łatwej do odgórnego manipulowania, w strukturę, w społeczeństwo obywateli, które mówi, co myśli i domaga się, by słuchano. Stan wojenny został w równym stopniu wymierzony w „Solidarność”, jak i w ten nowy stan umysłów społeczeństwa, zupełnie niefunkcjonalny w istniejącym systemie. ? byłoby nadmier-

nym optymizmem twierdzić, że to nie uda się w ogóle. Polacy boją się dziś znacznie bardziej niż przed grudniem 1981 roku, ale nie tak jak przed Sierpniem, mimo nieporównywalnie większych represji. Miliony członków „Solidarności” zaprzestało działalności związkowej i tkwi w biernej nienawiści, ale tysiące dają w różny sposób widoczny wyraz swego przywiązania do Związku i niepodogdzenia się ze stanem wojennym. Wielu znów rozgląda się w strachu za donosicielami wokół siebie i są też tacy, którzy unikają kolegów narażonych władzy. Ale dominuje ciągle solidarność. Najbardziej samotni są dziś w Polsce ci, którzy podjęli współpracę z władzą stanu wojennego. Prześladowani nie cierpią na izolację, przeciwnie, otoczeni są serdeczną życzliwością i intensywną pomocą ludzką. Polakami będzie jeszcze trudniej niż przed Sierpniem rządzić klasycznymi dla tego systemu metodami. Fakt ten będzie wywierał wpływ na praktykę władzy, będzie oddalał ją od zwyczajów typowych dla „demokracji ludowej” ku formom łatwiej współistniejącym ze społeczeństwem solidarnym i odważnym. Ta dosyć optymistyczna wizja może się dziś, w czasie rozpetanych represji, wydawać absurdalna, ale Czesław Miłosz napisał kiedyś: „Lawina od tego kierunku zmienia po jakich toczy się kamieniach”. Kamienie Polski u schyłku roku 1982 są tak ostre, jak nie były nigdy do sierpnia 1980 roku.

Idea i legenda

A przecież odwaga i międzyludzka solidarność to nie jedyne, co trwa mimo stanu wojennego. Trwa idea „Solidarności”, największa, najgłębiej zakorzeniona od czasów idei niepodległościowej z XIX wieku i okupacji hitlerowskiej. W przeciwieństwie do Węgier z 1956 r., gdzie wszystko przebiegło błyskawicznie i szybko się skończyło, i Czechosłowacji z 1968 r., w której „praską wiosnę” likwidowano po części rękami jej partyjnych twórców, Polacy weszli w stan wojenny ideowo nie rozbrojeni. Przeciwnie, silniejszy wielkim narodowym mitem, który nie dał się zawłaszczyć drugiej stronie i skompromitować. Pozostał wyłączną własnością społeczeństwa, symbolem sprzeciwu wobec autokratyzmu, wyrazem jego wielorakich aspiracji. „Solidarność” nie była oczywiście związkiem dziesięciu milionów pięknych duchów, lecz zwykłych ludzi. Miała członków wspaniałych, nijakich i okropnych. Robiono w niej rzeczy wielkie i płaskie, nieraz głupie. Gdyby trwała, opinia o niej normalniałaby. Zamiast ogólnego zachwycenia byłoby i zawiedzeni, i wrogowie. Mówię o społeczeństwie.

bo w *establishment*ie wrogów nie brakowało od początku. Ale uległa przemocy. Dlatego to, co było w niej złe, zblednie w świadomości publicznej z biegiem czasu, a barw nabierze to, co ludzie w „Solidarności” widzieli i chcieli widzieć. Nabierze barw legendy.

Czas „Solidarności” szczególnie silnie przeżyła młodzież. Ze względu na strukturę wieku członków, a może jeszcze bardziej działaczy, Związek był prawdziwym Związkiem Polskiej Młodzieży. To młodzież właśnie, mimo roku wojny, demonstruje dziś najbardziej swą wierność tej idei. To ona głównie – nie z niedojrzałości i dla awantury, jak mówi propaganda, lecz z niezgody na odebranie jej tego, co sama stworzyła – walczy dziś na ulicach z ZOMO. To właśnie dzięki niej przede wszystkim – dzięki tej części społeczeństwa, której naturalną omentacją jest przyszłość – Polacy pozostaną w kręgu solidarnościowego ideału przez lata. Idea staje się siłą materialną, gdy opanowuje umysły ludzkie – to zdanie z marksizmu. I z tą siłą, dziedzictwem Sierpnia 1980, zaczął się 13 grudnia nowy okres w historii Polski. Nie tak łatwo będzie wyposażone w nią społeczeństwo przekształcić z powrotem w poddanych. Tym bardziej, że idea „Solidarności” to nie tylko pamięć intensywnie przeżytego półtoraroczca wolności. To także suma, synteza najważniejszych aspiracji Polaków, których od dwustu lat układy historyczne nie pozwalają zrealizować lub niweczą szybko to, co zaczęło się tworzyć w krótkich momentach „oddechu”.

Tę wielowymiarową solidarnościową ideę oddaje program Związku uchwalony na I krajowym Zjeździe jesienią 1981 r. Dokument niedoskonały, bo tworzony w pośpiechu, lecz w pełni wiarygodny, bo wypracowany bez skrepowań przez zgromadzenie delegatów wybranych demokratycznie, przez zdecydowaną większość dorosłej ludności kraju. I co tam znajdujemy? Znajdujemy pragnienie życia w państwie niepodległym. W Polsce, której nikt z zewnątrz nie urządza ani bezpośrednio, ani *per procura*. W Polsce, która uznaje interesy sąsiadów i realia świata, ale nie godzi się, by prowadzili one do jej „ograniczonej suwerenności”. A więc to samo pragnienie, które w dziewiętnastym wieku wyrażało się w idei niepodległościowej, a było tak silne, że zdarzało się, iż chadzali „chłopczy w bój bez broni” – jak mówi pieśń powstańcza z 1863 r. Znajdujemy tam również pragnienie życia w wolności, w państwie, którego jedynym suwerenem jest naród, władza pochodzi z jego wyboru, a obywatele mają prawo do wpływania na sposób, w jaki zarządzane są społeczne warunki ich życia. Pragnienie życia w demokracji politycznej, bo jakkolwiek niedoskonała jest to organizacja, nikt nie wymyślił lepszej.

Jest też w programie nurt socjalistyczny, choć bez słowa socjalizm. Zbyt silnie bowiem sprzęgnięto je z oficjalną doktryną, by mogło od razu powrócić do społeczeństwa wolne do obciążeń rzeczywistością, którą nadaremnie, a tylko ze szkodą dla siebie, upiększało przez ponad trzydzieści lat. Na to trzeba było czasu, którego zabrakło. Wszyscy, którzy zarzucali i zarzucają „Solidarność” konserwatyzm czy wręcz wsteczność, powinni zrozumieć, z jakiej gleby wyrosła i pamiętać, że rezygnując ze słów, Związek uznał równocześnie za swoje wiele aspiracji ludzkich, które kiedyś znalazły wyraz w socjalistycznej idei i w słowie socjalizm.

Czyż nie był zgodny z socjalistyczną tradycją postulat poddania gospodarki kontroli różnych ciał społecznych, w tym suwerennego Sejmu, lub — rozwiązanie kompromisowe i przejściowe — Społecznej Rady Gospodarki Narodowej? Poddania jej kontroli, by pracowała dla realizacji rzeczywistych potrzeb społecznych, a nie ekonomicznych mirażów rządzących i zadowolenia biurokracji. By jej społeczny charakter wyrażał się w wynikach jej działania, a nie w nazwie. Socjalistycznego pochodzenia był także postulat oparcia zarządu przedsiębiorstwami o samorząd pracowniczy po to, by postawić jeszcze jedną barierę skłonnościom aparatu państwowego do administracyjnego dyrygowania gospodarką. To dyrygowanie właśnie, rodzące masę kosztownych absurdów i sterylizujące gospodarkę z oddolnej innowacyjności, jest główną przyczyną pogłębiającej się stagnacji gospodarczej Wschodu. Samorząd miał też być podstawą humanizacji pracy przez umożliwienie zatrudnionym kształtowania warunków, w jakich spędzają znaczną część swego życia. To także socjalizm, a może wręcz jego istota.

I wreszcie chrześcijaństwo. Przenikał on „Solidarność” jak woda gąbkę. Od wewnątrz. Nie był „świadomością wniesioną do mas”. Był świadomością ludzi wniesioną do swojej, pierwszej po wojnie, zależnej od nich, stworzonej przez nich, organizacji. Nie mogło być inaczej. I dlaczego miałoby być? W imię jakich racji członkowie „Solidarności” mieliby izolować wewnętrzne życie swej organizacji od manifestowania związków z wiarą i Kościołem? To przecież wiara w ostatnich dwu mrocznych stuleciach tego kraju była jedynym podtrzymaniem nadziei, gdy wszystko inne wydawało się stracone, a Kościół jedynym instytucjonalnym spoiwem narodu rozdartego w rozbiorach, namiastką tego, co daje własne państwo, sanktuarium tradycji i pamiętek narodowych. To przecież władze przez ostatnie trzydzieści lat prowadziły politykę przymusowej laicyzacji życia publicznego, chcąc

zamknąć katolicyzm w kruchtach kościelnych i mieszkaniach prywatnych. Erupcja religijnych symboli i manifestacji w „Solidarności” była także odpowiedzią na te próby.

Dzięki tak niezwyklej ideowej pojemności słowo solidarność będzie przez lata, w dowolnym tekście i w dowolnym języku, wychwytywane przez polskiego czytelnika w pierwszej kolejności. I na tę wrażliwość polskiego oka nie może być sposobem ani armia polska, ani nawet czerwona. Na tę siłę materialną.

Podziemie

W Polsce istnieje dziś podziemie. Nie izolowane grupki dysydentów czy nawet — jak w Polsce w latach siedemdziesiątych — zorganizowana opozycja inteligentka, lecz konspiracja zakorzeniona w różnych warstwach społecznych i kategoriach wieku. Pierwszymi łącznikami wiążącymi ponownie zerwaną sieć organizacyjną Związku byli często emeryci i emerytki, którym władze pozostawiły swobodę podróży w kraju. Podstawą podziemia są zakonspirowane grupy „Solidarności” istniejące w większości zakładów pracy, głównie dużych, opierające się z kolei o tę część członków organizacji, która nie wybrała bierności. Ideał konspiracyjny szczególnie silnie oświadczył młodzież, studentami, licealistami, a nawet uczniami szkół podstawowych. Struktury konspiracyjne istnieją wśród inteligencji, są też świadectwa odradzania się podziemnego ruchu chłopskiego. Wychodzą setki tytułów prasy podziemnej. Od ulotnych gazetek do poważnych kilkusetstronicowych periodyków. Trwa działalność wydawnicza. Już w stanie wojennym opublikowano szereg książek w kilkutyśięcznych nakładach i na dobrym poziomie technicznym. Nadają konspiracyjne rozgłoszenie. To wszystko mimo ciężkich represji i niemałej liczby „wsyp”. Lecz na miejsce aresztowanych przychodzą nowi. Poczucie obowiązku i wierności „Solidarności” i Sierpniowi zwycięża nad strachem. Ludzie się boją, czasem strasznie się boją i robią to, co uważają, że do nich należy. A przecież nie mają specjalnych podstaw do nadziei. Czasem to trudno zrozumieć, lecz jest faktem.

Podziemie to ciągle alternatywny obieg informacji o mniejszym zasięgu niż zagraniczne rozgłoszenie, ale o większym autorytecie, bo rodzimy. To wyłom w monopolu oficjalnych środków przekazu. Podziemie jest też nadal alternatywą dla twórców nie godzących się na upokarzające kontakty z cenzurą, a dostatecznie odważnych, by —

choć pod pseudonimem – publikować poza cenzurą. To więc też szansa wzbogacenia kultury narodowej utworami, które nie powstałyby, gdyby jedyną alternatywą wydawnictw oficjalnych była szufiada. Perspektywą szufiady niszczy bowiem wiele intelektualnych bodźców. Podziemie zdolne organizować społeczny protest, to również namiastka kontroli nad władzą w systemie, który jej nie uznaje, a w każdym razie nie potrafi dotąd uznać. Jednym z największych nieszczęść tak zwanego socjalizmu realnego jest poczucie polityków pełnej swobody wobec społeczeństwa wynikające z braku legalnej opozycji. To główne źródło działań ignorujących społeczne interesy, a także przyczyna przeartykułowania w polityce państwa interesów ogromnego aparatu biurokratycznego. W tej sytuacji istnienie ruchu podziemnego, potrafiącego nadać niezadowoloniemu społeczeństwu formę zorganizowanego sprzeciwu, modyfikuje naturalną jakby logikę działania oficjalnego systemu, zbliża go, wbrew niemu, do oczekiwań społeczeństwa.

Mimo to podziemie w państwie nie może być powodem do uciechy. Raczej do niepokoju, bo to poważna oznaka choroby państwa. Świadectwo, że nie pasuje do społeczeństwa, bo uniemożliwia realizowanie jego pragnień i wyobrażeń w legalnym życiu publicznym. Jeżeli podziemie się rozrasta tak dalece, że pojawiają się w nim koncepcje budowy państwa czy społeczeństwa podziemnego, to znaczy, że choroba postępuje, że potęguje się rozbrat ludności z państwem oficjalnym. Ten rozbrat istnieje w Polsce od końca drugiej wojny światowej. Polska bowiem to miejsce wspólnej egzystencji komunistycznej władzy z zupełnie niekomunistycznym społeczeństwem. Egzystencji konfliktowej, bo społeczeństwo polskie bardziej niż inne w Europie Wschodniej okazało się odporne na próby zastosowania go do powojennych realiów politycznych. To jest właśnie główna przyczyna wyjątkowej niestabilności politycznej kraju. Sierpień, wydobywając spod betonowej prasy socjalizmu realnego prawdziwe oblicze narodu i wyraziście mu je uświadamiając, wzmocnił niebывale źródła tego podstawowego konfliktu. Dlatego głównie – a nie na przykład ze względu na kryzys gospodarczy – Polska stanu wojennego nie jest Polską spokoju społecznego, lecz krajem wstrząsanym konwulsjami społeczeństwa próbującego zerwać nałożone pęta.

Dziś, po nieudanym strajku 10 listopada, pada pytanie, czy podziemie przetrwa? Moim zdaniem nie przetrwa jako liczący się fakt społeczny tylko wtedy, gdy zostanie znaleziona formuła kompromisu

chroniąca ustrój, ale zarazem otwierająca możliwości legalnego wyrazu dla społecznych aspiracji.

Mutacja systemu

W przyrodzie mutacje ratują gatunek przed zagrożeniem. Coś podobnego nastąpiło, wydaje się, w Polsce. System, ratując się przed rewolucją, uległ modyfikacji strukturalnej do tego stopnia, iż można mówić o pojawieniu się nowej mutacji komunizmu. Jeśli okaże się ona trwała – a wiele za tym przemawia – będzie to także swoiste dziedzictwo „Solidarności”. Nie miejsce tu na obszernie analizowanie tego złożonego i bardzo ciekawego zjawiska. Mówiąc w skrócie i z konieczności w uproszczeniu, Sierpień 1980 r. zadał największy cios oficjalnym związkom zawodowym i partii. W znacznie mniejszym stopniu ucierpiały instytucje państwowe, a cały aparat represji pozostał nie naruszony. Samo zmiecenie starej struktury związkowej – z której zostały żalozne resztki – nie byłoby jednak dla systemu szczególnie wstrząsem, ponieważ ten filar nigdy nie pełnił roli kluczowej. Wstrząsem były ciosy jakie otrzymała partia, podstawa rządzenia w tradycyjnym wydaniu komunizmu. Cóż to były za ciosy, skoro przez wiele miesięcy po Sierpniu, PZPR – jako instytucja polityczna – nie była atakowana przez „Solidarność”. Dopiero na krótko przed Grudniem pojawiły się pojedyncze próby usuwania organizacji partyjnych z zakładów pracy, a znaczenie zaczął zyskiwać postulat wolnych wyborów do Sejmu. Wcześniej atakowano działaczy partyjnych i domagano się ich wymiany, lecz otwartego zamachu na kierowniczą rolę partii nikt nie podejmował. A jednak pod znamiem rewolucji PZPR umierała. Sierpień zastał społeczeństwo polskie wolnym od wiary w oficjalną ideologię, pełne ponurych przeczuć korupcji aparatu partyjnego, której przejawy raz po raz docierały do opinii publicznej. Lecz to, co ujrano po Sierpniu, przeszło wszelkie podejrzenia. PZPR znalazła się na dnie społecznego prestiżu po milicji i Służbie Bezpieczeństwa – instytucjach wydawałoby się najbardziej znienawidzonych. Aparat partyjny, przerażony wydarzeniami, zajął od początku zdecydowanie kontrrewolucyjne stanowisko. Broniąc się kurczowo przed wszelkimi żądaniami ruchu, a potem ustępując pod presją, zdobywał dla PZPR dodatkową porcję pogardy. Na konto partii zapisane też zostały w rachunku społecznym cierpienia, jakich dostarczyła ludności raptownie pogarszająca się sytuacja gospodarcza. Działo się to w sytuacji, gdy bariera lęku leżała w gruzach. Opinia

publiczna, nie kwestionując kierowniczej roli partii w państwie, znalazła dla niej jedyne właściwe miejsce w społeczeństwie. Pod prężeniem: Pod ciężarem prężerza społecznego zaczął pękać „centralizm demokratyczny” w PZPR, podstawowa zasada jej organizacji, gwarant wewnętrzpartyjnej dyktatury aparatu. Centralizm demokratyczny to stan, gdy dół partyjny siedzi cicho, bo się boi (krytykowania na zebraniach partyjnych, robienia czegokolwiek bez instrukcji, a najbardziej wystąpienia z partii) i wykonuje polecenia instancji. Załamywanie się wewnętrzpartyjnej dyktatury aparatu zaczęło się tuż po Sierpniu, ale prawdziwa lawina poszła w dniach kryzysu bydgoskiego w marcu 1981 r.

Oidium, jakie spadło na partię, oskarżoną o przygotowywanie prowokacji bydgoskiej, było tak przygniatające dla jednych, a przerażające dla innych, że podjęto dyscyplinę partyjną. Partijni z opóźnieniem dołączyli do wcześniej wyzwolonych z lęku, co nie znaczy, że stanęli z nimi. Zaczęli po prostu, jak tamci, mówić głośno, co myślą i robić, co uważają, bez oglądania się na górę, a nawet przeciwko niej. Nikt nie chciał tkwić pod prężerzem, ale różne widziano sposoby jego uniknięcia. Wysoko wezbrała fala wystąpień z partii. Ci, co przyznali rację społeczeństwu, a chcieli w niej pozostać, zaczęli tworzyć „struktury poziome”, by odnowiona partia odzyskała zaufanie. Wewnętrzpartyjnej wolności słowa i czynów zażywał także partyjny „beton” atakując górę, że nie bierze za mordę. Partia zwykle amorficzna na dole i koteryjna na górze podzieliła się głęboko na wrogie nurty. Gdyby nie zawarty kompromis, PZPR prawdopodobnie by się rozleciała. Kompromis bydgoski złagodził wewnętrzny kryzys PZPR, pozwolił ograniczyć jego koszt do stosunkowo demokratycznego zjazdu, sporej wymiany aparatu i znacznego odpływu członków. Spod prężerza partia się nie wydobyła, przetrwała do Grudnia, zachowując wszystkie formalne prerogatywy kierowniczej siły, ale kierownictwo utraciła. Na przestrzeni prawie całego 1981 roku cywilny aparat partyjny niezdolny do opanowania politycznego kryzysu był stopniowo wypierany przez umundurowany segment PZPR. Zamach grudniowy wymierzony przeciwko „Solidarności”, a nie przeciw partii, uwolnił ją od strachu i zlikwidował największe dla niej zagrożenie – potężną alternatywę, jaką był Związek, ale nie przywrócił ani siły, ani władzy. Przeciwnie, nastąpił dalszy upadek PZPR i jej roli politycznej. Od wprowadzenia stanu wojennego do końca kwietnia 1982 r. przyjęto w całym kraju niecałe 1500 nowych członków, podczas gdy równocześnie odeszło kilkaset tysięcy. Wyciek z partii trwa nadal.

Łącznie od Sierpnia utraciła ona przynajmniej trzecią część członków, około miliona osób, głównie robotników i młodzieży. Pod względem obywatelskich kwalifikacji rzesz członkowskich, kierownicza siła jest dziś daleką ariergardą społeczeństwa, niezdolną do ożywienia swych postawowych ogniw nawet przy użyciu centralizmu demokratycznego. Powrócono do niego oczywiście zaraz po 13 grudnia, różprawiając się z wieloma nowościami i ludźmi lata 1981 roku. Działacze partyjni do dziś chępią się swym superdemokratycznym jak na partię komunistyczną Nadzwyczajnym Zjazdem, ale zdążyli już zlikwidować jego ducha i literę. Nic dziwnego. Nie oni sami, lecz „Solidarność” zaaplikowała im ten zjazd i to z dużymi oporami. Jest więc partia ideologicznym dziwolągiem w posierpniowym społeczeństwie, chorym na anemię i starość, niezdolnym nikogo do niczego przekonać ani nawet mu nakazać. I obrażonym... na wojsko, na własnych towarzyszy w mundurach. Za to, że nie ograniczyło się do złamania rewolucji i terroryzowania społeczeństwa, lecz odsunęło aparat od codziennego rządzenia poddając go wojskowej kurateli na czas nieokreślony. „Partia w zakładach produkcyjnych i przedsiębiorstwach musi powrócić do swej właściwej roli. Nie może ulegać żadnym dominacjom, skądkolwiek by one nie pochodziły, ani zadowalać się miejscem, które by jej wyznaczono...” Te słowa sekretarza jednego z Komitetów Dzielnicowych wyrażają dobrze nie tylko pragnienie, lecz i stan rzeczy. PZPR nie jest dziś filarem władzy, lecz bardziej jejasadą. Z konieczności, ale może i z ukrytych intencji tych, co rządzą naprawdę. Nie *Trybuna Ludu* główny organ partii, lecz *Rzeczpospolita* jest dziś najbardziej miarodajnym dla oceny intencji władz organem prasowym. Biuro Polityczne jak dawniej różne posunięcia rządowi rekomenduje, ale to tylko gra pozorów. Rządzi generał Jaruzelski i aparat wojskowy. Ich oparciem jest administracja państwowa i milicja. Ich ideologią etatyzm i geopolityka, ich retoryką patriotyzm. Nic nie wskazuje, by rządzący pragnęli szybko przywrócić tradycyjny model władzy komunistycznej. Jest w tym i interes grupowy, i wątpliwości co do szans PZPR na zyskanie choćby minimalnej wiarygodności. I istotnie, szanse są małe tak długo przynajmniej, jak długo społeczeństwo pozostanie nie spacyfikowane, jak długo trwać będzie posierpniowa świadomość i szeroka solidarność w zakładach. Ta ostatnia bariera jest szczególnie skuteczna, bo podtrzymując presję opinii zakładowej wobec partyjnych stawia tamę odbudowie składu członkowskiego, powoduje dalszy wyciek towarzyszy z partii, uniemożliwia „mobilizację klasy robotniczej”, to znaczy rządzenie nią przez

Komitet Zakładowy. W ten paradoksalny sposób niedobity Sierpień działa na rzecz utrwalenia władzy wojskowych, nowej mutacji komunizmu. Sceptycy wobec szans PZPR; a także świadomi tego, że trudno rządzić na co dzień wyłącznie w oparciu o wojsko i aparat państwowy, rządzący próbują stworzyć własny ruch, tak zwany Patriotyczny Ruch Odrodzenia Narodowego. Byłaby w nim i partia formalnie jako siła kierownicza, faktycznie jednak — zważywszy jej oplakany stan — jako jedno z wielu ugrupowań reprezentujących różne odłamy społeczeństwa gotowe współpracować z władzą. Tu jednak wszystkie relikty Sierpnia obracają się przeciw tym zamiarom. PRON nie ma za co nienawidzić. Budzi politowanie i drwinę. Społeczeństwo jak dotąd nie wstępuje na zbudowane dla niego, ale nie przez nie mosty „zgody”. Za bardzo przypominające leninowskie „pasy transmisyjne”. Za wcześniej dziś na definitywną odpowiedź, czy nowy model władzy będzie trwały, choć sporo na to wskazuje. Podobnie jak za wcześniej na ocenę jego charakteru, czy jest to mutacja postępuwa, czy wsteczna. Fala represji toczących się przez Polskę podsuwa tę drugą odpowiedź. Nie wykluczone jednak, że komunizm opierający się na bardzo wąskiej, choć stalowej bazie bagnatów, utraci wiele ze swych zdolności do totalizacji życia społecznego. Czas pokaże.

To, co napisałem, nie jest bilansem wkładu „Solidarności” w przyszłość Polski i wschodniego regionu Europy. Nie jest on ani zamknięty, ani nie daje się dziś ogarnąć. Będzie tworzony i na nowo pisany przez wiele lat. Nie wszystko też tu ująłem. Pomiąłem ideę reformy gospodarczej, którą Związek wy dobył, wylansował, zaszczerpił społeczeństwu i narzucił władzy, której nadał niezbędny radykalizm. Reforma, niezupełnie ta, o której „Solidarność” myślała, ale jednak reforma, jest dziś punktem programowym władz. Myślę, że chcą ją przeprowadzić, choć nie wiem, czy potrafią. Zniszczyli głównego jej sojusznika, wzmocnili biurokrację, która zawsze reformy torpedowała, bo jej status związany był z dyrygowaniem gospodarką. Odciepli sobie również niezbędną pomoc zewnętrzną, bez której reforma może nie ruszyć z nieszczęsnej zdewastowanej maszyny gospodarczej i upaść. Ale próbują ją robić. Nie wspominałem o chłopstwie, od którego Sierpień odsunął prawdopodobnie na zawsze widmo kolektywizacji tak bliskie już w połowie rządów Gierka. Jeszcze podczas rokowań w Stoczni Gdańskiej przedstawiciele komisji rządowej bronili się kur-

czowo przed wspólnym uzgodnieniem w Porozumieniu Gdańskim, że chłopska gospodarka rodzinna będzie trwała podstawą polskiego systemu agrarnego. I ta idea należy dziś do programu władz. Miejmy nadzieję, że na trwałe i ze wszystkimi konsekwencjami. Pomińmy ustawę o cenzurze, dzięki której nawet dziś, w stanie wojennym można zobaczyć (a widok to unikalny w całym obozie socjalistycznym) ślady jej ingerencji w gazetach wydawanych poza koncernem prasowym PZPR, a zakres ograniczeń cenzuralnych jest bez porównania mniejszy niż za Gierka i Gomułki, choć bez porównania większy niż za „Solidarności”. Nie wspominałem dalszego umocnienia pozycji Kościoła w społeczeństwie i rozszerzenia jego obecności w życiu publicznym. I wreszcie pominąłem bogaty „zaczyn” intelektualny w postaci wielkich wydarzeń historycznych, dramatów i przeżyć ludzkich, który wymaga przetworzenia w prace naukowe, dzieła literatury i sztuki, który może zaowocować znaczącym wzbogaceniem kultury narodowej i wkładem w kulturę powszechną. Pod warunkiem, że nie opuści się rąk w rozpacz za utraconymi nadziejami.

Czy z tego pobieżnego i na gorąco robionego przeglądu dziedzictwa po Sierpniu 1980 r. coś wynika? Sądzę, że tak. Mimo dramatu, jaki dziś przeżywa Polska i załamań, jakich doświadcza wielu Polaków, istnieją dostatecznie silne podstawy, by powiedzieć sobie, że ta rewolucja nie była daremnym zrywem. Mimo przegranej 13 grudnia. Są w historii pokonane rewolucje, które przyniosły postęp i zwycięskie, które sprowadziły nieszczęścia. W obliczu nadziei, jakie wiązano z Sierpniem, takie zdania mogą zabrzmieć jak puste pocieszenie. Lecz gdy spojrzeć chłodno – choć przychodzi to dziś z trudem – widać wyraźnie, ile więcej faktów stoi za tymi właśnie stwierdzeniami w porównaniu z samobójczym „wszystko stracone”.

Paryż, 11 listopada 1982 r.

Waldemar Kuczyński

Stanisław Warecki

KRAJOBRAZ PO BITWIE*

„Zdupczyli nas, bracie” – mówi Jacek. Patrzy na mnie smutnym wzrokiem znad niedopitej herbaty i powtarza: „Zdupczyli nas, szkoda gadać”.

Jacek ma 25 lat, jest elektrykiem w „Ursusie”. Po wybuchu wojny cudem uniknął internowania i do tej pory brał udział we wszystkich akcjach organizowanych przez Związek. Poznałem go na barykadzie 3 tnaja. Od tej pory wymienialiśmy bibułę i wielokrotnie kłóciliśmy się zajadle na temat strategii i taktyki walki. Po 10 listopada Jacek przestał się kłócić. Bibułę bierze jak dawniej, lecz kwestia perspektyw dalszej walki jakby przestała go interesować. „Z jednej strony uzbrojone po zęby ZOMO, a z drugiej Głemp dogadał się z Jaruzelskim. Nie mamy już szans, nie wygramy. Jakis ochlap nam rzuca, jest jeszcze Lechu, ale to wszystko nie gra już roli. Ludzie są zmęczeni, nie widzą perspektyw. Szmału nie starcza nawet do 25-ego. Podskoczysz – to wywałą na zbity pysk i już cię nikt nie obroni. Zdupczyli – mówię”.

Nastroj Jacka jest dość typowy dla wielu działaczy „Solidarności” w zakładach. Nieudany strajk, porozumienie Kościoła z Wroną, o którym już wszystkie wróble ćwierkają, niespodziewane zwolnienie Wałęsy i jego dwuznaczne milczenie – wszystko to podcięło wiarę w możliwość rychłego zwycięstwa, a choćby i honorowej kapitulacji

* Artykuł nadesłany z Kraju do Biuletynu Informacyjnego NSZZ „Solidarność” za Granicą, (nr 47/48, Paryż 13.12.1982) przedstawia opis nastrojów po strajku 10 listopada oraz jedną z możliwych hipotez dalszej ewolucji sytuacji w Polsce – red.

zorganizowanego w „Solidarności” społeczeństwa. Nie oznacza to jednak biernej akceptacji *status quo*. Komisje założycielskie nowych, „wronich”, związków drepczą w miejscu. Stosunkowo częste są wypadki ich samolikwidacji, w obliczu, jak to określają ich twórcy, „wrogości i braku zainteresowania załóg”. Zamówienia na prasę podziemną napływają nadal w nie zmienionej wysokości, chłopcy produkujący chałupniczo miniaturowe odznaki „Solidarności” nie mogą nadażyć za zapotrzebowaniem. Nastrój kraju jest jednak inny niż jeszcze przed kilkoma miesiącami. Nikt już nie mówi o strajku generalnym na wiosnę, nie oczekuje się też z takim napięciem wyciecznych działania ze strony TKK, której autorytet uległ poważnemu osłabieniu. Spogląda się raczej – z obawą i nadzieją – w stronę Kościoła.

Ksiądz Stefan jest pełen wigoru i optymizmu. Ten czterdziestoletni proboszcz jednej w podwarszawskich parafii z trudem znajduje czas, by ze mną porozmawiać. Oprócz regularnych zajęć duszpasterskich – „Nie ma pan nawet pojęcia, ile ja mam teraz roboty. Spowiedzie, chrzty – dużo więcej niż, na przykład, przed rokiem” – zajmuje się rozdziałem darów, choć węższym strumieniem napływających z Zachodu, oraz organizuje rozmaite akcje „szerzenia słowa Bożego” – rekolekcje dla różnych grup wiernych, praca z młodzieżą, spotkania „oaz” i – jak daje do zrozumienia – inne jeszcze, poważne zadania „o których teraz mówić nie będziemy”. Pokrótce streszcza mi swe przewidywania na przyszłość: „Komunizm, proszę pana, chylił się ku upadkowi. Niech pan spojrzy na Rosję – policjanta wybrali, tak się narodu boją. U nas też musieli z Prymasem się dogadać. Naród stoi murem za Kościołem, bo wie, że w Kościele siła. To, co robiła „Solidarność”, to było bardzo dobre i szlachetne, ale oni nie mieli za grosz politycznego wyczucia. Chcieli wszystkiego od razu – a tak nie można. Trzeba jak Kościół – cierpliwie, krok po kroku, ale raz zdobytego terenu nie oddawać. Naród bardzo zmądrzał przez ten rok. Kościoły przepełnione, ciągle buduje się nowe. Cokolwiek by nie powiedziec, Polak to katolik. A Kościół Polski zawsze będzie bronił. Teraz zobaczy pan, jak wszystko się ruszy”.

Inni księża i działacze katolicki nie dzielają optymizmu mojego rozmówcy. „Kościół w Polsce dlatego cieszy się tak niekwestionowanym autorytetem, że zawsze był zwalczany przez władzę. „Koncesjonowane” ruchy katolickie – nawet bezwzględnie uczciwe, takie jak „Znak”, nigdy takim zaufaniem się nie cieszyły” – tłumaczy mi katolicki intelektualista. W rysującym się kompromisie z władzą Kościół

może sporo zyskać, ale też i stracić owo bezwarunkowe zaufanie. Władza ma brudne ręce, więc każdemu, kto je ściska, też się potem na ręce patrzy”.

W podsłuchanej rozmowie, komisarz wojskowy jednej z warszawskich instytucji wyraża zaskakująco podobną opinię. „Kościół nie chce rozprężenia i anarchii – mówi. – Będzie musiał powiedzieć: – Dość tych awantur, do roboty! Wtedy zobaczą, jak to łatwo jest nie żądać już, lecz egzekwować. Naród przestanie tak ich kochać, a oni zrozumieją, że my nie mieliśmy innego wyjścia”. Oczywiście, komisarz też nie wyraża opinii aparatu władzy. Zwłaszcza cywilny aparat PZPR jest stanowczo przeciwny wszelkiemu „paktowaniu z klerem”. Nie powinno to dziwić – wszak aparat ten sromotnie przegrał rywalizację z klerem o dusze narodu. Wszelkie koncesje miałyby więc charakter wzmocnienia przeciwnika i dalszego osłabienia – i tak drastycznie w praktyce przez wojsko ograniczonej – „przewodniej roli partii”. Swe ostrzeżenia aparat rozpowszechnia nie tylko na użytek wewnętrzny. Słynny list Grabskiego do KC znalazł życzliwych odbiorców w Moskwie, gdzie ekipa kierownicza, mimo wstrząsów sukcesji po Breżniewie, nie przestaje obserwować z niepokojem tego, co dzieje się za zachodnią granicą.

A tak zwany przeciętny obywatel? Przeciętny obywatel raczej nie myśli kategoriami politycznej strategii i taktyki, lecz widzi polską rzeczywistość poprzez pryzmat swego indywidualnego doświadczenia, znajduje potwierdzenie w doświadczeniu krewnych, przyjaciół, znajomych. Zaś doświadczenie to organizuje się wokół kilku podstawowych faktów: zaopatrzenie w sklepach jest wyraźnie lepsze niż przed rokiem, ale poprawa nie przenosi się na rodzinny stół: ser kosztuje więcej, niż przed podwyżkami – wędlinia. Wykupienie kartek mięsnych jest kwestią kilkakrotnego stania w wielogodzinnych kolejkach, ale wielu rodzin nie stać na pełną realizację przydziałów. Odzież prawie nie istnieje w sklepach, zwłaszcza takie jej części, jak płaszcze czy kożuchy, a tam gdzie jest, jest horrendalnie droga i złej jakości. Sytuacja z butami jest wręcz dramatyczna: wprowadzenie talonów na obuwie dodatkowo rozkręciło popyt, a tymczasem okazało się, że cała produkcja polskiego przemysłu obuwniczego, łącznie z obuwaniem letnim i tzw. „wyjściowym” nie jest w stanie go zaspokoić nawet w 80%, i luki tej nie zapełnią gwałtowne próby importowe, zwłaszcza że importować nie ma za co. W tej sytuacji ludność podzielono na szereg grup, które kolejno będą otrzymywać talony. W pierwszej znalazły się, prócz wojska i milicji, także służba zdrowia i nauczyciele. Wśród

pracowników różnych grup urządziła się losowania w proporcji – jeden talon na trzech pracowników. Zaś osoby nie pracujące na państwowym etacie dostaną swe talony na buty zimowe zapewne w marcu...

Byłoby jednak uproszczeniem sądzić, że ów obszar doświadczeń ogranicza się wyłącznie do sfery konsumpcji, zwłaszcza tak żądną, jak ta. Społeczeństwo polskie doświadczyło na sobie, przez miniony rok, przemocy o skali i zasięgu, do których nie było przygotowane. Uliczne łapanki i palowania, urządzane przez ZOMO przy okazji manifestacji, i bez okazji, udowodniły wszystkim, że ofiarą może stać się każdy, niezależnie od tego, co robi i jakie ma poglądy. Przykładem tego może być brutalna pacyfikacja zebrania partyjnego w jednej z warszawskich fabryk, na początku wojny. ZOMO sądziło, że jest to zebranie „Solidarności”, i w ruch poszły pały... Ale właściwszym przykładem jest tu los pasażerów pewnego tramwaju, który 10 listopada przejeżdżał przez plac Dzierżyńskiego, na którym miała się odbyć manifestacja. ZOMO zatrzymało tramwaj, pasażerów zawieziono do Pałacu Mostowskich, gdzie wszystkich przepuszczono przez „ścieżkę zdrowia”. Ludzie padali pod ciosami pałek, tratowali się nawzajem. ZOMO nie oszczędzało nikogo, ani kobiet, ani osób w podeszłym wieku. Wypuszczeni zostali nazajutrz – po uiszczeniu grzywny „za zakłócenie porządku publicznego”, w wysokości 20 tys. złotych od osoby.

Terror ekonomiczny zламаł wielu ludzi, terror policyjny rozpałł w nich nienawiść. Niekonsekwentna i często błędna strategia TKK sprawiła, że przestano oczekiwać rozwiązania kryzysu od podziemnego kierownictwa Związku. W tej sytuacji wiele osób zaakceptuje kompromis, który doprowadzi do zelżenia terroru, ale nie uwierzy w żadne podpisy i porozumienia, nie angażując się zarazem w czynną walkę ruchu oporu. Sympatie społeczeństwa pozostaną niezmiennione – tyle, że podtrzymywać je teraz będzie nie nadzieja, jak w okresie „Solidarności”, lecz nienawiść do „Czerwonego” i jego popleczników.

Na poziomie analizy politycznej sytuacja zdaje się klarować. Wydaje się więc, że przygotowujący jest Wielki Kompromis między aparatem wojskowo-ubecko-gospodarczym z jednej strony, a Episkopatem z drugiej. Pozostali ewentualni partnerzy negocjacji: PZPR i „Solidarność” – zostali, zapewne na pewien tylko czas, wyeliminowani z rozgrywki. PZPR w okresie bezpośrednio poprzedzającym wybuch wojny była już w politycznej agonii, a następne wydarzenia zadaly jej decydujący cios. Nie oznacza to, by aparat partyjny przestał

się liczyć na politycznej scenie, lecz to, że oprócz siebie samego nie reprezentuje on nikogo, nawet nie szeregowych członków partii, którzy wszak nie zaakceptowali decyzji o wprowadzeniu stanu wojennego, a co dopiero szerszych rzesz społecznych. Polityczną śmiercią PZPR był moment, w którym okazało się, że nie dosyć, iż nie może ona zachęcić ludzi do jakichkolwiek działań, lecz nawet nie jest zdolna do powstrzymania ich od innych działań, szkodliwych dla systemu. Innymi słowy – nie tylko nie może namówić, ale nawet nie może zastraszyć. Rok wojny udowodnił, że podobny kryzys przeszła „Solidarność”, tyle że w zakresie działań „perswazyjnych” zwróconych w kierunku strony rządowej. Nie „namówiła” władz do wejścia na drogę politycznych reform i nie była w stanie zmusić ich, by powstrzymały lub choćby ograniczyły stosowanie represji. Na scenie politycznej pozostał więc aparat – czyli przede wszystkim wojsko oraz Kościół.

W tej optyce można patrzeć na okres między Sierpniem 80 a Grudniem 82 jak na jeden ciąg wydarzeń, w którym moment ogłoszenia stanu wojennego jest tylko jednym ze znaczących elementów. Jest to okres głębokich przeobrażeń, tak w łonie społeczeństwa, jak i ekipy rządzącej, zapoczątkowany naruszeniem monopolu władzy PZPR przez „Solidarność”; następnie politycznej zagładzie tej pierwszej towarzyszy dramatyczny wzrost znaczenia Związku, który z kolei też zostaje zneutralizowany, tym razem przez wojsko. W tym procesie rola Kościoła nieustannie rośnie, aż osiąga ona swą dzisiejszą, kluczową pozycję. Wyeliminowanie partii i Związku rozwiązuje dwóm pozostałym partnerom ręce. Mogą się oni zacząć dzielić krajobrazem po bitwie.

Idealny dalszy rozwój tego scenariusza wyglądałby zapewne następująco: po pierwsze, obie strony mają obszary zainteresowania i środki działania nie rywalizujące ze sobą. Wojsko może zastraszyć – i zrobiło to skutecznie – lecz nie jest w stanie motywować. Kościół zastraszyć nie może, gdyż nie dysponuje aparatem przemocy, lecz wywiera przemożny wpływ na stan ducha i poglądy społeczeństwa, i może tak oddziaływać, by zwiększyć siłę społecznego oporu, bądź nakłonić społeczeństwo do akceptacji *status quo*. Kościół – inaczej niż „Solidarność” – nie będzie walczył o władzę, wojsko – inaczej niż PZPR – nie będzie walczyć o rząd dusz.

Po drugie więc, obie strony mają sobie sporo do zaoferowania. Wojsko może ułatwić Kościołowi sprawowanie jego duszpasterskiej misji, poprzez zniesienie rozlicznych istniejących dotąd ograniczeń w działalności parafii, zezwolenie na nauczanie religii w szkołach czy

rozszerzenie zakresu działania katolickich organizacji społecznych (takich jak Klub Inteligencji Katolickiej), czy tworzenie nowych (np. chadeckich związków zawodowych). Kościół z kolei może spacyfikować nastroje i sprawić, by władza nie musiała się obawiać kolejnego wybuchu społecznego (tak jak to zrobił Glemp przed 10 listopada).

Realizacja powyższego scenariusza nie wymaga od żadnej ze stron istotnych koncesji politycznych. Linia polityczna Kościoła względem „Solidarności”, wyłożona w słynnym kazaniu jasnogórskim Prymasa Wyszyńskiego w Sierpniu 80, nigdy nie uległa zmianie. Namiętne oskarżenia Kościoła o zdradę, padające ze strony działaczy podziemia, acz moralnie uzasadnione, są dowodem politycznego *wishful thinking*. Z drugiej strony wojsko nie będzie prowadzić, poza swoimi szeregami, kampanii antyreligijnej czy antykościelnej, gdyż nie ma po temu żadnego politycznego ani ideologicznego uzasadnienia. Z tej strony więc sytuacja wydaje się klarowna.

To wszystko wcale jednak nie oznacza, że powyższy kompromis zostanie zrealizowany, mimo że dodatkowym czynnikiem, który za nim przemawia jest prawie całkowicie pewne zniesienie zachodnich sankcji gospodarczych zgodnie popępianych przez obie strony. Pierwsza przeszkoda jest natury psychologicznej: obie te instytucje są głęboko konserwatywne, a powyższy scenariusz wymaga od nich odwagi myślenia i działania, wręcz pewnego politycznego ryzykancwa. Liczyć się należy z tym, że praktyczna realizacja przyjętych założeń spotkać się może z inercją struktur obu instytucji, a powodzenie scenariusza zależy od jego dokładnej realizacji w szczegółach. Po drugie, obie strony muszą się jednak liczyć z politycznie zneutralizowanymi wprawdzie, lecz nie zlikwidowanymi sojusznikami, dysponującymi nadal pewnymi środkami nacisku. Skuteczna realizacja Wielkiego Kompromisu jest zaś tak dla PZPR, jak i dla „Solidarności” śmiertelnym zagrożeniem. Po trzecie, źródła siły obu stron nie są dane raz na zawsze: nieużywany aparat represji słabnie, zaś poparcie społeczne jest funkcją realizacji społecznych dążeń. Po czwarte, „wiarygodność sojusznicza” obu stron – zwłaszcza strony rządowej – jest problematyczna. Prawdopodobne jest, że będą miały miejsce próby zdobycia dla siebie czegoś więcej, wbrew porozumieniom, co osłabi trwałość i spistość Kompromisu. Wreszcie, po piąte i najważniejsze, żadna ze stron nie jest w pełni autonomiczna. Co prawda, stopień podporządkowania Jaruzelskiego Moskwie jest znacznie większy niż Glempla – Watykanowi, lecz i po tej, i po tamtej stronie nie można wykluczyć niespodzianek związanych z globalną polityką

obu centrów. Zwłaszcza zaś, ów „sojusz krzyża z pałąk” – jak to ujął jeden z działaczy „Solidarności”, może się okazać zupełnie niestrawny dla Moskwy ze względów ideologicznych i politycznych.

Tak więc, na nie ogłoszony jeszcze Kompromis czyhają liczne pułapki i niebezpieczeństwa. Wydaje się jednak, że zasadnicze decyzje obu stron już zapadły, i problemy sporne tyczą się nie tyle tego „czy”, ale „jak” i „kiedy”. Preludium będzie rzecz jasna, stanowiło zniesienie stanu wojennego. Dalszy rozwój wypadków zależeć będzie od społecznych konsekwencji tego wydarzenia.

Co w tej sytuacji winna uczynić opozycja? Przede wszystkim – zdać sobie sprawę z rozmiarów, charakteru i przyczyn porażki. Nasza dotychczasowa refleksja polityczna w sferze diagnozy nie wykraczała wiele poza obszar hipotez tyleż naiwnych, co fałszywych („władza może iść z nami na kompromis, trzeba ją tylko do tego zmusić”, „Kościół nie realizuje własnej polityki, tylko artykułuje dążenia społeczne”), w sferze prognozy zaś nie sięgała zwykle daleko poza bezpośrednią przyszłość. Przyczyny tego stanu rzeczy należy upatrywać w konsekwentnym odmawianiu naszej działalności charakteru politycznego (żeby nie drażnić władz wkroczeniem na obszar, który sobie zastrzegły), a co za tym idzie – odnowie formułowania politycznej analizy i politycznego programu działania. Ograniczaliśmy się tylko do artykułowania społecznych dążeń, często nierealistycznych i sprzecznych ze sobą, miast je kształtować i – przede wszystkim – hierarchizować. Wiem, że ocena taka jest krzywdząca dla wielu osób i grup, które dużo wcześniej i jaśniej niż autor niniejszego artykułu, określały obszary refleksji i działania dla polskiej myśli politycznej (myślę tu przede wszystkim o działaczach KOR-u), ich istnienie jednak nie zmienia globalnego obrazu sytuacji. Nasza naiwność i krótkowzroczność w niemałym stopniu przyczyniły się do dwóch kolejnych grudniowych klęsk, przedzielonych rozpaczliwym szamotaniną się 12 miesięcy wojny. Ani jako ruch legalny, ani jako podziemie, nie stworzyliśmy dalekosiężnego programu politycznego, zdolnego zorganizować wysiłki społeczeństwa w jego walce o wolność i niepodległość w skuteczną i skoordynowaną całość. Błąd ten jest jeszcze czas naprawić i pierwsze kroki w tym kierunku zostały już podjęte.

Na krótką zaś metę trzeba będzie przestawić się na działalność w warunkach spadku społecznej woli walki, w oparciu o ograniczoną bazę polityczną (bo na poziomie postaw społeczeństwo nadal jest z nami – tu nic się nie zmieniło), mając przeciwko sobie nowopowstającą fałszywą świadomość społeczną, w której pojęcia i symbole religij-

ne i patriotyczne, i wzbudzone przez nie emocje, będą wykorzystywane przeciwko nam. Nie wolno nam, w tej sytuacji, stracić z oczu sprawy zasadniczej: że podstawa polskiego kryzysu – sprzeczność między anachronicznym i nieformalnym systemem totalitarnym a aspiracjami wolnościowymi społeczeństwa – jest nadal nienaruszona. Nie zlikwidują jej ani kompromisy, zawierane w naszym imieniu i ponad naszą głowę, ani też nagle zrywy determinacji i rozpacz. Musimy stopniowo system ten przekształcać – nim będzie za późno. Nowego Sierpnia już nie będzie – możliwe są tylko Grudnie. A kolejnego Grudnia ten kraj może już nie przeżyć.

Stanisław Warecki

nakładem «aneksu»

ALEKSANDER ŚCIBOR-RYLSKI

Człowiek z marmuru

Człowiek z żelaza

**Przedtem słynne filmy w reżyserii A. Wajdy
Obecnie porywająca powieść autora scenariusza**

**Budowa Nowej Huty i procesy polityczne
Odnowa i od nowa Zwycięstwa i klęski
Grudzień 1970 i Sierpień 1980**

STR. 224

CENA £4.80 (\$10.50)

Zamówienia wraz z wpłatą należy przysyłać na adres:
«Aneks» 61 Dorset Road, London W5 4HX, United Kingdom

Jan Józef Lipkei

ETOS KOMITETU OBRONY ROBOTNIKÓW*

Komitet Obrony Robotników to nie tylko pewna idea działania społecznego i określony jego zakres, lecz również pewien styl działania, który co prawda docierał się stopniowo przez kilka lat, niemniej od początku pewne jego cechy były zauważalne:

Przed wszystkim KOR – to działalność społeczna, a nie polityczna, co wynikało z ogólnych założeń, ale nie musiało stać się rzeczywistością. Oczywiście, niektórzy członkowie KOR-u, tacy jak Jacek Kuroń, Adam Michnik, Antoni Macierewicz byli ze swych zainteresowań i temperamentu przede wszystkim działaczami politycznymi, stąd konieczność oddzielenia tego, co było na przykład ich własną publicystyką polityczną, za którą tylko oni ponosili odpowiedzialność, od działalności w KOR-ze. Mimo politycznego temperamentu te wybitne indywidualności (co można zresztą powiedzieć o większości pozostałych członków Komitetu) nie narzuciły KOR-owi formuły organizacji politycznej. Zdecydował o tym częściowo opór pozostałych uczestników ruchu i, może w jeszcze większej mierze, świadomość ich samych co do celów i charakteru Komitetu.

Dominującym stylem KOR-u stał się styl społecznikowski. Na czym polegał? Przede wszystkim na dominacji zainteresowania konkretnym człowiekiem, któremu trzeba pomóc: pieniędzmi, radą, zorganizowaniem pomocy adwokackiej, lekarskiej, wyszukaniem pracy.

* Rozdział z książki J. J. Lipskiego pt. „Komitet Obrony Robotników”, która wkrótce ukaże się nakładem „Aneksu”.

czasami wsparciem duchowym itd. Na to musiały się znaleźć środki i czas, choćby ze szkodą dla innych dziedzin działalności – i w świadomości KOR-owców na tym polu Komiret sprawdzał się lepiej lub gorzej, ale w sposób decydujący o jego opinii nawet wśród swych członków i współpracowników. Zarazem wielką rolę w tym stylu pracy odgrywały zainteresowania społeczne, wykraczające poza gotowość spieszenia z pomocą człowiekowi. Przykładem tego może być numer *Biuletynu Informacyjnego*, będący prawie monografią społeczną Radomia. Ekipa radomska nie tylko bowiem niósła konkretną pomoc ludziom, lecz obserwowała ich życie, starała się je zrozumieć, wyciągała wnioski dotyczące warunków życia i potrzeb mieszkańców Radomia. Członkowie tej ekipy, ludzie różnych zawodów, byli nie tylko działaczami, ale mieli też trochę powołania socjologicznego. Dopiero takie zharmonizowanie indywidualnego stosunku do konkretnego człowieka z rozleglejszą perspektywą socjologiczną stwarza pełny, dojrzały styl pracy społecznej.

W niektórych środowiskach opozycyjnych (choćby w KPN) mówiło się o KOR-owcach z przekąsem: „społecznicy”. W KOR-ze takie określenie przez kolegów było wyróżnieniem.

Wyrazem dominacji stylu społecznikowskiego w Komitecie była szczególnie pozycja Biura Interwencyjnego KOR-u, skupiającego dziesiątki działaczy, a przedtem ekip radomskiej i ursuskiej. Cały KOR traktował wyniki pracy Biura jako legitymację Komitetu.

Podobnie było w innych dziedzinach działalności KOR-u, gdzie szczególnie ceniono wkład pracy i konkretność wyników. Bez tych elementów trudno było zdobyć uznanie w KOR-ze. Mimo swej ogromnej inicjatywy ideowej i organizacyjnej Jacek Kuroń na przykład nie miałby tak wielkiego autorytetu, jakim się cieszył u większości KOR-owców, gdyby nie widziano i nie wiedziano, że na nim głównie spoczywa łączność zewnętrzna i po części wewnętrzna KOR-u, co wiązało się ze straszliwą orką i zamianą własnego mieszkania w stale funkcjonujący urząd komunikacyjno-informacyjny, a nawet na hotel, za co zresztą wysoką cenę płaćca jego żona. Grażyna, jedna z najbardziej wspaniałych i heroicznym postaci w KOR-ze *.

* Trzeba zresztą powiedzieć, że jak zwykle w takich wypadkach, nie da się wyczerpująco i dokładnie przedstawić roli żon KOR-owców, ponoszących główny ciężar konsekwencji zaangażowania swych mężów i własnego, mimo że rzadziej były zatrzymywane i prokuratorzy nie przedstawiali im nakazów aresztowania. Każdy jednak, kto otarł się o te

Te same kryteria ocen i autorytetu stosowano wobec innych działaczy. Ale doceniano intencję, miano wyrozumiałość dla chorych lub nie utalentowanych do działań społecznych, żywiono szacunek dla dawnych zasług u osób starszych i już z tego powodu mniej intensywnie działających.

KOR przy tym prawie nie znalazł narzuconej dyscypliny pracy. Nie było mowy, by komukolwiek polecono w trybie nakazu organizacyjnego pracę, której nie chciał wykonywać. Ponieważ nie wszystkie zajęcia są jednakowo atrakcyjne — zdarzało się, że trzeba było szukać chętnych, apelować do poczucia obowiązku, podczas gdy dla innych prac ochotników było aż za wielu. Z kolei, gdy zgłaszali się ludzie do roboty, w miarę możliwości pozwalano im zajmować się w Komitecie i ruchu tym, co im szczególnie odpowiadało, choćby nawet zdawało się, że są to sprawy błahe. Niejednokrotnie zgłaszające się nowe osoby miały swoje własne koncepcje działania. Panowała zasada, że należy im na to pozwolić, jeśli to, co chcieli robić, nie było sprzeczne z zasadami KOR-u. I dlatego — wszystko, co było czynione — robili ludzie pełni własnej inicjatywy i zapału, a to dawało najlepsze rezultaty.

Ta zasada, którą można by nazwać dyrektywą autentycznej autonomii działania, wiązała się bezpośrednio z jedną z najważniejszych koncepcji strategicznych KOR-u, i miała też wpływ na kształtowanie się jego etosu. Była to zasada, że długofalowym celem KOR-u jest pobudzenie do życia w różnych dziedzinach i środowiskach nowych ośrodków działania, od KOR-u niezależnych. Nie chodziło o to, że KOR godził się na ich niezależność, lecz że ją postulował. Toteż powstanie NOW-ów, Studenckich Komitetów Solidarności itp. jako instytucji zupełnie niezależnych nie wiązało się z żadnymi konfliktami.

Duże znaczenie dla atmosfery KOR-u miał stosunek do możliwości penetrowania Komitetu przez Służbę Bezpieczeństwa. Do niektórych prac w KOR-ze trudniej było dostać się niż do innych. Reguła jawności nie mogła rozciągać się na adresy drukarni i magazynów, na kartoteki osób objętych opieką itp. Stąd też pewna selekcja ludzi do tych prac dopuszczanych. Ale zasadniczo KOR miał inną koncepcję rekrutacyjną. Zgłosić się do współpracy mógł każdy — dobrze było,

sprawy wie, że lepiej być tym, kogo aresztowano niż tym, a raczej najczęściej tą, która została w domu, by dźwigać cały ciężar odpowiedzialności za rodzinę, a często i za pozostawioną przez męża pracę społeczną.

jeśli miał referencje od osób wiarygodnych, ale nie musiał. Doktryną KOR-u było, że wszystkim daje się duży kredyt zaufania, w granicach, oczywiście, zdrowego rozsądku. Poza wypadkami takich rewizji i aresztowań, w których było widać rękę agenta – wszelkie rozważania na temat ewentualnych powiązań współpracownika ze Służbą Bezpieczeństwa uważane były za niedopuszczalne. Sprawy te szczególnie jasno postawił, wyjaśnił i uzyskał dla takiego stanowiska akceptację Jacek Kuroń. Panowała zgoda co do tego, że większym niebezpieczeństwem dla ruchu tego typu co KOR jest powstanie atmosfery, w której każdy każdego podejrzewa, niż przeoczenie kilku agentów.

Takie postawienie sprawy zdało egzamin. Środowisko było nieznanie tylko spenetrowane, co okazywało się w momentach przełomowych, jak na przykład po krakowskich demonstracjach związanych ze śmiercią Staszka Pyjasa. Były wpadki, które można przypisać tylko agentom, jak choćby najście na dom pod Orwocikiem, gdzie pracował powielacz lub wykrycie skrytki w mieszkaniu Romaszewskich, ale zdarzało się to rzadko. W pierwszym przypadku zerwano współpracę; w drugim – ponieważ podejrzewania nie były wyraźnie ukierunkowane – zaprzestano dochodzeń, postanawiając tylko pilniej przestrzegać dyskrecję.

W ogóle doświadczenia KOR-u i wcześniejsze uczyły, że jeśli przestrzega się zasad dyskrecji, co nie zawsze jest łatwe w kręgu ludzi stanowiących żyte środowisko, to mimo współczesnych środków technicznych inwigilacji Służba Bezpieczeństwa wie mało, przeważnie tyle, ile ktoś powie przez głupotę, bezpośrednio lub pośrednio. Dlatego każdy nowy współpracownik KOR-u przechodził krótkie przeszkolenie w dziedzinie Kodeksu Postępowania Karnego, które sprowadzało się do jednego obowiązującego kanonu: ze Służbą Bezpieczeństwa nie rozmawia się, odmawia się udziału w przesłuchaniu. Kodeks Postępowania Karnego (kpk) dość dokładnie przewiduje różne okoliczności, związane z zatrzymaniem do 48 godzin przez milicję, przesłuchaniem, rewizją osobistą i domową etc. Służba Bezpieczeństwa zawsze wykazywała tendencje do lekceważenia tych przepisów. Młodzież, która wystąpiła w obronie robotników, była doskonale i fachowo poinformowana, jakie przepisy obowiązują milicję i SB, i wiedziała, że ma się domagać ich przestrzegania, a na ich lekceważenie reagować odmową zeznań. Zarazem wszyscy wiedzieli, i w przyszłości każdy współpracownik KOR-u był do tego zobowiązany, że w śledztwie na pytania o KOR nie udziela się odpowiedzi poza podaniem własnych danych personalnych. W tym celu bądź

wykorzystując się nieformalności (niepoinformowanie, czy jest to przesłuchanie świadka, czy podejrzanego, nieprowadzenie na bieżąco protokołu itp.), bądź odmawia się odpowiedzi, stwierdzając, że okoliczności zatrzymania każą w to wątpić. Iż jest się przesłuchiwanym w charakterze świadka; przeciwnie przesłuchiwany, wbrew zastrzeżeniom przesłuchującego czuje się traktowany jako podejrzany i korzysta z praw podejrzanego do nieskładania zeznań – bądź wreszcie na kolejne pytania odmawia się odpowiedzi, powołując się na art. 166, który przewiduje prawo do odmowy, jeśli przesłuchiwany obawia się odpowiedzialności karnej w związku z treścią odpowiedzi. Ten ostatni sposób, bardzo skuteczny, był stosowany jednak rzadko, tylko przez stare wygi, bo posługiwanie się nim wymagało przełamania poważnej bariery psychologicznej, tzn. powiadomienia przesłuchującego, iż chce się coś ukryć. W praktyce nic z tego nie wynikało: niekorzystnego, niemniej przesłuchiwany czuł się nieswojo, gdy oficer śledczy wołał z tryumfem: „A więc pan się przyznaje do winy!” Szczególnie trzeba było tępić zarozumiałe mniemanie, że nie ma się czego obawiać, bo inteligentny opozycjonista wyprowadzi w pole tępego ubeką. Rzeczywistość była taka, że nie zawsze opozycjonista był aż tak inteligentny, a ubek przeważnie nie był idiotą. Zasada nierozmawiania w czasie przesłuchań nie zawsze jest łatwa psychologicznie, szczególnie dla nowicjusza, toteż przyzwyczajanie współpracowników do jej stosowania trwało nieustannie. Na ogół to się udawało i stawało się czymś więcej niż punktem niepisanego regulaminu – lojalność wobec Komitetu i kolegów była sprawą honoru i fasonu.

Tym różni się między innymi ruch KOR-u od wielu poprzednich (mówimy o okresie postalinowskim; przedtem stosowano bardzo wyrafinowane i okrutne tortury, nie można więc porównywać; niemniej i historia KOR-u odnotowuje przypadki bicia w celu wymuszenia zeznań), gdy przesłuchiwanym, niedoświadczonym i nie przeszkolenym zeznawali, szkodząc sobie i innym nawet wówczas, gdy nie załamywali się i zachowywali godną postawę, polegającą głównie na nieobciążaniu kolegów. Ale kto zeznaje – zawsze powie o trzy słowa za dużo, a niejednokrotnie sam nie wie, która informacja jest dla prowadzącego śledztwo ważna i zupełnie nowa. Trzeba dodać, że KOR był przeciwny składaniu zeznań fałszywych, zarówno z przyczyn moralnych, jak i ze względu na ostre sankcje karne. Z powyższej praktyki wywodził się termin w komunikatach KOR-u: „próba przesłuchania”. Znaczyło to, że przesłuchiwany odmawiał odpowiedzi na pytania.

Wspomiane wyżej „zasady dyskrecji” – to również dyrektywa „nie chlapać jęzorem”, nie opowiadać o konkretnych pracach KOR-u, nawet wśród ludzi obdarzonych przez mówiącego zaufaniem. Bo po co?

Tych założeń dyskrecji, wypracowanych w konspiracji AK, czyli przede wszystkim Józef Rybicki, tłumacząc, że chodzi nie o nieufność i nawet nie o racjonalnie rozumianą ostrożność, lecz o coś więcej: o budowanie w sobie i najbliższych współpracownikach poczucia odpowiedzialności za wszystko i wszystkich.

To było najtrudniejsze do uzyskania, zarówno ze względu na przeciwną temu, naturalną tendencję u wielu, szczególnie młodych, ale nie tylko, współpracowników, jak i dlatego, że współpracownik KOR-u winien na zewnątrz również rozgłaszać działalność Komitetu, a wtedy trudno przeprowadzić granicę między propagowaniem pracy KOR-u a niedyskrecją. Łatwiej podporządkowywano się uciążliwym nieraz rygorom milczenia o konkretach pracy KOR-u w mieszkaniach podejrzanych o podstęp (a właściwie każde mieszkanie ujawnionego współpracownika było podejrzane) i pisania na niszczonej natychmiast kartce, omawiania spraw dyskretnych na spacerach, w oddali od ewentualnych inwigilatorów itd. Takie postępowanie wchodziło w krew już po kilku tygodniach, a co dopiero po paru latach, zawsze jednak było uciążliwe – i co gorzej – utrzymywało samo-poczucie, że żyje się w nienormalnych, zwirowanych warunkach.

Odrębną dziedziną istotną dla opisu KOR-u była sprawa pieniędzy społecznych i stosunku do nich. Problemy i zasady finansowego działania Komitetu są omówione gdzie indziej – tu chodzi wyłącznie o sprawę etosu.

Jest oczywiste, że pozostające w dyspozycji KOR-u pieniądze były traktowane jako świętość, jako depozyt, który może być użyty tylko zgodnie ze swoim przeznaczeniem. Pierwsze konflikty powstały, gdy trzeba było postawić pytanie: czy tylko na pomoc pokrzywdzonym? czy i na prasę? Wydaje się, że był to objaw pedanterii. Nie sposób było nieść pomoc, zdobywać poparcie dla niej nie informując i niczego nie proponując. Znamienne jednak było, że powstawały tu wątpliwości. Z biegiem czasu zmniejszyły się one, gdyż ludzie oferowali pieniądze już „na KOR”, „na wolne słowo” itd., dając w ten sposób KOR-owi coraz większą swobodę. Jak już było powiedziane – zaspakajanie wszystkich innych potrzeb KOR-u mogło przyjść dopiero po zapewnieniu podstawowej pomocy represjonowanym.

Podstawą rozliczeń finansowych w KOR-ze było oświadczenie

płatników zapomóg, osób robiących zakupy, kolporterów pism, przyjmujących datki na KOR.

Dość szybko okazało się, że dla skuteczności akcji trzeba będzie zwracać koszty podróży. Dla wielu młodych ludzi było to ciężkim przeżyciem: zaczęli wątpić w swą bezinteresowność. Bez tego musieliby jednak ograniczać wyjazdy. Po pewnym czasie pojawiło się niepokojące KOR zjawisko: łatwość podejmowania decyzji, że potrzebna jest taksówka, gdy wystarczyć mógł tańszy, choć bardziej męczący środek lokomocji.

Podobnie, jak udało się KOR-owi uniknąć poważnej, głębszej penetracji ze strony Służby Bezpieczeństwa, tak również w kręgach KOR-u były nieliczne wypadki nawet nie tyle małwersacji (zdarzyły się tylko dwa wypadki nadużycia finansowego) pieniężnych, co – powiedzmy – karygodnej lekkomyślności w tej dziedzinie. Kończyło się to oczywiście przerwaniem współpracy.

Pewne kłopoty powstały wówczas, gdy NOW-a i czasopisma środowiska KOR-u zaczęły przechodzić na system opłacania prac podstawowych, bez czego trudno było zapewnić terminy, rytmiczność, a co zarazem było formą pomocy dla „spalonych” i wyrzuconych z pracy. Powstało pytanie, czemu w poligrafii mają pracować swego rodzaju zawodowcy, a na przykład przy pracach wyjazdowych Biura Interwencyjnego zwraca się tylko, i to nie zawsze, koszty podróży? Ale tak pozostało do końca.

Jak w związku z tym wyglądał problem chętnie poruszany przez ubecką prasę: że część członków i działaczy KOR-u była bez pracy, a mimo to miała środki do życia? Pytanie to, uporzeczywie ponawiane, zaczynało jednak często nurtować ludzi. Perfidia jego polegała na tym, że we wszystkich prawie wypadkach, by móc je zadać, trzeba było najpierw wyrzucić z pracy branego pod lupę. Odpowiedzi są różne: jedni żyli z publicystyki, inni z malowania mieszkań, jeszcze inni korzystali z pomocy rodziny i przyjaciół. Wszyscy zaś pracowali dostatecznie ciężko, by nie można ich było uważać za pasożytów.

Członkowie KOR-u nie otrzymywali z kasy Komitetu żadnych zapomóg, gratyfikacji, pożyczek itd. Wyjątkiem był wypadek, gdy KOR zażądał od jednego ze swych członków, by porzucił zarabianie na życie malowaniem mieszkań, gdyż okazał się niezbędny przy pracach Komitetu. Przez okres około pół roku ów członek KOR-u otrzymywał skromne wynagrodzenie.

Do żelaznych zasad ideowych KOR-u należało wyrzeczenie się stosowania przemocy. Toteż agent ryzykował w razie zdemaskowania

tylko izolacją towarzyską i społeczną. Inwigilator był bezpieczny w ciemnej uliczce, gdzie mogłaby czekać na niego zasadzka, prowokator w zasadzie wiedział, że nie odda mu się uderzenia (chyba tylko raz, w czasie wdarcia się bojówki Socjalistycznego Związku Studentów Polskich, karateków i innych z Akademii Wychowania Fizycznego do mieszkania Kuronia – jeden z obecnych nie wytrzymał i oddał cios, o czym trąbiono aż do upojenia, w sytuacji, gdy plonem najścia były dwa wstrząsy mózgu, jeden zawał i parę dotkliwych pobić). Panowało przeświadczenie, że chodzi nie tylko o zasadę taktyczną, o względy bezpieczeństwa dla samego KOR-u, nienarażanie go na odwet itd., lecz o przyjęcie świadomej postawy.

Z tym wiązało się przekonanie, że jeśli odpowiedzią KOR-u na pobicia i aresztowania, prowokacje, oszczerstwa będzie nienawiść, to KOR będzie musiał przegrać, gdyż nienawiść jest autodestrukcyjna. W żadnej może sprawie w KOR-ze nie uwidocznił się tak głęboko wpływ etyki chrześcijańskiej, jak właśnie w tej.

Przykładem wrażliwości środowiska na tę sprawę była dyskusja wewnątrzśrodowiskowa wokół reportażu *Biuletynu Informacyjnego* z procesu dyrektora gabinetu Generalnego Prokuratora, Rozwensa. Rozwens w okresie wzmoczonych represji wobec KOR-u wystąpił z publicznymi kłamstwami na temat Komitetu. Po pewnym czasie zdarzyło się, że strzelając wśród zabudowań, o zamiarzu, zapewne po pijanemu, zabił chłopskie dziecko. Reportaż był napastliwy i złośliwy, świetnie zresztą napisany i nie wypaczający rzeczywistości. Okazało się jednak, że znaczna część aktywu KOR-u miała wątpliwości, czy nie przekroczono granic dopuszczalnych, wykazując coś w rodzaju *Schadenfreude*, że oto jaki jest naprawdę prześladowca KOR-u; czy nie był to wyraz zemsty i nienawiści wówczas, gdy człowiek znalazł się w sytuacji mimo wszystko godnej współczucia – przed sądem.

Trzeba dodać, że postulat odrzucenia wszelkiej nienawiści nie był przyjmowany bez oporów. Łatwiej akceptowali go ludzie starsi niż młodzi, łatwiej inteligenci niż robotnicy (oczywiście chodzi tu o bardzo powierzchowną statystykę) – chyba zaś nie było widać w tej sprawie różnicy postaw między ludźmi wierzącymi i niewierzącymi.

W KOR-ze i w jego młodzieżowych środowiskach nie słyszało się prawie nigdy odgrzań pod adresem bezpieki czy milicji, „projektów”, jaki będzie ich los w razie klęski systemu komunistycznego. Przeciwnie – spotykało się ze świadomością, iż może przyjść czas najtrudniejszego egzaminu, gdy trzeba będzie – ratując człowieka – narazić się może na najgorsze, by go ochronić przed zemstą, przed

linczem. Było to tematem niejednej rozmowy i nie spotkałem wypadku, by współpracownik KOR-u był zdania, że jego miejsce winno być między linczującymi. Co najwyżej uważano, że można w takiej sytuacji pozwolić sobie na bierność ze strachu i nie bronić czynnie. Nikt bodajże nie miał wątpliwości, iż wśród linczujących nie będzie nikogo z tych, którzy dziś mają odwagę walczyć o bitych.

Zarówno z zagadnieniem postaw ufności i podejrzliwości, jak i z ogromnym kompleksem pytań o granice wybaczenia, o prawo sądenia innego człowieka łączą się częste w naszym życiu społecznym pytania o stosunek do ludzi współwinnych za stalinizm, za uczestnictwo w zniewalaniu narodu i społeczeństwa, za znajdowanie się przez pewien okres życia po stronie tych, którzy zniewalali. KOR-owi zarzucano więc, że znajdują się w nim i w jego ruchu ludzie współpracujący kiedyś w różnym stopniu z partią komunistyczną, a więc totalitarną, a również wewnątrz KOR-u zdarzały się na ten temat i konflikty, i spory. Mieszały się tu sprawy ocen etycznych i politycznych, spory o interpretację historycznych wydarzeń, pytanie o podstawowym znaczeniu antropologicznym: o możliwość zmiany poglądów, a nawet mentalności, o granice odpowiedzialności, o subiektywność i obiektywność winy itd. Jest to temat zbyt szeroki i zbyt zasadniczy, by móc go tu szerzej omówić, trzeba poprzestać na powierzchownej charakterystyce stanowisk w tej sprawie.

Wydaje się przede wszystkim, iż teoretycznie przynajmniej przyjęto w KOR-ze generalną zasadę: że nie tylko błędy, ale nawet zło czynione innemu człowiekowi winno być wybaczone. Przez kogo jednak? Na ogół w sytuacjach, które bywały przedmiotem takich rozważań, zło było czynione społeczeństwu, i o tyle każdy członek społeczeństwa miałby prawo mieć swój udział w procesie wybaczenia. Oczywistą jest sprawą, że dodawano jednak często – pod pewnymi warunkami! Jasny jest warunek zadośćuczynienia, ale właśnie człowiek toczący walkę ze złem spełnia ten postulat. Przyjęcie do wiadomości szczerego postanowienia poprawy jest kwestią zaufania: z tym różnie bywało. Wydaje się jednak, iż fakt współpracy z KOR-em przynajmniej częściowo regulował tę sprawę. O pokutę w KOR-ze nie było trudno, tyle że zapewne zarówno sami zainteresowani, jak i ich koledzy na ogół niechętnie przyjęliby i ten termin, i takie postawienie sprawy. Gdy biją z tego samego powodu dwóch współtowarzyszy walki – trudno powiedzieć, że dla pierwszego to pokuta, spłacenie długu, a dla drugiego zasługa.

Najbardziej jednak jest skomplikowana sprawa ze szczerym wy-

znaniem winy. Po pierwsze – komu? wszystkim? Pytanie w takim razie, czemu na przykład mądry w tych sprawach Kościół katolicki uważa, iż należy to załatwić między człowiekiem a Bogiem, choć za pośrednictwem Bózego pełnomocnika. A jednak częstym postulatem jest publiczne wyznanie winy. I łatwo to stanowisko zrozumieć. Łatwo też zrozumieć opór wobec takiego stanowiska: kajanie się (jeśli nie przed Bogiem) nie jest spotykane z życzliwością; przymus moralny kajania się jest trudny do przyjęcia, tym bardziej że zło wyrządzone społeczeństwu przez stalinowców bywało chyba nierzadko rezultatem swego rodzaju obłądki, choroby, nie wykluczającej dobrych intencji. Splot dobrych intencji i samozakłamania, wiedzy i niewiedzy, szaleństwa intelektualnego i moralnego oraz jakiejś samokontroli tego szaleństwa jest zawili. Często towarzyszy samoocenie własnej winy *ex post* szczerze i uzasadnione przekonanie, że całą prawdę da się powiedzieć tylko przez ujawnienie wszystkich motywacji w całym uwarunkowaniu, wszelka inna prawda będzie krzywdząca dla dokonującego obrachunek. To jednak utrudnia raczej porozumienie, gdyż zgłaszający pretensje sami przecież należeli do krzywdzonych, często bezlitośnie.

Autor myśli, że dobrze, iż poza paroma śpięciami, które w jakiś sposób były nieuniknione i odzwierciedlały problemy nurtujące cały naród (i znane wszystkim społecznościom, które znały prawdziwego totalizmu, tzn. takiego, w którym ideologia jest rzeczywiście żywa), KOR ani nie próbował generalnie rozstrzygać tych problemów, ani nie ferował wyroków. Jeśli rzeczywiście etyka chrześcijańska w sposób zasadniczy warunkowała to środowisko, to zapewne pamiętano, jak wielką jest radość z odnalezienia jednej zbłąkanej owcy, oraz że Piotr ze strachu trzykrotnie zaparł się Chrystusa, że prześladowcy chrześcijan; Szawłowi, słusznie wybaczyli ci, do których przyszedł, by być z nimi, i że rzucać kamieniem winni ci, którzy są bez grzechu. Toteż patrzono na tych bez grzechu z szacunkiem i podziwem i nie przyłączono się do ciskania kamieni.

Odmiernym, lecz w jakiś sposób pokrewnym zagadnieniem była postawa działaczy środowiska KOR-u wobec osób spoza ruchu – oczywiście chodzi tu nie o prześladowców ani o wyraźnych sympatyków, lecz o dość liczną grupę pośrednią, o ludzi, którzy nie chcieli się zbyt narażać na władzę (z różnych powodów, nie zawsze ze względu na płaski oportunizm) i szukając uzasadnień dla obranej przez siebie pozycji, tworzyli zawile nieraz i pokrętne uzasadnienia, w których dziwnie mieszała się słuszna niekiedy, często jednak jaskrawo nie-

sprawiedliwa, krytyka KOR-u i opozycji z wątpliwymi próbami usprawiedliwienia władzy i autoapologią własnej pracy dla dobra ogółu. Powtarzały się wówczas wciąż te same schematy: a) wszystko, co robi opozycja, jest wodą na młyn twardogłowych przeciw liberałom; b) w związku z tym za każdym nowym krokiem opozycji czai się jakaś prowokacja; c) najwyższym dobrem i jedyną strategią jest ocalić na różnych wpływowych stanowiskach, oczywiście za jakąś cenę, ludzi światłych i w gruncie rzeczy uczciwych. Nora bene ilustruje ten problem rysunek satyryczny: kat z toporem w ręku szepce skazańcowi na ucho: „Ma pan szczęście, że trafił pan na mnie. I ja też w głębi wołam – precz z królem!”

Olbrzymi ładunek samozakłamania, oportunistów, często perfidii towarzyszący tym postawom, znalazł demaskatora w osobie zdolnego felietonisty i satyryka związanego z ruchem KOR-u, Piotra Wierzbickiego, autora „Traktatu o gnidach” i następnych na ten temat. Polemizując z nim Adam Michnik zwrócił jednak uwagę na to, że zbyt łatwo można pod miano „gnid” podciągnąć wielu ludzi, którzy w gruncie rzeczy powinni być przyciągani, a nie odpychani, i którzy tkwiąc na swych stanowiskach pełnią, nieraz niezbędną w życiu społecznym, rolę ochrony rzeczywistych wartości i dóbr kulturalnych, naukowych itp., których obecność w życiu oficjalnym wychodzi na dobre, a nie na złe społeczeństwu. Michnik zwracał też uwagę na niebezpieczeństwo wytworzenia się czegoś w rodzaju puchy opozycjonistów: „Kto nie z nami – ten przeciwko nam”, bo tylko my jesteśmy dobrzy i szlachetni.

Dyskusja ta była klasycznym przykładem potrzebnej polemiki, w której właściwie obydwie strony mają rację, a nie zawsze do końca dobrze rozumieją argumenty partnera dialogu. Bowiernie zjawiska budzące gniew Wierzbickiego istniały naprawdę, i niebezpieczeństwa płynące z takiej postawy nie były wymysłem Michnika.

Spór ten – nigdy nie rozstrzygnięty (zresztą do pewnego stopnia spór „wieczny”) – był istotny dla kształtowania się etosu KOR-u, uzewnętrzniały się w nim możliwości dwóch różnych racji czy raczej doszły do głosu dwie postawy rzeczywiście istniejące (jeszcze raz podkreślam, że faktyczne różnice nie były aż tak wielkie, jak by mogło się wydawać przy dosłownym potraktowaniu pewnych publicystycznych wyjasnień u obydwu polemistów). Nie sposób tu wypunktować wszystkich aspektów i konsekwencji tego dylematu.

Na jeden z problemów – już raczej strategiczny niż etyczny – warto zwrócić uwagę. Ruch taki, jakim był KOR, mógł mieć dwie drogi

przed sobą: bądź wyraźne odgradzanie opozycji od wszystkiego, co nie jest jasno wyklarowane w oporze i krytycyzmie, by zachować czystość i konsekwencję ruchu, bądź przyjmowanie takiej wizji życia społecznego w PRL, według której istnieje między biegunami władzy i opozycji ogromna ilość stadiów pośrednich, tworzących niemal *continuum*, co pozwala na nieustanną ekspansję opozycji w kierunku grup i warstw wahających się i zarazem utrudnia władzy zniszczenie opozycji, szeroko rozprzestrzeniającej swe częściowe choćby wpływy na rozległe obszary życia społecznego.

Wydaje się, że KOR nigdy nie wybrał ostatecznie między tymi dwoma wariantami.

Istotnym nakazem etycznym przyjętym w KOR-ze było, że KOR nie kłamie. Miało to zresztą podłoże i uzasadnienie również pragmatyczne w większym stopniu niż zasada wyrzeczenia się przemocy i nienawiści: w walce z władzą skompromitowaną szczególnie z punktu widzenia prawdziwości, lepiej było wyrzec się zupełnie kłamstwa i przez to zdobyć zaufanie, niż narażać się na rozdmuchiwanie przez środki masowego przekazu każdego odstępstwa od prawdy. Zarzucanie KOR-owi przez prasę reżymową i telewizję kłamstw było tak długo nieskuteczne, póki odbiorca oświadczeń i komunikatów KOR-u sam nie przyłapał Komitetu na kłamstwie lub przeinaczaniu prawdy.

Dla ilustracji można tu przytoczyć dwa przykłady.

W jednym ze swych oświadczeń KOR podał imię i nazwisko funkcjonariusza Służby Bezpieczeństwa, którego rysopis miał być identyczny z wyglądem osobnika prowadzącego Pyjasa, gdy ostatni raz widziano żywego Staszka. Funkcjonariusz ten zaskarżył do sądu redaktorów *Biuletynu Informacyjnego* o zniesławienie. Zapadł wyrok skazujący, m.in. na zamieszczenie sprostowania w prasie. KOR postanowił wówczas też umieścić w swojej prasie przeproszenie, gdyż rzeczywiście rysopisy nie zgadzały się w jednym ważnym punkcie. Trzeba było tak postąpić, jeśli walka o godność człowieka nie miała pozostać pustym frazesem.

Przykład drugi tyczy katastrofy samochodu, którym wracało z Krakowa do Warszawy paru współpracowników KOR-u po demonstracjach z powodu śmierci Pyjasa. Początkowe dane budziły podejrzenie, że był to zamach. *Biuletyn Informacyjny* przytoczył wypowiedź świadka, która zawierała przypuszczenie, że samochód wiozący KOR-owców został zepchnięty do rowu przez wyprzedzaną ciężarówkę. Nie posunięto się dalej, gdyż kolejne dane zmniejszały prawdopodobieństwo takiej interpretacji. A jednak *Perspektywy* rzuciły

się na ten temat, umieszczając obszerny reportaż z wypadku i przytaczając wypowiedź świadka jako dowód kłamstwa KOR-u. Cios trafił w próżnię.

Zasada prawdomówności, stosowana bezkompromisowo, przyniosła KOR-owi wiele korzyści, a przy tym uchroniła ruch od wypadzeń, powodowanych przez bluff i w końcu mitomanię, czego nie można powiedzieć o wszystkich bez wyjątku ugrupowaniach opozycyjnych.

W pewnym momencie przed KOR-em i prasą środowiska KOR-u stało pytanie, czy przemilczania nie naruszają zasady prawdomówności. Chodziło o okresy konfliktów między KOR-em a Ruchem Obrony Praw Człowieka i Obywatela, następnie zaś Konfederacją Polski Niepodległej. KOR stosował w tych wypadkach często taktykę przemilczania, która miała zrosztą poważne uzasadnienie: nie chodziło wyłącznie o „blokade informacyjną”, lecz w większym stopniu o uniknięcie otwartej walki, która (mechanizm znany z historii) wyparłaby z łam czasopism opozycyjnych ważniejsze tematy. Walka taka byłaby nieunikniona, gdyby KOR wystąpił wówczas publicznie precyzując swe stanowisko i pretensje, a bez tego nie obszedłoby się, gdyby nie decyzja pominięcia milczeniem konfliktu z ROPCIO, a potem z KPN. Niemniej jednak postawa ta spotkała się wewnątrz KOR-u z dużym oporem, szczególnie w środowisku młodzieży. Zarzucano KOR-owi, że taktyka przemilczania jest swego rodzaju kłamstwem i upodabnia informację KOR-u do urzędowej komunistycznej. Nie sposób zupełnie odmówić racji tym argumentom. Co trzeba było wówczas wybrać – trudno powiedzieć.

Ciekawe, że zasada mówienia tylko prawdy, niesugerowania niczego więcej, niż mówi się wprost, nieubarwiania, niełatania dziur informacyjnymi frazesami, wywarła ogromny wpływ na styl komunikatów Komitetu Obrony Robotników. W dążeniu do jednoznaczności i precyzji dopracowano się języka monotonnego, przypominającego protokół policyjny: opis faktów (szczegółowo pedantycznie umieszczające fakt w czasie i przestrzeni, adekwatny dobór wyrażań, by było wiadome, jeśli dysponuje się informacjami, czy np. cios zadano dłonią, pięścią, kantem dłoni itp.), ewentualnie zwięzła polemika na temat stanu faktycznego, wnioski, przeważnie połączone z postulatem lub apelem. Pewne sformułowania lub zwroty powtarzały się uporczywie i monotennie, bo nabierały znaczenia terminów, i wówczas niepożądane było zastępowanie ich synonimami. Być może kierując się takimi zasadami znakomity pisarz stworzyłby pomnik piś-

miennictwa polskiego, niestety, komunikaty były zawsze dziełem zbiorowym, (nawet jeśli pisał jeden człowiek, to zbiorowo ukształtował się ich styl), a więc takim, które zadowalało wszystkich i w gruncie rzeczy nikogo. Inna rzecz, że niektóre terminy w nich występujące po prostu raziły (np. „objęto informacją iks przypadków”, co miało znaczyć, że zarejestrowano iks przypadków). Tak to z godnej pochwały intencji etycznej narodził się język mało atrakcyjny, zwany żartobliwie przez młodzież KOR-owską „korkowcem”.

Na etos KOR-u złożyły się różne źródła i tradycje.

Przedo wszystkim trzeba powiedzieć, że był etos chrześcijański, do którego jako swojego przyznawali się w zdecydowanej większości również niewierzący członkowie KOR-u. Postawę tę wyłożył kiedyś, jeszcze przed latami KOR-owskimi, Jacek Kuroń w *Znaku weseju* pt. „Chrześcijanin bez Boga” (pod pseudonimem Elżbieta Borucka). Daleko idąca akceptacja z jednej strony zasad etyki chrześcijańskiej, odrzucanie relatywizmu etycznego, traktowanie wartości etycznych, jakby miały one charakter transcendentny, niewyróżnianie dwóch odmiennych z punktu widzenia etyki sfer życia publicznego i etyki życia prywatnego – czyniło go wśród nie przyjmujących wiary chrześcijańskiej (bądź innego teizmu) jednym z najbardziej chrystianizujących, a zarazem reprezentatywnym przedstawicielem swego środowiska ideowego.

Trzeba jednak pamiętać, że cała sfera życia makrospołecznego, a więc wykraczająca poza stosunek człowiek i jego bliźni jest mało uwzględniona w Ewangeliach i Dziejach Apostolskich, co wymaga wysiłku interpretacyjnego, adaptacyjnego od tych, którzy etykę chrześcijańską chcą stosować w życiu publicznym. Nic dziwnego więc, że chrześcijaństwo nie zdobyło się na przykład na jasne postawienie sprawy, że posiadanie niewolnika jest grzeszne.

W naszych dzisiejszych pojęciach etycznych wiele jest przeświadczeń dotyczących sfery życia publicznego, ale nie chrześcijaństwu je zawdzięczamy. Chodzi głównie o problem szeroko rozumianego zniewolenia, odebrania innemu człowiekowi czy innym ludziom ich podmiotowości, w jakimś aspekcie czy dziedzinie. Jest to dorobek, który powstał w naszej kulturze przeważnie o tyle w zgodzie z chrześcijaństwem, iż bez sprzeczności z jego etyką, ale jednak obok chrześcijaństwa, a nawet często wbrew niemu, jeśli przez nie rozumieć konserwatywne instytucje głoszące, że ich fundamentem jest wiara chrześcijańska. Inna sprawa, że d z i s ta problematyka jest już głęboko zakorzeniona w tradycji chrześcijańskiej.

Czy idea demokracji jest chrześcijańska? I tak, i nie. Jeśli przez ideę tę rozumieć taką koncepcję życia społecznego, która minimalizuje zniewolenie jednostki, która maksymalizuje jej podmiotowość społeczną – to idea demokracji winna być chrześcijańska. Ale nie zawsze bywała.

Krótko mówiąc, różne idee naszego kręgu kulturowego wzbogaciły przez wieki etos chrześcijański, dołączały się do niego, tworząc bogatszą całość. Tylko te wzbogacenia okazały się istotne, które nie były sprzeczne z fundamentami etyki chrześcijańskiej.

Swoistą tradycję etyczną wytworzyła polska laicka inteligencja lewicowa na przełomie XIX i XX wieku. Do tej tradycji świadomie nawiązywała spora część środowiska KOR-u. Stało się to punktem wyjścia namiętnych ataków politycznych na KOR jako światopoglądową jedność, całość, co było świadomym nadużyciem niektórych antagonistów KOR-u, nie jedynym bynajmniej. Innym taki nadużyciem, wyraźnie adresowanym, było posłużenie się terminem „lewica laicka” z książki Adama Michnika „Kościół, lewica, dialog” – terminem zbudowanym w celu określenia pewnej formacji społeczno-kulturowej, jako nazwą rzekomej grupy politycznej. To tak, jakby ktoś mówił w podobnej funkcji o „prawicy katolickiej”, łącząc faszystę Bolesława Piaseckiego, liberala Stefana Kisielewskiego, demokratycznego neonacjonalistę Aleksandra Halla i jeszcze parę podobnie dobranych osób – przypisując im wspólne knowania.

Od długiego już czasu – aby znaleźć to, co łączy i po to, by skuteczniej, bo razem, się bronić – występowała potrzeba znalezienia wspólnego języka ideowego między katolicką a laicką częścią przeważnie tego samego środowiska opozycyjnego czy też pokrewnych sobie grup. Tendencja ta rysowała się jeszcze w czasach stalinowskich i wyraźnie dochodziła do głosu na przykład w Klubie Krzywego Koła.

W dużej mierze zaspokoił tę potrzebę, dał historyczno-ideową formułę tej nowej jedności czy sojuszu Bohdan Cywiński, autor „Rodowodów niepokornych”. Książka ta zdobyła sobie ogromny autorytet i wywarła duży wpływ na środowiska, które uformowały KOR: również na ich świadomość etyczną, ukazując harmonię tradycji etyczno-społecznych katolickich i „laickich” w ich pokrewnych sobie nurtach pracy społecznej dla dobra bliźnich i narodu w duchu więcej niż tolerancji.

Brzmi to bardzo patetycznie i sloganowo, ale nie ma na to rady. Właśnie przez zdrową niechęć do takiego stylu KOR płacił niekiedy dużą cenę – narażał się na nieporozumienia i pomówienia.

Dużą rolę dla uformowania etosu środowiska KOR-u miały tradycje patriotyczne i świat ich wartości, wraz z pamięcią niedawnego okresu II wojny światowej, AK i Państwa Podziemnego. Młodzież, która przyszła do KOR-u z harcerstwa, wносиła ponadto specyficzne dla tej organizacji przeżycie tradycji patriotycznych.

KOR parokrotnie w swych dziejach wyraźnie deklarował, że jako jeden z celów swej pracy widzi odzyskanie przez Polskę niepodległości. Były to okazje odświeżone, na co dzień o tym się nie pisało i nie mówiło. Nawet wówczas, gdy KPN wprowadziła modę na licytowanie się, kto częściej i głośniej będzie o tym mówił – KOR zachowywał się nadal w sposób wstrzemięźliwy. Przyczyną była jednak w tym przypadku nie tylko powściągliwość, która nie pozwoliła na upajanie się patriotycznymi deklamacjami, lecz również mowy bardziej merytoryczne.

Nikt w KOR-ze, jak sądzę, nie przypuszczał, by perspektywa odzyskania pełnej niepodległości była bliska. Zobowiązanie się, że jeśli naród udzieli poparcia, to od pierwszego da się załatwić mu niepodległość. KOR zostawił (choćby za cenę zmniejszenia popularności) hochsztaplerom bądź narwańcom. Chodziło o to natomiast, by przechować w narodzie, szczególnie wśród młodzieży, wolę „wybicia się na niepodległość” i zarazem nie rozhuścić nastrojów i nadziei z tym związanych ze względu na bezpieczeństwo kraju.

Powszechne było natomiast w KOR-ze przekonanie, że warunkiem przyszłej niepodległości jest reintegracja narodowa, budzenie solidarności, odbudowa więzi w skali zarówno mikro-, jak i makrospołecznej oraz ogromna, długofalowa praca edukacyjna we wszystkich warstwach społecznych nad pogłębieniem znajomości historii narodu, Europy i świata, nad rozumieniem współczesności, nad umiejętnością przyszłego korzystania z instytucji demokratycznych. W KOR-ze wiedziano, że to jest prawdziwa praca dla niepodległości i dla demokracji, najbardziej efektywna i niezawodna.

Zarazem jednak w KOR-ze nie lubiano patriotycznej deklamacji, odmieniania słów „ojczyzna” i „naród” przez więcej przypadków, niż ich zna gramatyka języka polskiego, rekwizywów patriotycznych i nadużywania symboliki – orła w koronie, znaków Polskiej Walczącej, kalendarza pracy opozycyjnej od rocznicy do rocznicy itp. Być może KOR czasami z tego powodu przegrywał w oczach osób lubiących styl patriotycznego ekshibicjonizmu.

Przy charakterystyce etosu środowiska KOR-u ważnym elementem musi być świadomość, że patriotyzm w różnych formach

postawą powszechną, nie miał nic wspólnego z nacjonalizmem i ksenofobią, wobec których panowało w KOR-ze nastawienie zdecydowanie i świadomie negatywne.

Autor nie zdziwiłby się zbytnio, gdyby wszystko, co wyżej zostało napisane, czytelnik przyjął sceptycznie, dziwiąc się na dodatek tej swego rodzaju autoapologii KOR-u. Wśród czytelników zaś będą i tacy, dla których KOR jest dziełem diabła, nie dobro więc (*ex definitione*) czynił, lecz zło; i to z premedytacją, nie wartościami etycznymi się kierował, lecz pychą i żądzą panowania, nie narodowi, społeczeństwu, sprawiedliwości służył – lecz frakcjom PZPR (i to w najlepszym razie!) itd. Ci przyjmą ten rozdział zapewne z furją, rozdrą szaty i zaproponują, by na początek, dla rozgrzewki, ukamienować autora.

Tym czytelnikom chciałby autor zwrócić uwagę na to, że w tytule rozdziału umieścił słowo „etos” zupełnie świadomie i że nie jest to referat o stanie moralności członków KOR-u, którzy z pewnością (prawdopodobnie w odróżnieniu od swych szlachetnych antagonistów) wielokrotnie przekraczali niektóre przynajmniej przykazania Dekalogu i nie tylko Dekalogu, ponieważ są ludźmi, a nie sumą szlachetności.

Jest to natomiast próba opisu ogólnych wytycznych postępowania przyjmowanych w KOR-ze oraz atmosfery moralnej, która powodowała, że nie byliśmy jeszcze gorsi, niż byliśmy, że – co więcej – mieliśmy ambicję i dobre chęci bycia lepszymi. Dzięki temu to, co zrobiliśmy, mimo wad i niedoskonałości naszego dzieła, było lepsze od większości spośród nas.

Jan Józef Lipski

nakładem «aneksu»

APEL DO SPOŁECZEŃSTWA

i inne dokumenty

Komitetu Samoobrony Społecznej «KOR»

CENA £1.00 (\$2.00)

POWRÓT SACRUM

WPROWADZENIE *

Od dawna już wiele się mówi na temat upadku religii z jednej strony i jej renesansu z drugiej. Jedni zwracają uwagę na zanik wpływów kościołów chrześcijańskich w większości społeczeństw europejskich, inni na znaczne ożywienie zainteresowań religijnych poza istniejącymi strukturami wyznaniowymi. Jeszcze inni przeciwstawiają głęboką religijność i gorącą wiarę społeczeństw Europy Wschodniej, takich jak polskie czy rosyjskie, materializmowi i obojętności religijnej Zachodu. Wykraczając poza obszar kultury judeo-chrześcijańskiej, trudno nie dostrzec niewątpliwego odrodzenia islamu w krajach muzułmańskich. Stwarza to cały szereg problemów politycznych, społecznych i religijnych w naszym coraz bardziej kurczącym się świecie. Warto przy okazji odnotować, że islam jest najbardziej dynamicznie szerzącą się religią, która zdobywa wyznawców już nie tylko w świecie afro-azjatyckim, lecz również w Europie.

Ale mimo bardzo skomplikowanego obrazu religijności na naszym globie, mimo iż nie ma właściwie zgody co do tego, czy w Europie i Ameryce Północnej religia upada, czy też się odradza, jedno jest pewne: cywilizacja zachodnia uległa w ciągu ostatnich kilkuset lat sekularyzacji większej i bardziej intensywnej niż jakkolwiek poprzedzająca ją kultura. Z drugiej strony wiele wskazuje na to, że okres zdobyczy światopoglądu racjonalistycznego i triumfów laickiego humanizmu ma się ku końcowi. Lub formułując sprawę nieco ostrożniej, że wyznawcy i rzecznicy obu tych pokrewnych orientacji poczuli się mniej pewnie, a ich argumenty utraciły dziś w znacznym stopniu siłę

* Artykuły opublikowane poniżej pod ogólnym tytułem „Powrót sacrum” wybrali, przełożyli i przygotowali do druku Wiktorja i Krzysztof Dorosz.

przekonywania. Nie oznacza to tym samym, by religia miała ponownie święcić triumfy i by zeświecczona już niemal całkowicie kultura zachodnia rychło powróciła do chrześcijańskiego *sacrum*. Niemniej schyłek laickiego humanizmu – jeżeli poprawnie czytamy znaki czasu i ze schyłkiem istotnie mamy do czynienia – aktualizuje ponownie pytanie o religijny wymiar ludzkiego życia i rolę *sacrum* w kulturze. Tym właśnie pytaniom poświęcony jest zbiór artykułów, zamieszczonych w niniejszym numerze *Aneksu* pod zbiorczym tytułem „Powrót *sacrum*”.

Nasz blok otwiera esej wybitnego amerykańskiego socjologa, Daniela Bella, który opisuje procesy desakralizacji zapoczątkowane w okresie renesansu, zwracając jednocześnie uwagę na wyczerpanie się tradycji oświeceniowo-racjonalistycznej w umysłowej kulturze Europy. Bell podchodzi do tematu z dystansem agnostyka, ale ponieważ ośrodek kultury ludzkiej upatruje w tzw. pytaniach egzystencjalnych, twierdzi, że jedynie religia może dać na nie odpowiedź i przewiduje powstawanie nowych religii.

Ze stwierdzenia, że sekularyzacja zachodniej cywilizacji jest faktem bezspornym, nie wynika jednak, by człowiek współczesny, nawet jeżeli jest niewierzący, był istotą na wskroś świecką. Wiele wskazuje na to, że pełna desakralizacja życia ludzkiego i kultury jest zgola niemożliwa: że, mówiąc obrazowo, bogowie i demony wygnane z naszego umysłowego domostwa drzwiami, wkradają się po cichu oknami i kominem. O losach *sacrum* i dawnych mitów religijnych w świadomości bezreligijnego człowieka dwudziestowiecznej cywilizacji mówi esej jednego z najwybitniejszych religioznawców światowych, Mircei Eliadego. Eсей ten stanowi rozdział znanej książki „Sakralne i świeckie” i nie znalazł się w wyborze prozy Eliadego wydanym przez PIW w roku 1970. Zamieszczamy również fragmenty wywiadu z Eliadem, w którym wybitny religioznawca mówi o pojawieniu się mitu i *sacrum* w cywilizacji zachodniej dwudziestego wieku.

Następnie prezentujemy Czytelnikowi rozdział z książki francuskiego myśliciela protestanckiego Jacques'a Ellula. Rozdział ów, pt. „Religie polityczne”, kontynuuje wątek trwałości *sacrum* w świadomości współczesnego człowieka bezreligijnego. Ellul wydobywa sakralne, czy raczej pseudosakralne, korzenie postaw i ideologii politycznych oraz szkicuje paralele i podobieństwa między sferą religii i polityki. Tutaj należy się jeszcze Czytelnikowi pewne wyjaśnienie na temat szczególnej dosyć perspektywy Jacques'a Ellula. Otóż jest on pisarzem wywodzącym się z tradycji wybitnego teologa protestan-

ckiego dwudziestego wieku, Karla Bartha, twórcy tzw. teologii dialektycznej czy „neo-ortodoksji”: Dla Bartha Chrystus, czyli Obiektywna Rzeczywistość Objawienia, stanowi zniesienie (*Aufhebung*) wszelkich religii: między wiarą w Chrystusa zatem a religią jako przedsięwzięciem czysto ludzkim, czy religiami niechrześcijańskimi, otwiera się przepaść. Religia w tej perspektywie to twór zaledwie człowieczy, to wyraz braku wiary i nieposłuszeństwa – dlatego też u Bartha, jak i u Ellula, słowo „religia” (w przeciwieństwie do słowa „wiara”) przypisany jest znak ujemny.

Rozważania Antoniego Pospieszalskiego poświęcone są rozróżnieniu *sacrum* i *sanctum*. *Sanctum* to absolutna świętość Boga, *sacrum* zaś to znak, który ją wyraża. Zdaniem autora sekularyzacja naszej kultury spowodowana została między innymi nadmierną autonomizacją znaku sakralnego, który – przestawszy odgrywać służebną wobec *sanctum* rolę – utracił kontakt z tym, co naprawdę święte. Takie ujęcie pozwala Pospieszalskiemu na podkreślenie częściowo pozytywnej roli sekularyzacji, która być może jest „tylko staniem przejściowym, niejako zamazaniem tablicy, po to, by na niej wypisać nowy znak sakralny, możliwie doskonale służebny”.

Tymczasem zeświecczona cywilizacja – w której ateizm i racjonalizm tracą rozmach i siłę, a *sacrum* wiedzie utajony żywot i przybiera okrutne maski polityczne – usiłuje poszukiwać Boga. Jedni wracają do wiary swoich ojców, inni uprawiają medytację religijną, a jeszcze inni nawiązują kontakt z religiami Dalekiego Wschodu. Pośród tych poszukiwaczy, moralnie czy intelektualnie rozczarowanych materialistyczno-techniczną cywilizacją Zachodu, nie brak również naukowców. A dla wielu z nich religia i wiara to sprawa nie tylko osobistego życia, ale pasowanie się z rzeczywistością w kontekście naukowego obrazu świata. Próbuje więc oni poszukiwać Boga nie tyle w Kościele, co w nauce i przy pomocy naukowych narzędzi intelektualnych. Na zachodnim rynku księgarskim pojawia się coraz więcej prac naukowców, specjalistów z dziedziny nauk ścisłych, którzy *sacrum* odkrywają w tajemnicach widzialnego czy dotykającego świata. Marek Majorek omawia w swoim artykule dwie takie książki, wyciągając zarazem pewne krytyczne wnioski pod adresem myślenia naukowego.

Z kolei esej niżej podpisanego mówi o poszukiwaniu Graala, czyli próbach wyjścia z kryzysu spowodowanego desakralizacją świata i świadomości człowieka. Punktem wyjścia jest śmierć Boga i ziemia jałowa z legendy o Parsifalu, która stanowi „nietyczną ośnowę” eseju. Autor omawia szereg prób znalezienia Graala – od komunizmu po

przez hippisów do dialogu międzyreligijnego i kontaktu z metafizycznymi doktrynami Dalekiego Wschodu. Punktem dojścia eseju, nawiązującym do losów legendarnego Parsifala, jest wolność człowieka, bez której trudno mówić o rzeczywistym powrocie *sacrum* do kultury.

I wreszcie na koniec przedstawiamy Czytelnikowi przedostatni rozdział najnowszej książki Leszka Kołakowskiego pt. „Religia”. W przeciwieństwie do Daniela Bella, na przykład, Kołakowski nie zajmuje się perspektywami powrotu *sacrum*. Niemniej jednak tekst ów, jak i cała książka, podejmuje bezstronna analizę miejsca religii w kulturze, w szczególności w odniesieniu do naszych pojęć dobra i zła. Spór między wierzącym i racjonalistą, czyli filozoficzny obraz konfliktu między niebem a ziemią – powiada autor – nie jest rozstrzygalny na drodze rozumowej bez popadania w błędne koło. Filozof zatem nie może bez uciekania się do arbitralnych rozstrzygnięć opowiadać się za religią bądź przeciw niej. Badając wszelako prawomocność twierdzeń moralnych, Kołakowski dochodzi do wniosku, że „ogniwo łączące naszą percepcję dobra i zła z domeną *sacrum*” jest mocniejsze, niż się to niejednokrotnie wydawało. Koncentrując się głównie na analizie *status questionis* i wyznaczając granice argumentom rozumu, autor daje jednak jasno do zrozumienia (w ostatnim rozdziale książki), że godności ludzkiej nie da się ugruntować w naturalistycznej koncepcji *homo sapiens*, a nieobecność Boga oznacza ruinę człowieka, ponieważ pozbawia sensu wszystko, co dotąd uważaliśmy za istotę człowieczeństwa. Tak więc choć o zależności między religią a światem ludzkich wartości mówi filozof a nie prorok, ta obiektywna analiza rozumowa, właśnie dlatego, że chłodna i bezstronna, prowokuje Czytelnika do ważkich pytań na temat losów kultury bez *sacrum* i żywotności społeczeństw bez moralnych zakazów.

Zdaję sobie doskonale sprawę z tego, że zbiorem artykułów „Powrót *sacrum*” *Aneks* tematu bynajmniej nie wyczerpał; wiem, że w naszym bloku zabrakło szeregu istotnych wątków, ale selekcja była nieunikniona. Mam jednak nadzieję, że teksty, które Czytelnikowi tu przedkładam, posłużą jako materiał do refleksji i dadzą pewne rozpoznanie w problematyce powrotu *sacrum*.

Krzysztof Dorosz

Daniel Bell

POWRÓT SACRUM?*

tezy na temat przyszłości religii

(...) Pod koniec XVIII wieku i w pierwszej połowie XIX niemal wszyscy myśliciele wywodzący się z tradycji Oświecenia głosili pogląd, że religia w XX wieku zaniknie. Pogląd ten oparty był na przekonaniu o potęgze Rozumu. Religia zaś łączyła się z zabobonem, fetyszyzmem, wiarą w to, czego nie można dowieść. Religia była postacią lęku, który miał chronić człowieka przed innymi lękami – formą szukania poczucia bezpieczeństwa charakterystyczną dla dzieci. Myśliciele Oświecenia sądzili, że religia narodziła się w „dziecięcej” fazie rozwoju ludzkości.

Według tych poglądów do powstania religii przyczynił się lęk przed siłami natury: zarówno groza wzbudzana przez fizyczne zjawiska otaczającego świata, jak i zagrożenie czające się w głębiach ludzkiej psychiki, dające o sobie znać nocą lub wywoływane czarami uprawianymi przez różnorakich magów. Bardziej racjonalną formę wyjaśnienia lęków dręczących człowieka stanowiła filozofia – początki jej zawdzięczamy, rzecz jasna, Grekom – której zadaniem było odkrywać tajemnice *physis* (fizycznego świata). Arystoteles twierdził, że natura posiada swój *telos* i że człowiek zgodnie z nim może osiągnąć wyższy stopień rozwoju. Dla Hegla ów *telos* był atrybutem historii, której bieg wytyczał drogę postępowi ludzkiej świadomości, rozpraszając mgły uludy i ukazując ludziom coraz jaśniejszy obraz rzeczywistości. (...)

* Fragmenty eseju ze zbioru pt. *Sociological Journeys: Essays 1960-1980*, Heinemann, Londyn 1980.

Poczynając od końca XIX wieku aż do połowy XX prawie wszyscy myśliciele społeczni – z wyjątkiem Schelera i paru innych – przewidywali zanik religii z początkiem dwudziestego pierwszego stulecia. Powoływano się może nie tyle na Rozum (...) co na koncepcje Racjonalizacji. Rozum odsłania ukrytą strukturę porządku naturalnego. Racjonalizacja zaś polega na zamianie porządku naturalnego na porządek techniczny, na rytm pracy. Stanowi funkcjonalną adaptację środków do celów, przy czym głównym kryterium posługiwania się przedmiotami jest skuteczność. Racjonalizacja dokonuje się poprzez zamianę więzów krwi i pierwotnych stosunków społecznych na biurokratyczną strukturę organizacji. Stwarza ona świat, w którym rządzą zasady techniczne i biurokratyczne funkcje przypisane jednostkom. Skoro zaś ludzie są, zdaniem większości socjologów, w znacznej mierze ukształtowani przez instytucje w jakich żyją, świat stał się – wedle złowrogich słów Maxa Webera – „żelazną klatką”. Weber tak oto podsumowuje swoją myśl: „Wraz z postępem wiedzy i techniki człowiek przestał wierzyć w moce nadprzyrodzone, w duchy i demony. Utracił wiarę w prorocтва i poczucie sacrum. Rzeczywistość stała się ponura, płaska i utylitarna. Pozostawiła w duszach ludzkich pustkę, którą starają się wypełnić gorączkową aktywnością, za pomocą najrozmaitszych zabiegów i namiastek”. Pogląd taki wyznaje zdecydowana większość współczesnych socjologów.

I

(...) Sekularyzacja to termin mętny, miesza bowiem dwie całkowicie różne kategorie zjawisk: społeczne i kulturalne, a zarazem dwa odrębne procesy przemian wzajemnie niewspółmierne. (...) Słowo „sekularyzacja” posiada wszakże swoje oryginalne znaczenie, które chciałbym tu przywrócić. Zaczęto je stosować w epoce wojen religijnych i oznaczało wówczas wyjęcie pewnego terytorium lub posiadłości spod władzy Kościoła. W tym sensie sekularyzacja oznacza oddzielenie religii od życia politycznego – klasycznym przykładem jest rozdział kościoła i państwa – oraz odtączenie religii od sfery estetyki, co oznacza, że sztuka nie musi podlegać normom moralnym, lecz może kierować się własnymi impulsami, dokądkolwiek ją one wiodą. Mówiąc krótko, jest to ograniczenie instytucjonalnej władzy kościoła nad innymi dziedzinami życia publicznego, ograniczenie sfery wpływów religii do autorytetu wobec wyznawców i zrezygnowanie z oddziaływania na jakąkolwiek inną dziedzinę życia politycznego i społecznego.

Taka forma sekularyzacji, którą w istocie obserwujemy na przestrzeni ostatnich dwustu lat, nie oznacza jednak ograniczenia wierzeń religijnych jako takich. Oto na tle tego „postępowego” procesu sekularyzacji instytucji religijnych dają się obserwować zjawiska odrodzenia uczuć religijnych o niezwyklej sile żarliwości wśród szerokich rzesz ludzi; na przykład ruch ewangeliczny w Stanach Zjednoczonych czy ożywienie ruchu metodystów w Anglii. Wśród wybitnych postaci ze świata kultury możemy powołać się na mocne słowa Schleiermachersa rzucone w odpowiedzi tym, którzy szydzili z religii; nawrócenie Johna Henry’ego Newmana; egzystencjalną wiarę Kierkegaarda; głęboką religijność Solowiewa; personalizm Mouniera, neo-ortodoksę Bartha, rozterki duchowe Simone Weil. Podobnych przejawów wiary religijnej można przytaczać bez liku, pojawiają się bowiem ciągle w naszych czasach.

Nie da się zaprzeczyć, że w ciągu tych dwustu ostatnich lat dominował prąd ateizmu. Panowało przekonanie, że świata nie okrywa już tajemnica, że ludzie, a nie bogowie, mogą rządzić światem, poza którym jest nicność i pustka. Podłożem modernizmu stał się nihilizm. Jest to zjawisko, które Max Weber nazwał *Entzauberung* – odczarowanie, lub mówiąc mniej poetycko – usunięcie ze świata pierwiastka magicznego. Jednakże ta tendencja, jakkolwiek niezmiernie silna, wyphyła z zupełnie odmiennych źródeł niż proces racjonalizacji (którego źródła tkwią w sferze techniki i ekonomii; świadomie nie wymieniam tu nauki, nie tylko z powodu jej pierwotnych związków z purytaniem, ale i dlatego, że jeden tylko z jej nurtów, wywodzący się od Bacona, popierał racjonalizację), a także niż proces sekularyzacji (której źródła były w pierwszym rzędzie polityczne, na tle tendencji ograniczania wpływów Kościoła). Podłoża natomiast zjawiska „odczarowania” należy, moim zdaniem, szukać w pewnych autonomicznych nurtach kultury zachodniej i te właśnie nurty winny stać się kluczem do zrozumienia, jak się będą kształtowały przyszłe losy religii we współczesnym świecie.

Zachodzą przeto dwa równoczesne procesy. Pierwszy to proces sekularyzacji, polegający na rozdzieleniu władzy instytucjonalnej, proces wzmocniony tendencjami racjonalizacyjnymi. Drugi – w sferze wierzeń i kultury – jest procesem „odczarowania”, co skłonny byłbym nazwać bardziej paralelnym terminem desakralizacji. Tak więc będę mówił o sferach sakralnej i świeckiej, w których rozgrywają się procesy obejmujące instytucje i systemy społeczne, a rozważając zjawiska dokonujące się w świecie kultury będę operował terminami „sacrum” i „profanum”.

Chciałbym rozwinąć wątek przemian dokonujących się w sferze kultury. Tutaj również odbywają się one niejako na dwóch poziomach. Przeobrażenia w obrębie kultury powstają bowiem jako reakcja na zmiany w działaniu instytucji – uzasadniają je lub przeciwstawiają im się. Zarazem jednak przeobrażenia te odzwierciedlają zmiany postaw moralnych i wrażliwości odczuć, form ekspresji i typów symbolizacji, co oznacza burzenie dawnych symbolów i tworzenie nowych. Ze względu na to, że zmiany w charakterze uczuć religijnych, a nie przeobrażenia instytucjonalne, przebiegają na tym drugim poziomie, rozważania niniejsze poświęcę temu właśnie zespołowi zjawisk.

Przechodzę teraz do zasadniczego punktu, na którym wspierać się muszą moje wywody: do definicji kultury. (...) Określiłbym kulturę jako zespół reakcji *homo sapiens* na zasadnicze pytania nurtujące wszelkie społeczności, pytania dotyczące ludzkiej egzystencji. Są to więc pytania na temat śmierci, sensu tragedii, natury człowieczych zobowiązań, istoty miłości; stale powracające pytania o treści w kulturze uniwersalne i funkcjonujące we wszystkich społeczeństwach, w których ludzie uświadomili sobie przemijający charakter życia.

Kultura jest zatem domeną stale powracających problemów. Techniczne możliwości, jakimi ludzie dysponują, mogą wzrastać, wiedza naukowa może pokonywać siły natury, może się też dokonywać postęp w zakresie technologii. Ale pytania egzystencjalne pozostają. Odpowiedzi mogą być – i bywają – różnorodne. Ich różnorodność tworzy dzieje kultury, prezentujące różnorodność mitów, teorii filozoficznych, symboliki, stylów. Te same pytania ciągle jednak powracają. Kluczem do zrozumienia kultury nie jest ludzka natura, jak sądzili Grecy, ani historia, jak głosili Hegel i Marks, ale ludzka kondycja: fakt, że człowiek zostaje „wrzucony” w świat (któż się o to prosił?) i, wraz ze wzrastającym uświadamianiem sobie swego położenia, zaczyna poznawać niektóre odpowiedzi – dostarcza mu ich dziedzictwo kultury – powraca więc do pytań, których znaczenia sam pragnie doświadczyć. Dlatego to różne formacje kulturowe nawzajem „rozumieją się”, ponieważ powstały w odpowiedzi na problemy wspólne wszystkim. (...)

W tej perspektywie religia jest spójnym zespołem odpowiedzi na zasadnicze pytania egzystencjalne, wobec których staje każda ludzka społeczność. Religia kodyfikuje te odpowiedzi w formie wierzeń mających istotne znaczenie dla jej wyznawców, ustanawia obrzędy rytualne jednoczące emocje ich uczestników i tworzy instytucje skupia-

jące tych, którzy przyjęli wykładane prawdy wiary i obserwują obrzędy kultu. Tak zinstytucjonalizowana religia stoi na straży zachowania ciągłości obrzędów z pokolenia na pokolenie.

II

Począwszy od siedemnastego wieku i poprzez kolejne dwa stulecia dokonywał się proces, który nazwałbym „wielką desakralizacją”, oznaczający przemiany w zakresie postaw moralnych, w stosunku jednostki do egzystencjalnych pytań wyłanianych przez kulturę. Proces ten podważał fundamenty religijnych rozstrzygnięć funkcjonujących w zachodniej kulturze, a tym samym zburzył ludziom koherentny światopogląd.

Ustalenie zasadniczych, modelowych przemian w kulturze jest zadaniem ogromnie trudnym. Zmiany polityczne, takie jak na przykład rewolucje, dokonują się przy akompaniamencie gromów. Przeobrażenia społeczno-ekonomiczne, takie jak industrializacja, są łatwo dostrzegalne poprzez materialne struktury, które powołują do życia. Przemiany natomiast w zakresie kultury i postaw moralnych – w każdym bądź razie przed wiekiem dwudziestym – objawiały się w o wiele bardziej subtelnych i mniej jednolitych formach. Dlatego tak niełatwo ściśle je zlokalizować w czasie i w przestrzeni. (...)

W aspekcie, który mnie tu interesuje zmiany owe miały trojaki charakter, a w połączeniu ze sobą złożyły się na desakralizację. Oto owe trzy elementy przemian:

1) Rozpowszechnienie się idei radykalnego indywidualizmu w dziedzinie ekonomii i polityki oraz mieskrępowanego rozwoju osobowości w domenie kultury;

2) Problemy związane z hamowaniem impulsów, szczególnie impulsów „demonicznych”, przechodzą z domeny religijnej do sztuki (literatury, poezji, muzyki i malarstwa);

3) Upadek wiary w niebo i piekło i wzrost lęku przed nicością czy pustką czekającą po śmierci. Innymi słowy, uświadomienie sobie perspektywy nihilistycznej.

Współzależność (choć bynajmniej nie integracja) tych trzech procesów składa się na współczesny światopogląd. Oznacza on odwrót od dawnych autorytetów, skurczenie się domeny sacrum i faustowskie poszukiwanie wszechwiedzy, co zmusza człowieka do pogoni za pełnią poznania (*Wissendrang*): której nie umie już zaniechać. Zatrzymajmy się teraz kolejno nad tymi trzema procesami:

ad 1) (...) Najbardziej wyrazisty przykład stanowią tu „Wyznania” Rousseau. Współczesnych mu gorszyły nie tyle obsceniczne zwroty w rodzaju „puszczanie wiatrów”, co pierwsze słowa, jakimi rozpoczął książkę i sam ton pierwszego akapitu. Rousseau tak rozpoczyna:

„Podejmuję przedsięwzięcie, jak dotąd bez precedensu, które nigdy nie znajdzie naśladowcy. Pragnę przedstawić moim bliźnim podobiznę człowieka w całej prawdzie jego natury, a tym człowiekiem jestem ja sam”. (...)

Nie chodzi tu o roszczenia do unikalności takiego wyznania ze strony autora, co jest sprawą należącą do psychologii. Chodzi o głębszą przemianę, jaka dokonała się w kulturze i psychice ludzkiej. W domenie polityki indywidualizm przejawiał się w postulowaniu swobody, wolności od wszelkich przypisanych jednostce więzów. W kulturze natomiast hasłem było wyzwolenie człowieka, uczynienie go wolnym od wszelkich krępujących ograniczeń, moralnych i psychologicznych, o prawo do sięgania po każde doświadczenie, które może wzbogacić osobowość.

ad 2) Dotycząc jak najbardziej podstawowych skłonności człowieka, religia funkcjonuje zawsze w dialektycznym napięciu pomiędzy wyzwalaniem a powściągnięciem ludzkich namiętności. Wszystkie wielkie religie na przestrzeni historii – buddyzm, konfucjanizm, judaizm i chrześcijaństwo – były religiami głoszącymi powściągliwość. Podziemnymi nurtem biegly impulsy szturmujące potężne ryny religijnego tabu: misteria szalów dionizyjskich, manichejski dualizm, ataki gnostyków na doktryny egzoteryczne, koncepcja świętości grzechu itp.

Przeniesienie zasadniczej roli religii w domenę sztuki ekspresyjnej – posłużyć się tu myślą Baudelaire’a – oznaczało nie tylko rozluźnienie hamujących zakazów, lecz także i to, że demoniczne impulsy tkwiące w ludzkiej naturze (niekiedy przybierające formę religii, a niekiedy wykorzystywane do zwalczania jednych religii przez inne) przybrały teraz wielorakie kształty perwersji i przeniknęły do sztuk współczesnych na wszystkich poziomach. Jeśli przyjąć, że doświadczenie jest probierzem osobowości, to nie mogą istnieć żadne granice, ostagalne być musi wszystko, a przynajmniej wypowiedziane i wyrażone, nie może być świętych obszarów, których progu człowiekowi nie wolno przekroczyć, a nawet zdeptać własną nogą.

Cały ten ruch, który nazywamy modernizmem, był oczywiście potężnym źródłem energii i witalności, toteż stulecie pomiędzy rokiem 1850 a 1950 (a zwłaszcza jego apogeum pomiędzy 1890 a 1920)

reprezentuje w domenie sztuk plastycznych, literatury, poezji i muzyki jeden z największych wzlotów twórczych w dziejach ludzkiej kultury.

Nie obyło się jednak bez kosztów: dziedzina estetyki przestała podlegać normom moralnym. Jak głosił Nietzsche, prawdziwe przeznaczenie człowieka nie wiąże się z moralnością (tą nędzną, bezduszną etykę niewolników) ale ze sztuką. Modernistyczna wyobraźnia nie zna ograniczeń, jej przedmiotem może być mord, rozpusta, sodomia, kazirodstwo, degradacja człowieka, po to, by nakarmić całe bogactwo nieuświadomionych marzeń, by wyrazić wielokierunkowe pierwotne procesy, które cechuje wielokształtna preswazja. Namiętności ludzkie nie są już utożsamiane z cierpieniem i ofiarą w sensie religijnym, lecz z cielesną zmysłowością, która poszerza granice osobowości. Morderstwo przestało być piętnem Kaina, stało się aktem nie dającej się opanować ekscytacji pod wpływem utajonych popędów. (...)

ad 3) Lęk przed nicością – ów nihilizm przenikający obecnie całokształt kultury – dał początek nowym formom agresji i dominacji. Wielki przełom nastąpił w pojmowaniu śmierci. Hobbes powiedział, że lęk przed śmiercią jest źródłem sumienia, zaś lęk przed gwałtowną śmiercią – źródłem prawa. Jednakże z punktu widzenia wiary religijnej śmierć – mimo że budzi lęk – może być ujmowana jako preludeum do czegoś, co czeka poza życiem doczesnym. Jak jednak myśleć o śmierci, jeżeli po śmierci jest nicość? (...)

Każdy człowiek wie, że wszelkie jego wysiłki, bez względu na to, jak dalece uda mu się opanować naturę i rozwinąć przyrodzone mu możliwości – nie rozwieją czającego się w jego wnętrzu poczucia, że jest istotą śmiertelną i że wszystko, czego dokonał, a także świadomość własnego „ja”, podlega unicestwieniu. Tylko nieliczni potrafią znieść to poczucie ze stoicyzmem. Jeszcze mniej jest ich wśród ludzi współcześnie żyjących, właśnie dlatego, że cały kierunek ich dążeń oznacza potężny pęd do wolności lub wyzwolenia, do zerwania wszelkich więzów i zburzenia jakichkolwiek ograniczeń. Świadomość śmierci jest ciężarem zbyt wielkim do udźwignięcia, więc wszyscy spychamy tę myśl w podświadomość. (...)

Czyż jest to dziełem przypadku, że świat współczesny, zakreśliwszy granice autorytetowi religii w życiu publicznym, pierwszy stworzył „władzę totalną” w sferze politycznej – zjednoczenie wierzeń i instytucji w monolityczną całość, uzurpującą sobie autorytet nowej wiary?

(...) W wieku dziewiętnastym i dwudziestym kultura, wyzwolona już z tradycyjnie krępujących ją ograniczeń i nie związana w sferze intelektualnej, ani w sferze ekspresji artystycznej kanonami wiary religijnej, przejęła niejako ster w poszukiwaniu alternatywnych odpowiedzi, których dawniej dostarczała wiara. W ciągu tych ostatnich dwustu lat w kulturze Zachodu pojawiło się pięć alternatywnych kierunków-sposobów reakcji na problemy rozwiązywane tradycyjnie przez religie. Kierunkami tymi były – i w pewnej mierze są nadal – racjonalizm, estetyzm, egzystencjalizm, religie świeckie i religie polityczne. Pragnę omówić pokrótce dwa z wymienionych nurtów, a mianowicie estetyzm i religie polityczne, jako że oba świadczą o sile i atrakcyjności tych alternatywnych wobec religii rozwiązań. Spróbuję dowiedzieć, że to właśnie porażka tych dwóch nurtów zapoczątkowała falę poszukiwań nowych, religijnych odpowiedzi. Nie mam możliwości podać wyczerpująco niezmiernie powikłanych dziejów żadnego z wymienionych kierunków, ograniczę się natomiast w obu przypadkach do uwypuklenia jednego aspektu.

Arystoteles powiedział, że gdyby człowiek nie był obywatelem *polis*, dążyłby do tego, aby stać się bądź bestią, bądź bogiem. Oto tajemnica dziewiętnastowiecznego estetyzmu, który odrzuca człowieka jako członka społeczeństwa, ale pragnie go uczynić zarazem bestią i bogiem. (...) Estetyzm reprezentował pogląd, że zadaniem sztuki jest zaspokojenie potrzeb zrodzonych przez utajone ludzkie popędy, których religia nie była w stanie wyzwolić. Na podobieństwo podskórnych nurtów tkwiących w niektórych ekstatycznych religiach, intencją estetyzmu było osiągnięcie wzniosłości poprzez deprawację.

Estetyzm jako kierunek zaczął się rozwijać pod koniec osiemnastego wieku, kiedy to intelektualści stanęli przed perspektywą nicości: jeśli nauki religijne nie mogły ludziom dać pewności ani wskazać drogi do Boga, gdzie tej drogi szukać? Jeśli Boga „tam” nie ma, w jaki sposób człowiek może zaspokoić pragnienie tego, co nieosiągalne, zrealizować swe marzenie nieskończoności? (...).

Idea, że człowiek może zdobyć pełnię poznania i doświadczyć wszyściego, że nic nie jest zakazane, nawet szaleństwo, stała się tematem dziewiętnastowiecznego poety romantycznego, Nerval'a, zaś w poemacie „Rolla” Alfred de Musset wypowiedział myśl, że z chwilą, gdy wiara religijna i w ogóle wszelkie wierzenia metafizycz-

ne upadły, w człowieku budzi się nieodparta *curiosité du mal*, co powoduje, że daje się opanować przez ponizające żądze i nieprawości.

Baudelaire najdobitniej opisał poetę urzeczonego wizją *curiosité du mal*, który skazuje się przez to na przekleństwo, (...) Baudelaire oddzielał miłość od seksu i głosił konieczność wszechstronnych doświadczeń erotycznych, ze względu na doznania, jakich dostracają. Eksperymentuje z opium (*cette drogue enivrante et maudite*) i szuka ulgi w alkoholu (*cette autre vie que l'on trouve au fond des breuvages*). W „*Curiosités Esthétiques*” Baudelaire pisze, że „pięknym jest to, co jest dziwaczne”. (...)

Piękno i dziwność są wszakże doznaniem ulotnymi, które tylko na krótko dostarczają rozrywki. Ziemia natomiast – nuda – jest piekłem i musimy zapuścić się pod nią. Rano przywdziewamy maskę chłodu, ale nocą zapuszczamy się w podziemne nurty, w sferę podświadomości, w marzenia i niezaspokojone aspiracje, które zasilają źródła naszych pożądań. Baudelaire dochodzi jednak do wniosku, że człowiek tkwi w ciemnościach. Świat znajduje się w ostatnich dniach Wielkiego Tygodnia i świece jedna po drugiej gasną. Tylko że to nie Chrystus się pojawi, ale Szatan. W tej krytycznej sytuacji duchowej pozostaje jedynie „szaleńcze i rozpaczliwe pożądanie śmierci”, która jest ostateczną ciemnością.

W prądzie estetyzmu święta jest poezja, a nie religia. Poeta jest jasnowidzem i zastępuje kapłana, a raczej staje się nowym prorokiem i kapłanem zarazem. Na początku było słowo, a teraz słowo należy do poety. (...) Ale słowo poety nie jest ani logosem, ani prawem. Popęd zastępuje idee, zmysły – doznania, które nie dają zaspokojenia – przyćmiewają umysł. W kategoriach estetyzmu woła i namiętności to podstawowe czynniki zawiadujące kierunkami działania.

Fundamentem religii politycznej jest meşjanizm zwiastujący eschatologiczną obietnicę przeskoku do królestwa wolności na ziemi, oznaczającego wyzwolenie z konieczności. (...) Dwóch ludzi sformułowało tę wiarę na najgłębszym poziomie gnostyckim: byli to George Lucács i Bertolt Brecht. (...) W swym artykule zatytułowanym „Bolszewizm jako problem moralny” Lucács stawiał pytanie, dlaczego zwycięstwo proletariatu, odwrócenie ról ciemnych i ciemnościowych, ma położyć kres uciskowi klasowemu, a nie po prostu spowodować inny rodzaj ucisku. Każda odpowiedź na to pytanie, pisał Lucács, musi się zasadzać na wierze. Ludzie muszą uwierzyć, że dobro (czyli społeczeństwo bezklasowe) może się narodzić ze zła (z dyktatury i

terroru). A to byłby przypadek *credo quia absurdum est.* z czym Lucács nie mógł się pogodzić.

Jednakże pewnego brzemiennego w wydarzenia tygodnia Lucács uczynił ten „skok” wiary. W eseju napisanym w 1919 roku, zatytułowanym „Taktyka i etyka” usiłował rozwiązać ten dylemat moralny. Doszedł bowiem do przekonania, że ludzie, którzy chcieliby zachować czystość moralną w naszej epoce „całkowicie przesiąkniętej grzechem” – znaleźli się w sytuacji bez wyjścia. „Wszyscy ludzie stanęli przed tragicznym dylematem wyboru pomiędzy celową i przejściową przemocą rewolucji a bezcelową i nie kończącą się przemocą starego skorumpowanego świata”*. Trzeba było podpisać ten pakt z diabłem.

W „Czarodziejskiej górze” postać Żyda-jezuitę Naphty była – jak obecnie wiemy – wzorowana na Lucácsu. W dyskusji z liberalnym humanistą Settembrinim Mann kładzie w usta Naphtie-Lucácsowi następujące słowa: „W dyktaturze proletariatu, której politycznie i gospodarczo domagają się nasze czasy, bez której nie ma dla nich zbawienia, nie chodzi o panowanie dla niego samego i na wieki, lecz o czasowe usunięcie przeciwieństwa między duchem a władzą, przewyciężenie go pod znakiem krzyża, o przewyciężenie świata za pomocą panowania nad światem; ma ona znaczenie przejścia, transcendencji, znaczenie państwowości. Proletariat podjął dzieło Grzegorza, ma jego entuzjazm dla praw boskich i tak samo jak on nie będzie mógł ręki cofnąć przed krwią. Zadaniem jego jest wzbudzenie grozy dla zbawienia świata i dla osiągnięcia tego, co było celem Zbawiciela: bezpieczeństwa i bezklasowego synostwa bożego”. (przekład J. Łukowskiego).

Korupcja religii politycznych nie polega tylko na przygasaniu rewolucyjnego zapалу ani na dojściu nowej biurokratycznej klasy do władzy. Używając języka teologii, jest to wycięstwo szatana, który kusi udręczonych ludzi do zawierania z nim paktu za cenę zaprzeczenia duszy.

IV

Wydaje mi się, że „podstawowe impulsy” kształtujące prądy estetyzmu i religii politycznych wyczerpały się. Były to tendencje do obalenia Boga i uznania, że człowiek może przejąć te moce, które

* Lee Congdon, „The Unexpected Revolutionary”. *Survey*, Spring 1974.

dotąd przypisywał Bogu. To właśnie łączy Marksa z Nietzschem, stanowiąc więź pomiędzy estetyzmem i politycznymi ruchami współczesnych czasów. (...)

Kryzys religii politycznych przebiega dwoma szlakami. Po pierwsze, kiedy już rewolucja się dokonała, przed każdym ustrojem o charakterze chiliastycznym staje problem utrzymania entuzjazmu społecznego. Rewolucyjne reżymy usiłują więc podtrzymać żarliwość postaw poprzez stan walki, poprzez mobilizowanie emocji przeciwko zewnętrznym lub wewnętrznym wrogom, bądź poprzez „odrodzenie” wiary. (...) W rewolucyjnym marksizmie partia ma charakter sakralny; jest to jeden z kanonów wiary głoszonej przez Lenina. Partia, jako awangarda mas, wyposażona była w „zbiorową mądrość”, która stanowiła wykładnię woli Historii. Kiedy Stalin rościł sobie pretensje do wszechwiedzy, twierdził, że jest uosobieniem Partii. A kiedy jego imię okryło się nieślawą, kiedy pieczęcie zostały złamane, jego następcy powoływali się na to, że Stalin naruszył normy partyjne i że nowe grupowe kierownictwo przywraca słuszny kierunek partyjny. Mao natomiast zastąpił Partię swoją własną osobą; na tym polegała doniosła zmiana w „religijnym” charakterze tego politycznego wyznania. (...) Mao postawił krok ostateczny, czyli ustanowił siebie samego i własną myśl jako instancję ostateczną, a w drodze rewolucji kulturalnej postanowił zmienić naturę człowieka, a co za tym idzie – zmienić społeczeństwo. Do tego właśnie dążyły i dążą wszystkie wielkie religie. Ironia polega na tym, że taka próba została podjęta na największą w ludzkich dziejach skalę przez religię polityczną. Oczywisty paradoks polega na tym, że marksizm zaczyna się jako ruch Rozumu, a kończy jako kult. Wychodząc z ataku na wszelkich bogów, dochodzi do bałwochwaltwa.

V.

(...) Czy nastąpi powrót sacrum, czy wyłonią się nowe typy religijności? Nie wątpię w to. Religia nie jest ideologią ani zbiorem przepisów regulujących życie społeczne – chociaż w różnych okresach, w swych formach reinstytucjonalizowanych, funkcjonowała w taki właśnie sposób. Religia jest konstytutywnym aspektem ludzkiego doświadczenia, ponieważ stanowi odpowiedź na egzystencjalne sytuacje, które powtarzają się w ludzkiej kulturze. (...)

Gdzie sacrum może się odrodzić? Wydaje mi się, że Robert Bellah ma rację zauważając, iż „koncentrowanie się na roli kościoła w dyskusji nad współczesną sytuacją religijną już samo w sobie wprowadza w błąd, gdyż cechą charakterystyczną tej nowej sytuacji jest to właśnie, że cały wielki problem religii... symboliczne przedstawienie stosunku człowieka do ostatecznych wyznaczników własnej egzystencji, nie jest już dzisiaj monopolem żadnej grupy określającej się jako religijna”¹⁶. W przeciwieństwie do technologii czy polityki społecznej, religii nie można wytworzyć czy zaplanować. Wyrastają one ze wspólnych reakcji i wspólnych doświadczeń, do których człowiek zaczyna podchodzić z bojaźnią, co znajduje wyraz w jakiejś formie rytuału. Rozmaitość egzotycznych ruchów dążących do podniesienia poziomu samoświadomości – zen, joga, tantra, I Ching, swami – które tak szybko rozprzestrzeniły się wśród inteligencji, ilustruje to zjawisko. Nie są to religie. Stanowią one dowód na brak autentyczności, na poszukiwanie własnego „ja” w tym różnorodnym i pełnym dysonansów świecie. Historyk kontrkultury Theodore Roszak pisze, że Ameryka w połowie lat siedemdziesiątych „wybrała się na największą hulankę introspekcji, jakiej nie przeżywało żadne z dotychczas znanych społeczeństw”. Niewykluczone, że Roszak ma rację. „Autentyczne ja”, które stało się nudziarzem dla innych, teraz zanudza już nawet samo siebie.

Kiedy religie upadają, pojawiają się na ich miejsce kultury. Kiedy zaczynają upadać się instytucjonalne ramy religii, poszukiwanie bezpośredniego doświadczenia, które ludzie mogą odczuwać jako „religijne” ułatwia powstawanie kultów. Kult różni się od zorganizowanej religii pod wieloma względami. Z reguły kult rości sobie pretensje do pewnej wiedzy ezoterycznej, która była w ukryciu (bądź uległa zatajeniu przez ortodoksję), a która teraz nagle pojawia się w świetle dnia. W kultach często pojawia się jakiś heretyk lub wtajemniczony, który funkcjonuje jako guru udzielający owych nowych nauk. Obrzędy kultowe zezwalają, a jeszcze częściej zachęcają wyznawców, by dali wyraz dotychczas powściąganym impulsom, co prowadzi do poczucia *ex-stasis* czy do pewnego momentu przeobrażenia.

Jednak oszustwo takiego doświadczenia, to, co stanowi o jego

¹⁶ Robert N. Bellah. *Beyond Belief: Essays on Religion in Post-Traditional World*, Nowy Jork 1970, s. 42.

nieautentyczności – jakkolwiek szczerze byłoby takie poszukiwanie – to fakt, że opiera się ono na jakiejś koncepcji magicznego momentu, na sile magii. Na podobieństwo środka na ból głowy oferuje ono natychmiastową wiarę, jeśli nie ulgę. I nie jest przypadkiem, że ruchy te mają tak krótki żywot, a ich wyznawcy ciągle poszukują nowego panaceum.

Jeśli powstaną nowe religie – a wydaje mi się, że do tego dojdzie – to, w przeciwieństwie do dawnych czasów, zwrócą się one ku przeszłości i tradycji, by w niej znaleźć te więzi, które łączą człowieka ze zmarłymi, z żyjącymi, i z tymi, którzy się dopiero narodzą. W odróżnieniu od romantyzmu – nie będzie to powrót do natury, w odróżnieniu od moderny – nie będzie to eksploracja skomplikowanej wewnętrznie jaźni; będzie to natomiast odrodzenie Pamięci.

Nie wiem, w jaki sposób do tego dojdzie, ale mogę sobie z grubsza wyobrazić, jakie formy te nowe religie mogą przybrać. Zaryzykuję twierdzenie, że w cywilizacji zachodniej przybiorą one trzy odrębne formy.

Pierwszą z nich nazwałbym religią moralizującą. Jej źródłem i siłą jest wiara fundamentalistyczna: ewangeliczna, biczująca, z naciskiem na grzech i odrzucenie Wszeteczniczy Babilońskiej. Ostatnimi laty w Stanach Zjednoczonych kościoły fundamentalistyczne należą do najszybciej się rozrastających dobrowolnych zizeseń. Do pewnego stopnia jest to agresywna reakcja tak zwanej „milczącej większości” przeciwko przeniesieniu niektórych modernistycznych idei w świat polityki – zwłaszcza takich, jak idea całkowitej wolności człowieka w dziedzinie seksualnej (np. prawa dla homoseksualistów), w moralności, w przerywaniu ciąży itp. Jest to jednak nproszenie. Wydaje mi się, że w dziejach kultury zachodniej znaczna część społeczeństwa zawsze odczuwała potrzebę zwykłych cnót, prostych nauk moralnych, uspokojenia co do własnych tajemnych popędów – chociaż do niedawna ludzie ci byli wyśmiewani przez liberałów dominujących w kulturze (choć nie w społeczeństwie). Co więcej, opuściło ich duchowieństwo – pochodzące z warstw wykształconych i podległe konformistycznym naciskom kultury liberalnej: duchowni utracili odwagę, a często nawet wiarę w Boga. Wyczerpanie się prądów modernistycznych i pustka współczesnej kultury sprawiły, że fundamentalisci mogą wystąpić publicznie z mniejszym narażeniem się na pośmiewisko. Fundamentalisci rekrutowali się zazwyczaj z chłopstwa, niższych klas średnich, małomiasteczkowych rzemieślników itp. W dalszej perspektywie rola tych zawodów się zmniejsza, ale w najbliższej przyszłość

ci te właśnie grupy ludności mogą stanowić najsilniejszy element religijnego odrodzenia.

Drugi typ religijności znajdzie – jak sądzę – zwolenników wśród inteligencji i przedstawicieli wolnych zawodów (...) i płynąć będzie między innymi z reakcji przeciwko nadużyciom współczesności. Ludzie wytworzyli kulturę w celu zachowania ciągłości oraz „nie-zwierzęcego życia”. Kiedy zwierzę widzi, że inne zwierzę umiera, nie wyobraża sobie, że i je to spotka; jedynie ludzie zdają sobie sprawę ze swego losu i stwarzają obrzędy nie tylko po to, by odsunąć myśl o śmiertelności (ładne opowiadki o niebie i piekle), ale po to, by zachować „świadomość gatunku”, która pomaga znieść ludzki los. W tym sensie religia jest uświadomieniem sobie transcendencji, przejściem od przeszłości, z której przychodzimy i do której jesteśmy przywiązani, do nowej koncepcji człowieka jako podmiotu moralnego, który dobrowolnie akceptuje swą przeszłość (a nie jest tylko jej tworem) i cofa się do tradycji w celu zachowania ciągłości sensów moralnych (...)

Trzeci typ religijności trudniej jest sprecyzować – będzie to rodzaj powrotu do mitycznych i mistycznych typów myślenia. Świat stał się zbyt naukowy i bezbarwny: ludzie łakną cudów i tajemnicy. Istnieje stała potrzeba przewycięzania dualizmów rozdzielających elementy osobowości, która tęskni za jednością bytu. (...)

Model mityczny, ponieważ pochodzić będzie z przeszłości, oprze się na przednaukowych i przedracjonalnych podstawach i dokona ich przemiany. W myśli zachodniej presokratyczne myślenie o świecie miało charakter mityczny, ustąpiło jednak z czasem pojęciom abstrakcyjnym. Myśl abstrakcyjna – jak stwierdził fizyk Carl Friedrich von Weizsäcker – daje nam wprawdzie spójny aparat pojęciowy, ale odnosi się on tylko do jedności przyrody. Myśl mityczna natomiast miała tę zaletę, że wiązała człowieka z przyrodą. (...)

Model mityczny, jeżeli nadejdzie, będzie prawdopodobnie bliższy temu, co Marcel Granet nazywa *emblème*, czyli znakowi, który przywodzi na myśl cały byt. Jeden z takich „emblematów” zawarty w starożytnej myśli chińskiej, to Tao. Jest to symbol, który akcentuje to, co jednostkowe raczej niż to, co ogólne, znak raczej niż pojęcie, podobieństwo raczej niż tożsamość, obraz poprzedzający wydarzenie raczej niż jego sprawcą przyczynę. Jest to świat symboliki, gdzie kontrasty nie są przeciwieństwami, lecz bliskimi współzależnościami. Celem jest tu nie tyle wykrycie sekwencji zdarzeń, co odkrycie solidarności rzeczy, nie przyczyny i skutku, lecz wspólnego pierwiastka

zjawisk, w którym zmieniające się symboliczne obrazy łączą wydarzenia ze światem. Dla myśli taoistycznej zatem wynalazek koła pochodzi z krążenia ptaków w powietrzu. A ptak, który niszczy własne gniazdo, wskazuje na zarówno fizyczny, jak i moralny kryzys w Imperium, ponieważ jest to brak szacunku należnego domostwu ze strony najmniejszego stworzenia. Sfera mitu pozwala w ten sposób człowiekowi traktować świat jako daną rzeczywistość, a jednocześnie dostrzegać w nim podłoże symbolicznych form – od alegorycznych do analogicznych – i łączyć w jedną całość konkret, poezję i mistykę.

Posumowując: religia nie jest regulującą, funkcjonalną właściwością społecznego życia, która pełni rolę – jak twierdził Marks czy Durkheim – składnika kontroli lub integracji społecznej. Religia nie jest też właściwością ludzkiej natury – jak twierdzili Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto, i fenomenologowie religii tacy jak Max Scheler. Podstawy religii mają charakter egzystencjalny: ludzie zdają sobie sprawę z własnej skończoności i nieublaganych ograniczeń, jakim podlegają – i dlatego konsekwentnie poszukują spójnej odpowiedzi, która pomogłaby im się przystosować do ludzkiej kondycji.

Rozpocząłem te rozważania od Oświecenia, ale okazuje się, że oświeceniowa koncepcja religii była błędna. Religia brała jakoby początki z prymitywnego fetyszyzmu i miała zniknąć pod wpływem zimnego światła rozumu – a w następnym stuleciu pod wpływem antyseptycznej nauki. (...) Dzisiaj już tylko niewielu naukowców podpisałoby się pod taką interpretacją religii. Co więcej, rozumiemy już teraz, że konieczne jest rozgraniczenie między nauką i religią jako dwiema zupełnie odrębnymi domenami. (...) Nauka poszukuje jedności w naturze, podczas gdy religia jest poszukiwaniem jedności kultury. Kultura jest dziedziną różną od natury i interesuje się bardziej podmiotem poznającym niż przedmiotami poznania. Kultura poszukuje sensu na podstawie celowości. Nie może ona pozostawać obojętna wobec imperatywów natury (na przykład śmierć jedności jest niezbędna dla przetrwania gatunku), ponieważ jest ś w i a d o m ą odpowiedzią ludzi na egzystencjalne sytuacje, które powstają w ich kontakcie z naturą i w stosunkach międzyludzkich. Samo poszukiwanie sensu, który przerasta jednostkowe życie, popycha jedną kulturę ku innym, w pogoni za wspólnotą i jednością – nie w żadnym ekumenicznym czy teologicznym znaczeniu, lecz jednością, która wypływa ze wspólnego wszystkim ludziom losu. Droga kultury prowadzi zawsze ku jakiejś sferze transcendentnej, którą kultura nowoczesna zbanalizowała.

VI.

(...) Mam wrażenie, że czeka nas teraz rozrachunek. Wyczerpanie się energii modernizmu, jałowość życia w komunizmie, nuda niczym nie ograniczonego „ja” i bezsens monolitycznych sloganów politycznych wskazują na to, że długa era zbliża się ku końcowi. Nicia przewodnią moderny było słowo „ponad”: ponad naturę, ponad kulturę, ponad tragedię parła radykalna osobowość, w ruchu samo-nieskończoności. Dzisiaj szukamy po omacku nowego słownictwa, którego kluczowym słowem wydaje się być „ograniczenie”: ograniczenie wzrostu, ograniczenie niszczenia środowiska naturalnego, ograniczenie zbrojeń, ograniczenie okrucieństwa i *hubris* – czy możemy coś jeszcze dodać do tej listy? Jeśli tak, to jest to wymowny znak naszych czasów.

Nie wiem dokładnie, co się okaże w wyniku tego rozrachunku, ale ponieważ jestem przekonany, że nie da się nigdy uniknąć egzystencjalnych pytań kultury, mam wrażenie, że to właśnie wysiłki zmierzające ku odzyskaniu poczucia sacrum wytyczają kierunek, który przybierze nasza kultura – a w każdym razie jej najbardziej myślący przedstawiciele. Trudno powiedzieć, czy ta nowa wizja będzie autentyczna, to znaczy: czy będzie w pełni odpowiadać najgłębszym pokładom ludzkiej psychiki. Jeszcze trudniej przewidzieć, czy z tych nowych nici utkane zostaną znaczenia, które przetrwają pokolenia i znajdą wyraz w nowych instytucjonalnych formach. Wszystko to są domysły i musimy cierpliwie czekać, co pokaże czas. Ale jestem przywiązany, wiarą mych ojców, do tej nici, bo kultura – i religia – to pamięć.

SACRUM I PROFANUM W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM*

Poznać sytuacje, w których przebiega życie człowieka religijnego, zrozumieć jego duchowy świat, to tyle, co posunąć naprzód naszą ogólną wiedzę o człowieku. To prawda, że bieg historii pozostawił daleko w tyle większość tych sytuacji, większość archetypów kulturowych religijnego człowieka pierwotnych społeczeństw i archaicznych cywilizacji. Ale nie zniknęły one bez śladu: przyczyniły się do stworzenia nas takimi, jakimi jesteśmy dzisiaj, a więc stanowią część naszej własnej historii.

Jak już mówiliśmy uprzednio, człowiek religijny przyjmuje szczególny i charakterystyczny sposób bycia w świecie i, pomimo wielkiej różnorodności form historyczno-religijnych, ten charakterystyczny sposób bycia jest zawsze rozpoznawalny. Bez względu na historyczny kontekst, w jakim się znajduje, *homo religiosus* zawsze wierzy w istnienie rzeczywistości absolutnej, *sacrum*, które choć w stosunku do świata transcendentne, manifestuje się w nim, uświęcając go tym samym i urzeczywistniając. *Homo religiosus* wierzy również, że życie ma sakralny początek i że człowiek realizuje swoje wszystkie potencjalności w takim stopniu, w jakim jego życie ma charakter religijny — to znaczy partycypuje w rzeczywistości. Bogowie stworzyli człowieka i świat, heroje doprowadzili dzieło Stworzenia do końca, a historia wszystkich tych czynów, dokonanych przez bogów i półbogów, za-

* Fragment książki pt. *The Sacred and the Profane — The Nature of Religion*. Nowy Jork 1959, ss. 201-213.

chowana jest w mitach. Pobudzając ponownie do życia historię świętą, naśladowując postępowanie bogów, człowiek znajduje sobie miejsce w zasięgu boskiej sfery, czyli w zasięgu tego, co rzeczywiście istotne.

Łatwo dostrzec wszystko, co dzieli ten sposób bycia w świecie od życia człowieka niereligijnego. Przede wszystkim człowiek niereligijny odrzuca transcendentę, przyjmując „względność” rzeczywistości i może nawet wątpić w sens istnienia. Wielkie kultury dawnych wieków nie były zupełnie pozbawione ludzi niereligijnych i nie jest wykluczone, że ludzie tacy istnieli nawet na archaicznych szczeblach kultury, chociaż żadne dowody na ich istnienie nie wyszły na jaw. Jednakże pełny rozwój człowieka niereligijnego nastąpił dopiero w nowoczesnych społeczeństwach kultury zachodniej. Współczesny człowiek niereligijny przyjmuje nową sytuację egzystencjalną; siebie wyłącznie uważa za podmiot historii i odrzuca wszelkie odniesienie do transcendencji. Innymi słowy, nie akceptuje on żadnego modelu człowieczeństwa leżącego poza ludzką kondycją doświadczaną w rozmaitych sytuacjach historycznych. Człowiek stwarza sam siebie, a czyni to w takim stopniu, w jakim dokonuje desakralizacji siebie i świata. *Sacrum* stanowi główną przeszkodę w realizacji jego wolności. Człowiek staje się sobą tylko wówczas, gdy podda się całkowitej „demistyacji”; nie będzie naprawdę wolny, dopóki nie zabije ostatniego z bogów.

Omwianie takiego filozoficznego stanowiska nie jest naszym zadaniem. Chcielibyśmy tylko zwrócić uwagę na fakt, że w ostatecznym rachunku współczesny człowiek niereligijny przyjmuje istnienie tragiczne i że jego egzystencjalny wybór nie jest pozbawiony wielkości. Wszelako ów niereligijny człowiek pochodzi od *homo religiosus* i — czy mu się to podoba, czy nie — jest również tworem człowieka religijnego; jego kształtowanie rozpoczyna się od sytuacji i wzorców przyjmowanych przez jego przodków. Słowem, jest on wynikiem procesu desakralizacji. Tak jak natura jest wynikiem stopniowej sekularyzacji kosmosu doświadczanego jako dzieło Boga, tak człowiek niereligijny jest wynikiem desakralizacji ludzkiego istnienia. To jednak oznacza, że współczesny człowiek powstał w opozycji do swego przodka, usiłując „oczyszczyć się” z wszelkiej religii i wszelkiego ponadludzkiego sensu. Uznaje on swoje człowieczeństwo w tym tylko stopniu, w jakim „wyzwała się” i „oczyszcza” z „zabobonów” swoich przodków. Innymi słowy, człowiek żyjący w sferze profanum zachowuje *volens nolens* pewne właściwości postępowania człowieka religijnego, chociaż są już one odarte z religijnego sensu. Człowiek

współczesny, choćby i próbował, nie może wyzwolić się ze swego dziełnictwa. Nie jest w stanie całkowicie unieważnić przeszłości, ponieważ sam jest jej produktem. Kształtuje on siebie w procesie liczących zaprzeczeń i odrzuceń, lecz rzeczywistość, którą odrzucił i której zaprzecza, nadal go nawiedza. By zdobyć świat dla siebie, człowiek współczesny dokonał desakralizacji świata, w którym żyli jego przodkowie – lecz by do tego doprowadzić, musiał posłużyć się przeciwieństwem dawnego typu zachowania, które w takiej czy innej formie jest mu nadal dostępne emocjonalnie i gotowe do reaktualizacji w jego najgłębszej istocie.

Dzieje się tak dlatego, że (jak już mówiliśmy poprzednio) człowiek niereligijny w stanie czystym jest zjawiskiem stosunkowo rzadkim, nawet w najbardziej zdesakralizowanym społeczeństwie współczesnym. Większość „niewierzących” nadal zachowuje się religijnie, chociaż nie zdaje sobie z tego sprawy. Mamy tu na myśli nie tylko „zabobony” i „tahu” współczesnego człowieka, które wszystkie mają magiczno-religijną strukturę. Ale człowiek współczesny, który uważa się za istotę niereligijną, nadal zachowuje duży zbiór zakamuflowanych mitów i zdegenerowanych rytuałów. Jak już stwierdziliśmy wyżej, obchody Nowego Roku czy oblewanie nowego mieszkania, chociaż ześwieczone, nadal zachowują strukturę rytuału odnowy. To samo zjawisko można zaobserwować w zabawach i przyjęciach, które towarzyszą zawarciu małżeństwa, narodzinom dziecka, przejściu do nowej pracy, awansowi społecznemu, itp.

Można by napisać cały tom na temat mitów współczesnego człowieka i mitologii zakamuflowanej w jego ulubionych książkach czy sztukach. Film, ta „fabryka marzeń”, przejmuje i zużywa niezliczne motywy mityczne: walka między bohaterem i smokiem, starcia i próby o charakterze inicjacyjnym, paradygmatyczne postaci i obrazy (dziewica, bohater, raiński krajobraz, piekło, itd.). Nawet lektura posiada mitologiczną funkcję, nie tylko dlatego, że zastępuje recytację mitów w archaicznych społeczeństwach i przekazywaną z ust do ust tradycję, której tradycje do dziś żywe są w wiejskich społecznościach Europy, lecz przede wszystkim dlatego, że oddając się lekturze, człowiek współczesny zyskuje „ucieczkę z czasu”, analogiczną do „wyjścia z czasu” dokonywanego przez mity. Bez względu na to, czy współczesny człowiek „zabija” czas lekturą powieści kryminalnej, czy wkracza tymczasowo w obcy świat powieści, lektura wynosi go ponad osobisty wymiar czasu i wrzuca w inny rytm, umieszcza jego życie w innej „historii”.

Ściśle rzecz biorąc, znakomita większość niewierzących nie jest wyzwolona z religijnego zachowania, z teologii i mitologii. Często przytłacza ich ogromna magiczno-religijna „aparatura”, która wszelako uległa degeneracji i przeistoczyła się w karykaturę, co sprawia, że trudno ją rozpoznać. Proces desakralizacji ludzkiego życia przybiera czasami dziwaczne formy czarnej magii i czystej parodii religii. Nie mamy tu na myśli niezliczonych „kameralnych religii”, które szerzą się we wszystkich miastach dzisiejszego świata, pseudo-okultystycznych, neospirytualistycznych, czy tak zwanych hermetycznych kościołów, sekt, czy szkół: wszystkie te zjawiska bowiem należą jeszcze do sfery religijnej, nawet jeżeli prawie zawsze przedstawiają chorobliwe aspekty religijnych pseudotworów. Nie nawiązujemy również do różnych politycznych ruchów i społecznych utopii, których mitologiczna struktura i religijny fanatyzm widoczne są na pierwszy rzut oka. Dla przykładu wymieńmy tylko mitologiczną strukturę komunizmu i jego eschatologiczną zawartość. Marks podejmuje i rozwija jeden z wielkich estachologicznych mitów azjatycko-śroziemnomorskiego świata – zbawczą rolę Sprawiedliwych („wybranych”, „pomazańców”, „niewinnych”, „wysłanników”; a dzisiaj proletariatu), których cierpienia mają, zgodnie z przeznaczeniem, zmienić ontologiczny status świata. W istocie rzeczy najbliższym pierwowzorem bezklasowego społeczeństwa Marksa, w wyniku którego zniknąć mają napięcia historyczne, jest mit Złotego Wieku, umieszczony przez liczne tradycje na początku i końcu historii. Marks wzbogacił ten pradawny mit o całą judeo-chrześcijańską ideologię mesjanistyczną: z jednej strony profetyczna i soteriologiczna funkcja, którą przypisuje proletariatu; z drugiej, ostateczna walka między Dobrem i Złem, którą nietrudno zestawić z apokaliptyczną walką między Chrystusem i Antychrystem, zakończoną zwycięstwem Chrystusa. Znamienny jest również fakt, że Marks przejmuje dla swoich własnych celów judeo-chrześcijańską eschatologiczną nadzieję absolutnego końca historii; tutaj różni się od innych filozofów historii (takich jak Croce czy Ortega y Gasset), dla których napięcia historii współistnieją z ludzką kondycją i dlatego nie mogą być nigdy usunięte.

Ale zdegenerowane czy zakamuflowane struktury religijnego zachowania znajdujemy nie tylko w „kameralnych religiach” czy w politycznej mystyce. W nie mniejszym stopniu można je zauważyć w ruchach, które otwarcie występują jako świeckie czy nawet antyreligijne. Przykładem niech będzie tutaj nudyzm czy kampania na rzecz całkowitego wyzwolenia seksualnego: ideologie, w których widzimy

ślady „tęsknoty za Rajem”, dążenie do przywrócenia rajskiego stanu przed Upadkiem, kiedy grzech jeszcze nie istniał, kiedy nie było konfliktu między zaspokojeniem pragnień cielesnych i moralnych.

Równie interesujące jest obserwowanie, do jakiego stopnia wiele aktów i gestów współczesnego człowieka niereligijnego nadal rozgrywa scenariusze inicjacyjne. Pomijamy tu oczywiście sytuacje, w których pewien typ inicjacji nadal jest obecny w zdegenerowanej formie. Dobrym przykładem jest wojna, a przede wszystkim indywidualne walki (szczególnie między lotnikami) — wyczyny zakładające „próby”, które łatwo dają się upodobnić do tradycyjnych wojskowych inicjacji, nawet jeżeli dzisiejsi kombatanci nie są już świadomi głębszego sensu swoich „prób”, nie zyskując nic prawie na ich inicjacyjnym znaczeniu. Ale nawet tak nowoczesne techniki, jak psychoanaliza zachowują inicjacyjną strukturę. Od pacjenta wymaga się, by ożywił własną przeszłość, by raz jeszcze stanął wobec swych traumatycznych przeżyć, a z formalnego punktu widzenia ta niebezpieczna operacja przypomina inicjacyjne zstąpienie do piekieł, królestwo duchów i walki z potworami. Tak jak inicjowany miał zwycięsko wyjść ze swoich prób — miał „umarzeć” i „zmartwychwstać” po to, by zyskać dostęp do życia w pełni odpowiedzialnego, orwatego na duchowe wartości — tak pacjent poddany psychoanalizie musi stawiać czoła swojej „nieświadomości”, zamieszkałej przez duchy i potwory, po to, by odnaleźć zdrowie psychiczne, pełnię, a co za tym idzie, świat kulturowych wartości.

Ale inicjacja jest tak blisko związana ze sposobem bycia właściwym dla człowieka, że cały szereg aktów i gestów współczesnego człowieka nadal powtarza inicjacyjne scenariusze. Bardzo często „walka o życie”, „próby”, „trudności”, które stoją na drodze do kariery czy realizacji powołania, w jakiś sposób powtarzają próby inicjacji: młody człowiek — po wszystkich ciosach, których doznaje, po moralnym i nawet fizycznym „cierpieniu” i „torturach”, przez które przechodzi — „sprawdza się”, uświadamia sobie własne możliwości i w końcu staje się sobą, duchowo dorosły i twórczy (duchowość to oczywiście to, co współczesny świat przez to słowo rozumie). Każde ludzkie istnienie kształtuje seria prób, powtarzane niejednokrotnie doświadczenie „śmierci i zmartwychwstania”. I dlatego właśnie w religijnej perspektywie istnienie człowieka opiera się na inicjacji; można niemal powiedzieć, że życie ludzkie jest o tyle twórcze i wartościowe, o ile stanowi inicjację.

Krótko mówiąc, większość „bezreligijnych” ludzi nadal hołduje pseudoreligiom i zdegenerowanym mitologiom. Nie ma w tym nic

dziwnego, ponieważ – jak już widzieliśmy – człowiek współczesny jest potomkiem *homo religiosus* i nie jest w stanie wyznaczyć swojej własnej historii – to znaczy zachowania jego religijnych przodków, które uczyniło go tym, czym jest dzisiaj. Jest to tym bardziej prawdziwie, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że większość doznawanych przezeń impulsów płynie z głębi jego istoty, ze sfery, która otrzymała nazwę „nieświadomości”. Człowiek czysto racjonalny jest abstrakcją i w realnym życiu nigdy go spotkać nie można. Każda ludzka istota składa się jednocześnie z działania świadomego i doznań irracjonalnych. A treść i struktura nieświadomości wykazują zdumiewające podobieństwa do mitologicznych obrazów i postaci. Nie chcemy przez to powiedzieć, że mitologie są „wytworem” nieświadomości, ponieważ sposób istnienia mitu polega właśnie na tym, że objawia się jako mit: mit oznajmia, że coś zostało objawione w sensie paradygmatycznym. Mit jest „wytworem” nieświadomości w takim sensie, w jakim o „Pani Bovary” można powiedzieć, że jest „wytworem” cudzołóstwa.

Zawartość i struktury nieświadomości są wynikiem pradawnych sytuacji egzystencjalnych, zwłaszcza sytuacji kryzysowych, i dlatego właśnie nieświadomość ma religijną aurę. Ponieważ każdy kryzys egzystencjalny kwestionuje zarówno rzeczywistość świata, jak i obecność człowieka w świecie. Znaczący to, że kryzys egzystencjalny jest w ostatecznym rachunku kryzysem „religijnym”, ponieważ na archaicznym poziomie kultury *by t i s a c r u m* są jednym i tym samym. Jak już widzieliśmy, świat opiera się na doświadczeniu *sacrum* i nawet najbardziej elementarna religia jest przede wszystkim ontologią. Innymi słowy, o tyle, o ile nieświadomość jest wynikiem niezliczonych doświadczeń egzystencjalnych, nie może ona nie przypominać różnych światów religijnych, ponieważ religia stanowi paradygmatyczne rozwiązanie każdego kryzysu egzystencjalnego. Jest to paradygmatyczne rozwiązanie nie tylko dlatego, że może być powtarzane w nieskończoność, lecz również dlatego, że człowiek wierzy w jego transcendentne pochodzenie i nadaje mu sens objawienia otrzymanego z i n n e g o, transludzkiego świata. Religijne rozwiązanie nie tylko przewyżcza kryzys, ale zarazem „otwiera” egzystencję ludzką na wartości, które nie są już ani przypadkowe, ani jednostkowe, umożliwiając w ten sposób człowiekowi wykroczenie poza osobiste sytuacje i w rezultacie otrzymanie dostępu do świata duchowego.

Nie ma tu miejsca na omówienie wszystkich konsekwencji tej bliskiej zależności między zawartością i strukturami nieświadomości z

jednej strony, a wartościami religijnymi z drugiej: Poruszyliśmy ową zależność, aby pokazać, w jakim sensie najbardziej nawet niereligijny człowiek w głębi swojej istoty partycypuje w zachowaniu o charakterze religijnym. Ale „prywatne mitologie” współczesnego człowieka – jego sny, marzenia i fantazje – nigdy nie wznoszą się do ontologicznego statusu mitów, ponieważ nie są doświadczane przez całe go czło wie k a, a co za tym idzie, nie przekształcają sytuacji jednostkowej w paradygmatyczną. Podobnie niepokoję współczesnego człowieka, jego przeżycia we śnie czy imaginacji, chociaż z punktu widzenia formy mają charakter „religijny”, nie wchodzą – jak u *homo religiosus* – w skład światopoglądu i nie stanowią podstawy systemu zachowania. Przykład ukazuje różnice pomiędzy tymi dwoma kategoriami doświadczenia. Nieświadome działanie współczesnego człowieka nieustannie oferuje mu niezliczone symbole, z których każdy ma do zakomunikowania jakieś szczególne przesłanie, jakąś szczególną misję do spełnienia, po to, by mu zapewnić lub przywrócić równowagę psychiczną. Jak już widzieliśmy, symbol nie tylko „otwiera” świat, ale także pomaga człowiekowi religijnemu w osiągnięciu sfery uniwersalnej. Póprzez symbole bowiem człowiek znajduje wyjście z konkretnej sytuacji i „otwiera się” na to, co ogólne i powszechne. Symbole budzą indywidualne doznania i przekształcają się w duchowy akt, w metafizyczne pojmowanie świata. W obecności jakiegokolwiek drzewa, symbolu drzewa świata i obrazu kosmicznego życia, człowiek żyjący w czasach przedwspółczesnych mógł wznieść się na najwyższy poziom duchowy, ponieważ zrozumienie symbolu zapewniało pr z e życie tego, co uniwersalne. Religijna wizja świata i oparta na niej ideologia umożliwiały jednostkowemu doświadczeniu człowieka wydanie owocu, otwierała to doświadczenie na sferę uniwersalną. Obraz drzewa nadal pojawia się często w świecie fantazji współczesnego człowieka niereligijnego; jest to oznaka głębszego życia, dramatu, który rozgrywa się w jego nieświadomości, a który dotyczy jego psychicznego i umysłowego zdrowia, a tym samym całego życia. Ale dopóty symbol drzewa nie pobudza całej jego świadomości i nie „otwiera” jej na wszechświat, dopóki nie można powiedzieć, że całkowicie spełnia on swoją funkcję. W takim wypadku symbol tylko ratuje człowieka z opresji – umożliwiając mu, na przykład, przelamanie głębokiego kryzysu i przywrócenie zagrożonej tymczasowo równowagi psychicznej; ale nie wynosi go do poziomu duchowego, to znaczy nie odsłania mu tego, co istnieje naprawdę.

Wydaje się, że ten przykład wystarcza, by pokazać, w jaki sposób

niereligijny mieszkaniec nowoczesnych społeczeństw karmiony jest i wspomagany działaniem własnej nieświadomości, nie zyskując wszelako tym samym właściwego religijnego doświadczenia i religijnej wizji świata. Nieświadomość oferuje mu rozwiązanie życiowych problemów i w ten sposób odgrywa rolę religii, ponieważ religia, nim z życia ludzkiego uczyni twórcę wartości, chroni je od rozpadu. Z pewnego punktu widzenia można by powiedzieć, że u tych ludzi, którzy głoszą swoją bezreligijność, religia i mitologia uległy „zaciemnieniu” w mrokach ich nieświadomości — co oznacza, że możliwość reintegracji religijnej wizji życia spoczywa w nich na znacznej głębokości. Z chrześcijańskiego punktu widzenia można powiedzieć, że bezreligijność jest odpowiednikiem nowego „upadku” człowieka — innymi słowy, że niereligijny człowiek utracił zdolność świadomego przeżywania religii, a tym samym jej rozumienia i pojmowania, ale że w swej najgłębszej istocie nadal zachowuje jej pamięć: tak jak po pierwszym „upadku” jego przodek, pierwszy człowiek, zachował przynajmniej tyle inteligencji, by mieć możliwość odkrywania na nowo śladów Boga, które są widoczne w świecie. Po pierwszym „upadku” religijne poczucie człowieka zeszło do poziomu „rozdarłej świadomości”: teraz, po drugim, upadku jeszcze niżej, w głębinie nieświadomości: i tak zostało „zapomniane”.

Tutaj kończą się uwagi historyka religii. Tutaj zaczyna się dziedzina problemów, którymi zajmują się filozofowie, psychologowie, a nawet teologowie.

Mircea Eliade

PRAWDZIWE SNY LUDZKOŚCI

Rozmowa z Mircea Eliade*

Czy dałoby się wytłumaczyć nasze zainteresowanie mitami i symbolami zanikiem duchowości w naszej współczesnej cywilizacji? A zarazem ludzką potrzebą duchowości?

ELIADE: Nie jest dla nikogo tajemnicą, że przechodzimy przez duchowy kryzys w zachodnim świecie: desakralizacja kosmosu, Kościołów i stosunków międzyludzkich. To wszystko tworzy próżnię, którą każdy usiłuje jakoś zapelnić; czy to praktykami jogi, czy buddyzmem zen, czy alchemią. nie starając się wszelako o dotarcie do korzeni własnej religii – i to jest bardzo dziwne zjawisko.

Dawniej odpowiedzi na pytania lub odpowiednie lektury dawał ksiądz czy rabin. Dzisiaj przeciwnie: chrześcijanie i żydzi są najbardziej ze wszystkich odcięci od swojej własnej tradycji i nie podejmują żadnych prób, by się do niej zbliżyć i ją zrozumieć. Z drugiej strony wierzą jednak, że do domu prowadzi najdłuższa droga. Ogromna fascynacja na Zachodzie jogą, zenem czy alchemią jest wyrazem nowej wolności każdej jednostki do szukania własnej ścieżki pośród wielkiej różnorodności wierzeń wyznawanych przez ludzkosć. W moim przekonaniu tędy biegnie ta określona droga, która kiedyś doprowadzi nas do naszego własnego religijnego i duchowego źródła.

W młodości spędził Pan wiele lat w Indiach. Czy byłby Pan dzisiaj tym samym człowiekiem, gdyby nie mieszkał Pan na Dalekim Wschodzie?

* *Encounter*. Marzec 1980.

ELIADE: To prawda, że sam podążałem tą okreśną drogą. Kiedy wyjechałem do Indii, miałem 21 lat. Bardzo wówczas interesowałem się filozofią i dla mieszkańca Zachodu wyjazd na Daleki Wschód był wtedy wielką przygodą. Wybrałem Indie z dwóch względów: interesowała mnie myśl Indii i chłopska kultura, która zachowała się tam w stanie nienaruszonym.

Moimi przeżyciami w Indiach zawdzięczam prawdziwe zrozumienie gestu greckiego czy rumuńskiego chłopca, który kłeka przed ikoną i czyni znak krzyża. Przed pobylem w Indiach niepokoił mnie fetyszystyczny aspekt takiej czynności i sądziłem – jak każdy chrześcijanin, który ma siebie za oświeconego wyznawcę Boga – że prawdziwa religia to przede wszystkim medytacja i kontemplacja. Ale kiedy zobaczyłem, jak ogromne znaczenie ma dla Hindułów symbolika, zdałem sobie sprawę, że poprzednio nie doceniałem egzystencjalnego zasięgu symbolu i obrazu.

Czy jakieś szczególne przeżycie zwróciło Pańską uwagę w tym kontekście?

ELIADE: Tak, najbardziej uderzyła mnie cześć oddawana przez znane ze swojej czystości kobiety bogu Sziwie, którego symbolem jest *lingam*, męski organ seksualny. *Lingam* da się natychmiast rozpoznać i trudno tu o jakąś pomyłkę. Ale jednocześnie jest to symbol boga, wyrażający jego płodność, boga jako stwórcy świata. A te Hinduści potrafią dokonać całkowitego rozróżnienia między przedmiotem a symbolem, jak gdyby przedmiot został nagle zupełnie wymazany. To zrobiło na mnie bardzo duże wrażenie.

Mogłem w ten sposób pojąć, przez analogię, jak Europejcy chłopcy widzą, na przykład, obraz Madonny z Dzieciątkiem. Tutaj matka rzeczywiście staje się *autre chose*, „czymś innym” w prawdziwym sensie. To właśnie moje przeżycia w Indiach przekonały mnie o sile i przekazywalności symbolu.

(...) Od wielu już lat bada Pani mity. Cóż to jest zatem mit i jak on funkcjonuje w starożytnych i współczesnych społeczeństwach?

ELIADE: Mit – według elementarnej definicji – opowiada świętą historię. Mit stanowi sakralną opowieść, ponieważ jego bohaterowie są zawsze nadludźmi.

Kosmogoniczny mit, na przykład, to historia stworzenia świata przez boga czy bogów. Mit pochodzenia człowieka czy rośliny to opowieść, która wyjaśnia, w jaki sposób powstała taka lub owa roślina

i w jaki sposób powstała ludzkość. To samo dotyczy pochodzenia śmierci, instytucji społecznych, rolnictwa. W mitycznym czasie nastąpiły pewne wydarzenia, a po tych wydarzeniach nadeszła śmierć, powstała dana instytucja, człowiek zaczął uprawiać ziemię. Mit pochodzenia śmierci jest bardzo wyraźny w afrykańskiej mitologii. Bóg postanowił pozwolić ludziom na długie życie, ale ludzie popełnili przestępstwo i z powodu tego przestępstwa człowiek jest śmiertelny. Mit zawsze powraca do okoliczności, w których powstał ten czy inny stan ludzkiej egzystencji.

A na czym polega funkcja mitu?

ELIADE: Mit posiada walor przykładu. Jest to transhistoryczny model. Jednym z najbardziej charakterystycznych przypadków jest mit pochodzenia kangura. W pewnym momencie ponadludzka istota stworzyła w Australii kangura. Kiedy australijscy krajowcy chcą polować na kangura, powtarzają oni mit: a w kilka dni później kangury pojawiają się na ich terenie. Ten mit pochodzi prawdopodobnie z epoki paleolitycznej.

Podobnie wygląda sytuacja w rolnictwie. Jeżeli zbiorom grozi susza, ktoś recytuje najpierw mit kosmogoniczny, potem mit pochodzenia rolnictwa, i tak dalej. Na tym polega wielka funkcja mitu w tradycyjnych społeczeństwach, gdzie mit jest czymś żywym. To jest podstawa kulturalnego, społecznego i religijnego życia.

(...) A dzisiaj... czy w naukowo-industrialnym społeczeństwie nadal istnieją wielkie mity?

ELIADE: Tak, co najmniej dwa. Chociaż właściwie oba te mity albo już są martwe, albo umierają.

Pierwszy to mit wiecznego Postępu, związany z działaniem nauki i techniki. Ten mit aktualny był przez całe pozytywistycznie nastawione dziewiętnaste stulecie, ale potem uległ znacznemu osłabieniu na skutek rzezi dwóch wojen światowych. Do roku 1914 Zachód wierzył we wszechmocną technikę, która jest w stanie wyzwolić świat ze wszystkich ograniczeń.

Dzisiaj nikt już w to poważnie nie wierzy. Fizycy atomowi, na przykład, są wszyscy pesymistami. Nie ośmielają się wierzyć w to, że wojna nuklearna jest niemożliwa. Wątpią, czy człowiek jako gatunek może ocalać – nawet jeżeli nie wypowiadają głośno swoich wątpliwości. Ale z drugiej strony jeżeli „zwykłemu człowiekowi” powie się, że pewnego dnia skończą się zasoby ropy naftowej, odpo-

wie on, że naukowcy, których dąrzy zaufaniem, „na pewno znajdują coś zamiast ropy”.

Ale dlaczego „le mythe du progres infini” nie przetrwał stanu kryzysu wywołanego dwoma wojnami światowymi?

ELIADE: Dlatego, jak sądzę, że ludzie utożsamiali postęp jako taki wyłącznie z rozwojem techniki. Mit postępu zapoczątkowany został w osiemnastym wieku przez encyklopedystów; potem był Auguste Comte, a potem znakomici twórcy chemii organicznej, którzy uzyskali pierwsze syntezę materii (takie jak tłuszcz czy mleko). Na podstawie takich właśnie zdumiewających odkryć ludzie wierzyli w postęp. Z drugiej jednak strony żaden z wielkich proroków postępu nie był mistykiem, w tym sensie, by wierzył, że nauka i technika przyczynią się do moralnej poprawy człowieka. Wkrótce stało się jasne, że ani ich zaufanie we własne siły, ani optymizm nie są w stanie zmienić natury ludzkiej. Mit wiecznego postępu funkcjonował na poziomie. powiedzmy, wyłącznie świeckim i to tłumaczy, dlaczego nie przetrwał pierwszego wielkiego kryzysu historycznego.

A drugi mit naszego społeczeństwa?

ELIADE: Ideologia komunistyczna. Nie ulega wątpliwości, że z filozofią Marksa był nierozdzielnie związany mit mesjanistyczny: walka klasowa interpretowana jako apokaliptyczna walka pomiędzy siłami Dobra i Zła, z której zwycięsko wychodzą siły Dobra, a ze zwycięstwa tego wyłania się bezklasowe społeczeństwo – czyli, w gruncie rzeczy, raj na ziemi. Na początku rewolucji bolszewickiej niektórzy robotnicy byli tak głęboko przekonani, że komunizm przekształci świat, iż pracowali po 18 godzin na dobę w fabrykach, by przespieszyć ten proces. Tak ogromny wysiłek fizyczny możliwy był tylko tam, gdzie praca miała mesjanistyczny, milenarny sens, gdzie związana była z nadzieją, że Rewolucja będzie zbawieniem świata.

A czy pojawienie się ruchów dysydenckich w Związku Radzieckim nie oznacza, że marksistowski mit tam zamiera?

ELIADE: Tak, na pewno został zraniony śmiertelnie w Gulagu. Ale w przeciwieństwie do mitu postępu mit marksistowski posiada wszelkie cechy religii, ponieważ nadał (czy nadawał) całościowy sens ludzkiemu życiu i uzasadnia (czy uzasadniał) świat i historię.

(...) Czy typ wierzeń i religii charakterystyczny dla społeczeństwa agrarnego jest nadal możliwy w naszym dzisiejszym społeczeństwie?

ELIADE: Religie agrarne przetrwały przez bardzo długi okres czasu. Później zostały włączone do kultury miejskiej, w której miasto stało się symbolicznym ośrodkiem świata. Tak było do końca średniowiecza. Ale ogromny problem dzisiejszego dnia polega na całkowitej desakralizacji zarówno kosmosu, jak i ludzkiego społeczeństwa.

Czy uważa Pan, że ta desakralizacja jest nieodwołalna?

ELIADE: O, nie! Od lat wykładam już w Stanach Zjednoczonych: miałem tam okazję obserwować z bliska na przykład „ruch hippisów” i widzieć jego skutki pośród moich studentów w Chicago. Jest dla mnie całkiem jasne, że hippisi odkryli ponownie coś, co uważano za stracone od czasów proroków, a mianowicie „kosmiczną religijność”. A jednocześnie sens życia jako sakramentalnej epifanii, jako coś znacznie cenniejszego dla nich niż dla ich rodziców, których uważają za przedstawicieli starego establishmentu.

Ich waloryzacja nagości i erotyki ma charakter rytualny, a nie fizjologiczny. W miłości odkryli nie orgiastyczną rozkosz, ale wyzwolenie z własnego poczucia niższości i winy. Podobnie muzyka, ubóstwo i spokój ducha mają dla nich wartość duchową. Odkryli oni ponownie naturę jako epitafię *sacrum*.

Tak, ale czy nie ma Pan wrażenia, że „ruch hippisów” jest już w stadium schyłkowym?

ELIADE: Nie jestem pewien. Ludzie, którzy przez ten ruch przeszli, są dziś o dziesięć lat starsi. Znaleźli teraz drogę do bibliotek, gdzie odkryli religijne teksty, o istnieniu których nie wiedzieli. Niektórzy zostali nauczycielami szkół podstawowych, gdzie odkryli twórczą spontaniczność dziecka. Coś z tego wszystkiego zostało, coś okrzepło. A na początku bardziej przypominali ruch protestu: bieganie nago po ulicach czy uprawianie „wojnej miłości” było przede wszystkim uważane za dobry sposób dokuczenia rodzicom i nauczycielom.

Tak więc wierzy Pan w możliwość tworze niewielkich grup w procesie duchowej odnowy człowieka?

ELIADE: Tak, wierzę w nie głęboko, choć nie chciałbym tutaj przepowiadać przyszłości. Ale na przykład ludzie w Europie nie mają pojęcia o tym, że amerykański ruch na rzecz praw człowieka przekazał nowe poczucie religijne młodzieży, która brała w nim udział ze

względów etycznych i politycznych. Wspólne życie, marsze protestacyjne, piosenki i napotymane trudności dokonały przemiany niektórych uczestników. Ze sfery społecznej przeszli oni do religijnej. Tego na początku nie można było przewidzieć.

To znaczy sądzi Pan, że pewne ruchy uważane dawniej za polityczne dzisiaj są już „transpolityczne” i zwiastują religijną odnowę?

ELIADE: Nie mam co do tego żadnych wątpliwości, chociaż chciałbym podkreślić raz jeszcze, że nie chcę wdawać się w przepowiadanie przyszłości. Chrześcijaństwo było w swoich początkach uważane nie za religię, ale za swoisty ateizm; co zresztą było naturalne, ponieważ chrześcijanie odmawiali składania ofiar rzymskim bogom. Powinniśmy unikać utożsamiania rodzących się struktur religijnych z ich późniejszymi formami, czyli z wielkimi religiami powszechnymi. Judaizm, chrześcijaństwo, buddyzm i islam zaczęły się jako niewielkie komórki i w takim stanie przetrwały wiele pokoleń. Jest bardzo prawdopodobne, że obecnie dzieje się coś podobnego. Ale być może nie w łatwo rozpoznawalnych tradycyjnych formach religii judeo-chrześcijańskiej, tylko w jakiejś nieznannej jeszcze formie.

To znaczy w jakiej?

ELIADE: Całkowite *novum* naszej sytuacji polega, moim zdaniem, na tym, że skazani jesteśmy teraz na kulturę, to znaczy, że ustne przekazy, na których oparte były cywilizacje, praktycznie rzecz biorąc zaniknęły, podobnie jak tradycje okultystyczne – a więc dziś możemy uzyskać inicjację tylko poprzez słowo pisane. Podobni jesteśmy trochę do wykształconych warsw późnego świata hellenistycznego; wiemy, na przykład, że wielkie traktaty *Corpus Hermeticum* (napisane pomiędzy trzecim wiekiem p.n.e. i drugim wiekiem n.e.) miały zawierać tajemnicę najwyższej *gnosis*, wiedzy ezoterycznej, która zapewniała zbawienie. Sam proces lektury, zastanawiania się i rozumienia tych tekstów równał się „inicjacji”. Ten nowy typ indywidualnej i czysto duchowej „inicjacji”, do której drogę otwierała uważna lektura i medytacja nad ezoterycznymi tekstami, wykształcił się w czasach cesarskich, a przede wszystkim po zwycięstwie chrześcijaństwa. Częściowo wynikało to z prestiżu „świętych ksiąg”, którym przypisywano boskie pochodzenie, a częściowo – w okresie po piątym wieku n.e. – związane to było z zanikiem Misteriów i innych tajnych organizacji.

W perspektywie tego nowego modelu inicjacji, przekazywanie doktryn ezoterycznych nie oznacza już „łańcucha inicjacyjnego”. Święty

tekst może leżeć zapomniany przez wieki, ale kiedy zostanie odkryty przez kompetentnego czytelnika, jego przesłanie stanie się ponownie zrozumiałe i bliskie. To właśnie przydarzyło się owemu zbiorowi tekstów znanemu jako *Corpus Hermeticum*, który w piętnastym wieku został odkryty i przetłumaczony na łacinę przez Marsilio Ficino. Dzisiaj jednak odkryty i przetłumaczony jest szersze i głębsze. Praktycznie rzecz biorąc znamy wszystkie święte teksty wszystkich religii – wszystkie są nam dostępne. Ta sytuacja nie ma precedensu w historii ludzkości.

Znaczy to, że jesteśmy skazani na procedurę naukową — jak ów „krótkowzroczny bibliotekarz w wielkiej bibliotece”, o którym mówi Nietzsche...

ELIADE: Tak, ale musimy zachować tu precyzję. Bibliotekarz Nietzschego to współczesny człowiek ograniczony (tak go widzi niemiecki filozof) w swoich możliwościach jedynie do komentowania. Natomiast ja osobiście wierzę w procedury naukowe uzupełnione twórczą hermeneutyką. Albowiem poprzez badanie góry tekstów można – lub będzie można – położyć podwaliny nowych wartości.

Czy nie obawia się Pan trochę przynajmniej, że owe teksty będą się nawzajem neutralizować i uniemożliwią jakkolwiek powrót wiary religijnej?

ELIADE: Ani trochę, ponieważ hermeneutyka polega na odcyfrowaniu sensu zjawiska, które nazywamy zjawiskiem religijnym. Uważam, że praca historyka religii wychodzi poza zabiegi czysto naukowe i poza jakąkolwiek inną historię – sztuki, prawa czy języka – ponieważ stajemy tutaj w obecności postaw religijnych, które były aktualne w ludzkim życiu od czasów myślowych z epoki paleolitycznej do czasów współczesnych.

Wszystkie egzystencjalne sytuacje, wszystkie kryzysy, nadzieje i całe zwątpienie człowieka znajduje odzwierciedlenie w religii. W tych różnych stadiach historii ostatecznym przedmiotem naszych odkryć i badań jest duch człowieczy jako całość. Dlatego uważam, że historia religii posiada większą doniosłość niż jakąkolwiek inną dyscypliną historyczną.

Co dokładnie rozumie Pan przez „hermeneutykę”?

ELIADE: Hermeneutyka to badanie sensu, znaczenia czy zaczęcia religijnych idei czy zjawisk w toku dziejów. Mamy tu do czynienia z *hermeneutique totale*, ponieważ stawia ona sobie jako zadanie odcyf-

rowanie i wyjaśnienie wszystkich kontaktów człowieka z sacrum, od czasów prehistorycznych do współczesnych. (...) Prawdziwa hermeneutyka zmienia ludzi: jest ona czymś więcej niż procesem badawczym – to także duchowa technika, która jest w stanie zmienić samą tkankę życia. (...)

ZESZYTY LITERACKIE

nowy polski kwartalnik

W numerze 1 (ZIMA 1983): Stanisław BARAŃCZAK, Przywracanie porządku; Ewa BIENKOWSKA, Naród; Wojciech KARPŃSKI, Spotkanie z Nabokovem oraz stałe działy: Europa Środką: Milan KUNDERA, Zakład czeski; Václav HAVEL, Audiencja i Posłowie. Proza i poezja: Włodzimierz ODOJEWSKI, Bóg z Tobą, synu...; Josif BRODSKI, Nowe wiersze; Józef CZAPSKI, Dziennik 1961-1962; Kazimierz BRANDYS, Miesiące; Natalia GORBANIEWSKA, * * *. Spojrzenia: Ewa KURYLUK o współczesnym malarstwie polskim i Agnieszka HOLLAND o młodym polskim kinie. Sztuka i polityka: Tomasz VENCLOVA, Gra z cenzorem. Piosenki Jacka KACZMARSKIEGO, Notatki Konstantego A. JELEŃSKIEGO, Wspomnienia; Książki nadesłane; Noty o autorach.

ZESZYTY LITERACKIE stawiają sobie za cel kontynuowanie tradycji niezależnego ruchu wydawniczego. Otwieramy łamy ZESZYTÓW LITERACKICH dla pisarzy zarówno w kraju, jak i za granicą.

W następnych numerach: Cz. MIŁOSZ, przekłady z WHITMANA, dzienniki J. CZAPSKIEGO, rozmowa z L. KOŁAKOWSKIM, esej St. BARAŃCZAKA o polskiej literaturze oraz stałe działy: Europa Środką: M. KUNDERA o Kafce i Pradze, P. KRAL o surrealizmie czeskim; Proza i poezja; Krytyki i recenzje; W oczach Zachodu; Świadczenia; Stanowiska; Notatki.

Zespół: Stanisław BARAŃCZAK, Ewa BIENKOWSKA, Wojciech KARPŃSKI, Ewa KURYLUK, Barbara TORUŃCZYK

Adres redakcji: CAHIERS LITTÉRAIRES

37 rue Geoffroy St Hilaire, 75005 Paris, France

Konto pocztowe: CCP PARIS 574286 E

Cena jednego egzemplarza FF35; prenumerata roczna (4 numery) FF130. Przesyłka jednego egzemplarza: pocztą zwykłą FF3, pocztą lotniczą FF12. Dopłata do prenumeraty rocznej pocztą lotniczą FF35.

Jacques Ellul

RELIGIA POLITYCZNA*

Kiedy Raymond Aron ukuł termin „religia świecka”, miał na myśli przede wszystkim religię polityczną, która pozostaje centralną, decydującą i typową formą życia religijnego współczesnego człowieka.

To, co zamierzamy obecnie rozważyć i co zrodziło się na współczesnym Zachodzie, jest tworem wzniesionym na fundamentach chrześcijaństwa i może być opisane w kategoriach z niego się wywodzących. Stanowi to również aspekt post-christianizmu: *religijne* dziedzictwo chrześcijaństwa zostało przejęte przez wielkie prądy polityczne i przez politykę. W rzeczy samej, napotykać nie tylko ukryte tendencje religijne, wyrażające się w różnych formach, od najbardziej oczywistych aż po najbardziej ulotne. W sferze politycznej istnieją również religie zorganizowane, jawnie tworzone jako religie, z dogmatyką, mitem i rytuałem, ukonstytuowane w kościoły, ze wspólnotą wiernych i sakramentami, całkowitą irracjonalnością, dialektyką trwogi i pocieszenia, ekspresją mistyczną i modlitwą, globalną interpretacją człowieka, świata i historii, piętnowaniem herezyków... Chodzi tu o religie polityczne.

Polityka, podporządkowana początkowo zjawiskom religijnym, uniezależniła się następnie od religii zorganizowanej i od pół wieku wkracza triumfalnie w świat religii. To ona jest najwyższą religią naszych czasów. Ewolucję tę zawdzięcza z jednej strony rozrostowi państwa i jego potrzebie psychologicznego i duchowego wpływu, z

* Skróc rozdziału z książki *Les nouveaux possédés*. Parvz, 1973.

drugiej zaś – pojawieniu się nowego rodzaju ideologii. Ideologia może być zdefiniowana jako „mniej lub bardziej systematyczna interpretacja społeczeństwa i historii, traktowana przez aktywistów jako prawda najwyższa”. Ideologie rozmnożyły się wraz z rozwojem narodów, państw współczesnych i systemów demokratycznych. Jednakże w pewnym momencie, wraz z narodzeniem się „marksizmu-leninizmu-stalinizmu” oraz hitleryzmu, pojawił się szczególny rodzaj ideologii: stały się one otwartym i świadomym konkurentem chrześcijaństwa. Głosiły one swą wyższość nad religiami transcendentnymi i żądały zajęcia ich miejsca. Działo się to w okresie kryzysu i utraty wpływu chrześcijaństwa. Ideologie owe przejęły wówczas rzeczywiście funkcje religii, a przede wszystkim chrześcijaństwa i stały się swego rodzaju namiastką religijną.

Marksizm-leninizm-stalinizm miał zdumiewającą historię. W XIX wieku filozoficzne i ekonomiczne teorie Marksa stanowiły kompletny system, służący wyjaśnieniu i interpretacji świata z globalną wizją znaczenia historii i jej ruchu, który nadawał sens ludzkiemu życiu. Myśl ta, chociaż naznaczona była nieświadomym piętnem tradycji judeo-chrześcijańskiej, przyjmowana była przez tych, którzy uważali się za marksistów, jedynie w swych aspektach naukowych, jako ogólna analiza ówczesnej rzeczywistości, poszerzona o hipotezy dotyczące przyszłości oraz działań, które należało podjąć, a które uważane były za możliwe i racjonalne.

Tychczasem, jak trafnie ujął to Garder („Une Theocratie materialiste”, *Le Monde*, kwiecień 1970), Engels wyposażył ten system w swego rodzaju boskość głosząc iście metafizyczną tezę, zgodnie z którą „materia nie jest stworzona, lecz ewoluuje”. Prowadziło to do deifikacji jeżeli nie materii, to przynajmniej siły życiowej, czyli mechanizmu dialektycznej ewolucji materii. Idea ta zgodna była zresztą z poglądami Marksa, chociaż on sam nigdy tak daleko się nie posunął. Dialektyka historyczna może być również, ściśle rzecz biorąc, traktowana jako *deus ex machina*. Trzeba zresztą podkreślić, że cała twórczość Marksa zanurzona jest w swoistej atmosferze, klimacie religijnym – niewątpliwie wynik silnych wpływów judeo-chrześcijańskich, którym za młodu był poddany, co sam zresztą przyznawał.

Charakter religijny tej myśli ujawnił się z całą mocą w momencie związania jej z Rosją. Władza cara miała charakter religijny, wymagała od ludzi postaw i zachowań religijnych, które trudniej jest zniszczyć niż reżym. Tak jak rytuały i panegiryki otaczające władców pogańskich nie zmieniły się, kiedy zastosowano je wobec władców chrześci-

jańskich, tak nie uległa zmianie wiara religijna otaczająca najpierw cara, a potem władzę marksistowskiego.

Zarówno dzieło Lenina – utworzenie partii na wzór zakonu jezuitów i na obraz zakonu kawalerów mieczowych (on sam to dosłownie powiedział), jak i dokonania Stalina – stworzenie liturgii, dogmatyki, inkwizycji, heretyków – szybko utwierdziły tę religię.

Młodzi faszyci, podobnie jak i młodzi komuniści, reprezentowali niewątpliwie, z fenomenologicznego punktu widzenia, prototyp religijny; psychologicznie nie różnili się oni od młodych katolików, integralistów ultramontanistycznych z roku tysiąc dziewięćsetnego. Zjawisko religijności pogłębiło się w świecie komunistycznym wraz z pojawieniem się hitlerowskiej konkurencji. Nie trzeba raz jeszcze dowodzić, że ruch ten miał charakter przede wszystkim mistyczny i religijny. Zanim rozpoznamy w nazizmie wyraz kolejnej fazy walki klas, czy reakcją na kryzys gospodarczy, zanim mówić będziemy o szczególnym wcieleniu wiecznego ducha niemieckiego – musimy dostrzec w nim niezwykle napięcie religijne; zarówno w inspiracji, jak i w formach. Ludzie owej epoki, jeżeli nie byli Niemcami, nie mylili się zresztą co do natury tego zjawiska: „W obliczu mistycyzmu nazistowskiego możemy jedynie pokładać nadzieję w naszej mistyce, którą będziemy w stanie zaoferować młodzieży” – te słowa były szczególnie rozpowszechnione w latach 1930-1936.

Podczas gdy pewne reżymy nabierały cech religijnych, wszędzie postępował proces sakralizacji państwa. Właśnie spotkanie tych dwóch zjawisk prowadziło do sytuacji obecnej. Polityka stała się religią nie tylko dlatego, że religia polityczna nazizmu i marksizmu krok po kroku opanowała wszelkie formy polityczne; ich ewolucja stała się możliwa o tyle tylko, o ile przedmiot polityki, władza państwowa, nabrała sama charakteru sakralnego. Taki jest zbiór akcji i reakcji, które prowadzą do religii świeckiej.

Aby zbadać religię polityczną i jej struktury, porównywalne w każdym punkcie ze strukturami chrześcijaństwa, należy ją obserwować w formach krańcowych, jakie przyjmuje w stalinizmie, hitleryzmie czy maoizmie. Należy jednak podkreślić, iż nie chodzi tutaj o dewiacje, ale o formy modelowe. Pierwszy fakt religijny, który zwraca uwagę w tych reżymach, to kult jednostki. Znamienna jest sama obecność słowa „kult”, które zostało użyte w tym kontekście nie przez chrześcijan, lecz przez marksistów. Kult jednostki istniał już potencjalnie za czasów Lenina; nie dlatego, że on sam o to zabiegał, lecz dlatego, że stworzył podstawy kultu głosząc prawomocność dyk-

tatury *osobistej*. Kult jednostki prowadzi do deifikacji dyktatora. Jest on osobą najwyższą, odpowiednikiem Boga osobowego w chrześcijaństwie. Dyktator, jak i Bóg, jest czymś znacznie więcej niż wodzem obdarzonym charyzmą. Nikt nie śmiał się, gdy Hitler twierdził, że jest wysłannikiem Wszechmogącego Boga i że królestwo jego trwać będzie rysiąc lat. Młodzi hitlerowcy, którzy umierali z jego imieniem na ustach, widzieli w nim zbawcę i transcendentne bóstwo, dla którego należało umierać, i które pomaga umierać dobrze. Nikt się też nie śmiał słysząc, że „Józef Wissarionowicz Stalin jest najdobrotliwszym, najukochańszym i najmądrzejszym człowiekiem, jakiego świat znał”. albo też: „O ty, jedyny który dbasz o biednych i osłaniaś prześladowanych” (dosłowne cytaty). „Ja mu zakładam oparunek, a Mao leczy” powiedział wielki chiński chirurg w maju 1970.

Ci bogowie rzeczywiście są bogami, ze wszystkimi klasycznymi atrybutami boskości. Stąd zresztą mumifikacja Lenina i hołd składany mu w mauzoleum. Napoleon byłby również przedmiotem takiej adoracji i czci gdyby nie to, że chrześcijaństwo, wówczas ciągle jeszcze dominujące, zabraniało takiej deifikacji.

Ale Bóg nie rządzi sam. I podobnie jak chrześcijaństwo, w sprzeczności ze swymi pierwotnymi naukami, zaludniało niebo postaciami bliskimi Bogu – świętymi – którzy byli przedmiotem czci i służyli przykładem życia miłego Bogu, również polityczna religia tworzy panteon bohaterów. Trzeba było znaleźć kogoś godnego uwielbienia. Gwiazdy filmowe czy sportowcy wzbudzają niemały entuzjazm, ale ich życie jest zbyt puste i pozbawione znaczenia, a przede wszystkim brak im związków z jakimkolwiek bogiem. Natomiast współczesny bohater, bohater pracy, rewolucji, bohater oddany w pełni bogu, jest modelem pełnym, albowiem jest uświęcony przez boga. Jest on wzorem życia wskazywanym przez boga i całkowicie mu oddanym. Podobieństwo bohaterów wszystkich świeckich religii jest zaiste niezwykle.

We Francji gaullizm na pewno nie jest sam w sobie zjawiskiem religijnym: nie ma głębi, brak mu charakteru globalnego, nie ma w sobie żadnych cech religijnych, które zakładają trwanie. Natomiast stosunek ludzi do de Gaulle'a ma pewne cechy stosunku religijnego. Był on Ojcem, jak często mówiono. Element religijny jest dzisiaj bardziej jeszcze obecny niż za jego życia. Ale i wówczas efekt jednego z jego przemówień był tak zdumiewający, że da się wytłumaczyć jedynie religijnym przywiązaniem. Fakt, że udało mu się jednym przemówieniem zakończyć zamieszki 1968 roku jest niewątpliwie wymowny, zważywszy iż samo przemówienie nie miało szczególnych wartości.

Gdyby ktoś inny powiedział te same rzeczy, nie osiągnąłby podobnych skutków. Opozycja tak była zaskoczona, że próbowała wyjaśnić swoje niepowodzenie wieloma okolicznościami, które niewiele tłumaczyły. W rzeczywistości to bóg przemówił ustami Ojca. Był to jedyny motyw przywrócenia porządku; zakładał on w istocie rzeczy głębokie oddanie.

Dzisiaj się to potwierdza. Najbardziej mnie uderza nie odwiedzanie grobu, nie książki tu o Gaulle'u, ani też liczne jego portrety. Największe wrażenie robią na mnie ofiarowywane mu vota na cmentarzu, oraz fakt kupowania woreczków zawierających ziemię z jego grobu; a bardziej jeszcze — bowiem chodzi tu o gesty spontaniczne i nieskomercjalizowane — całowanie kamienia nagrobnego i zbieranie kamieni leżących w pobliżu, co często się zdarza. Mamy tu do czynienia dosłownie z adorowaniem relikwii świętych, czczeniem świętych grobów. Nie chodzi tu o Bohatera, „Wielkiego Człowieka”, ani też o „pamiątkę”, ale o wyraz potrzeb religijnych współczesnego człowieka, które skupiają się na wszelkich możliwych przedmiotach.

W obliczu Boga i jego świętych wiara jest jedyną możliwą postawą. Wiara ta bierze w posiadanie całą osobę wraz ze wszystkimi właściwościami jej intelektu. Zakreśla ona dokładnie granice, w ramach których myśl może się rozwijać i automatycznie odrzuca wszystko, co się w nich nie mieści. Wyznacza ona linię między tym, co człowiek może słyszeć i tym, czego usłyszeć niepodobna. W tak zakreślonych granicach jednostka cieszy się wielką swobodą i ponieważ nie może ona opuścić terenu zabezpieczonego nakazami wiary, traktuje siebie jako doskonale wolną. Wiara radykalnie eliminuje zmysł krytyczny. Uprzedzenia są narzucane jako fakty tak oczywiste, że nie ma możliwości ich podważenia ani faktami, ani też rozumowaniem. „Rzeczywiste motywy” są osłonięte przed siłą argumentów.

Przypadek komunistów był szczególnie uderzający. Procesy moskiewskie, pakt niemiecko-sowiecki, obozy koncentracyjne, czystki, zdrady, represje po rewolcie berlińskiej i nawet węgierskiej — wszystkiemu temu bądź zaprzeczano, oskarżając przy tym przeciwnika — albo też wyjaśniano, integrowano w świat wiary. Sąd był całkowicie zaciemniony w imię wiary, którą trzeba było utrzymywać nienaruszoną, jeżeli w całości nie miała runąć w gruzy. Chodziło tu bowiem oczywiście o wszystko albo nic. Tym właśnie charakteryzuje się religia. Komunizm kierowany przez boga, dobrotliwego wodza, ojca narodów, musi rozwiązać *wszystkie* problemy człowieka i wprowadzić nas na wyższe stadium rozwoju ludzkości. A więc *nic* w nim nie może

być przedmiotem krytyki. Jeżeli jego wartość miałaby okazać się względna, to całość musiałaby upaść. Jeżeli można by go zmodyfikować, jeżeli dałoby się w nim dostrzec cienie, nie można by było mu się poświęcać.

Nieustępliwość wiary przeniosła się z chrześcijaństwa, które stało się łagodne, tolerancyjne i pluralistyczne, do religii politycznej. Nic bardziej groźnego niż ci wyznawcy wiary politycznej. Jak wszyscy wierzący, dysponują oni monopolem prawdy, z tą jednak różnicą, że prawdy nigdy nie da się oddzielić od władzy politycznej. W tym właśnie punkcie wiara polityczna wydaje mi się niepomiernie bardziej groźna od wszelkiej wiary. Buddyzm w żadnym wypadku nie zakłada związku z władzą polityczną (wręcz przeciwnie). Również chrześcijaństwo, jeżeli pozostaje wierne swojej inspiracji i przedmiotowi — Bogu Miłości — jest nie do pogodzenia ze sprawowaniem władzy politycznej. Połączenie obu tych elementów było wynikiem przypadku.

Wiara polityczna natomiast może wcielić się tylko we władzę polityczną we współczesnym państwie. Dlatego jest to najstraszniejsza religia, jaką ludzkość kiedykolwiek znała. Jest to religia abstrakcyjnej władzy uosobionej w Państwie, Wojsku, Administracji, to znaczy w jedynych potęgach konkretnych i namacalnych. Jediną obroną przeciw temu był liberalizm i laicyzm państwa. Ale te kruche i rozsądkiem wzniesione tamy zostały przerwane.

Niezależnie jednak od wiary w boga, z którego wywodzi się wszystko, należy jeszcze określić przedmiot kultu. Treść wiary dana jest w Piśmie Świętym, które samo w sobie jest przedmiotem wiary. Godnym uwagi jest fakt, że świeckie religie są religiami Księgi, jak trzy religie, których tropem podążają: „Kapitał”, „Mein Kampf” i „Mała czerwona książeczka”. Są one święte, ponieważ nie podlegają krytyce, żadna dyskusja ich nie może dotyczyć. Można tylko wejść w ten świat i starać się coraz lepiej go rozumieć. Każde zdanie tych świętych ksiąg jest studiowane, analizowane, obracane na różne strony. Nie mogą one zawierać błędów. Największe bariary i oczywistości są troskliwie przechowywane. Nie może tu być żadnego głupstwa, ponieważ bogom takie rzeczy się nie zdarzają. Należy zatem odkrywać głębsze znaczenie.

Autorytet autora wystarcza, aby zapewnić powagę myślom Księgi. Oczywiście, argument ten jest ważny tylko dla wierzących, ale dla nich jego wartość jest absolutna. Dla innych, którzy nie znaleźli drogi do Pisma Świętego, argument pozbawiony jest wartości, ale nie ma to większego znaczenia, jako że są oni całkowicie poza prawdą.

Pismo Święte wyznacza Mesjasza, tego, który spełni wolę albo zamysły boskie. tworząc zarazem i realizując historię, otwierając przed nią możliwości pełne znaczeń. Mesjasz jest tym, który pograża się w otehlani, pograża się w najgłębszych ciemnościach rozpacz, cierpienia i śmierci, aby wynurzyć się z tych zwycięski i w blasku chwały. Prowadzi on z sobą poprzez piekła całą ludzkość. Bez całkowitego upodlenia i poniżenia tego, który spełnia wolę boską, nie ma Mesjasza. Otóż, jest to właśnie obraz proletariatu u Marksa i rasy u Hitlera.

Ale oczywiście. tak jak w przypadku Chrystusa, „czas” w którym proletariat bądź rasa bierze w swoje ręce historię i rozpoczyna wznoszenie się wzwyż, jest momentem przecięcia historii. Cała przeszłość jest Złem absolutnym (z wyjątkiem bardzo odległej przeszłości pierwotnych komun u Engelsa, albo legendarnego, wagnerowskiego średniowiecza). Historia może teraz, dzięki Mesjaszowi, wstąpić w stadium przyszłości, którą charakteryzuje absolutne Dobro. Przejście do milenium, czy też do wyższej fazy komunizmu, jest właśnie spełnieniem dzieła Mesjasza, które zakłada sąd ostateczny.

Mesjasz jest wcieleniem nadziei zbawienia i spełnienia się historii. Człowiek oddany marksizmowi, nazizmowi czy maoizmowi, jest zarazem osobą zbawioną i nowym człowiekiem. Wierzący żyje w całkowitym spokoju. Nie zna on wątpliwości, rozterek, wahań. Ma on gwarancję, że jest po dobrej stronie. Wybaczono mu są wszystkie błędy przeszłości, albowiem system ten dąży właśnie do wymazania wszystkich błędów społecznych. Wierzący jest również zabezpieczony przed błędami przyszłości, albowiem od tej chwili wszystko, co uczyni dla sprawy, odpowiada Dobru. Jest to sytuacja charakterystyczna właśnie dla wierzących. Dawno już podkreślano, że uniwersalne religie przynoszą *katharsis*. Kiedy religie zanikają, ta funkcja religijna musi być czymś zastąpiona, ponieważ człowiek nie może żyć bez oczyszczenia. Psychoanaliza okazała się niewystarczająca w tej roli. Została ona zastąpiona i zdystansowana przez religie świeckie, które podając człowieka mrobie i żądając odeń poświęcenia prowadzą do *katharsis*. Osoba oczyszczona staje się w istocie rzeczą nowym człowiekiem.

Podobierstwo do religii jest tym bardziej uderzające, jeżeli weźmie się pod uwagę, że ów nowy człowiek jest tylko człowiekiem pełnym wyczekiwania. Jest wprawdzie człowiekiem nowym, ale jednak nie całkowicie, albowiem spełnienie wszystkiego nadejdzie u końca rewolucji. Wówczas znajdziemy się w idealnym społeczeństwie komu-

nystycznym, czy też w milenium (doskonale analogię chrześcijańskiego napięcia między zrealizowaną i kolejną eschatologią). Oczekuje się bowiem chwili, kiedy odnowa obejmie nie tylko wiernych, ale cały świat, kiedy spełni się sławna przepowiednia Marksa o człowieku pogodzonym z naturą, bliźnim i z samym sobą; czy też Hitlera, o człowieku, jaki wzniesie na nieosiągalne dotąd wyżyny wszystkie zdolności ludzkie i zrodzi nadczłowieka, który zapanuje nad wszelką rzeczą. W obu przypadkach ma to być społeczeństwo bez państwa i biurokracji. Tak wypełni się czas historyczny. Odnajdujemy tu tradycyjne wątki apokaliptyczne: sąd, przejście przez ogień, nowe wcielenie człowieka, przywrócenie jedności w wyniku zniesienia różnic, przy równoczesnym powrocie do pierwotnej doskonałości i wintegrowaniu w nią doskonałości, będącej wynikiem rozwoju historycznego. Innymi słowy, dokładna kopia judeo-chrześcijańskich obrazów z równoczesnym przyswojeniem najstarszych religijnych archetypów.

Wiara ta jest wyrażona i sformułowana w teologii. Trudno przecież inaczej nazwać intelektualny wysiłek systematyzowania i nieustannego komentowania tekstów świętych w celu odparcia zarzutów, ostatecznego oświecenia wiernych i ustalenia zbioru niepodważalnych prawd, czyli dogmatów. W języku różnych współczesnych marksyzmów nazywa się to teorią. Teoria jest dla religii marksistowskiej tym, czym dogmaty dla chrześcijaństwa. Zarówno teoria, jak i dogmatyka pojmowane są jako wytyczne dla działania. Jak oddziaływać na świat i na człowieka, aby ich zmienić? – na to właśnie pytanie próbuje odpowiedzieć teoria i dogmatyka. Ich ośrodkiem jest bądź Rewolucja, bądź Nawrócenie i oba te punkty sprowadzają się właściwie do tego samego. Raz ustalony dogmat przedstawiany jest jako sąd narzucający pewną linię postępowania. Wierzący zobowiązany jest do jej realizacji i do wierności dogmatom. Stan ten osiąga się poprzez wydawanie poleceń, wyznaczanie zadań i stosowanie odpowiednich hasel; wówczas jednak rodzi się nieprzejechanie i bezkompromisowość i pojawiają się heretycy. Od chwili ustalenia dogmatu obowiązuje już tylko jedna prawda i jeden sposób jej przedstawiania. Jest to prawda, która nie tylko pozwala odróżnić Prawdę od Fałszu, ale ponadto utożsamia to rozróżnienie z podziałem na dobro i zło. Prawda, innymi słowy, może się zrealizować tylko poprzez eliminację Fałszu i Zła.

Marxiści popełniali niesłychany błąd twierdząc, że religie przeszłości były narzędziem konserwatyzmu. Żadna religia nie sugerowała, że rozwiązania problemów należy oczekiwać dopiero w raju; religie utrzymywały, iż dążą do przekształcenia świata i człowieka już

teraz. Niewiarygodna ślepotą i pychą kazały marksistom utrzymywać, że są oni pierwszymi, którzy chcą przekształcić świat. Mówiąc to szli oni śladem wszelkich religii, z ich dychotomią częściowego spełnienia i rozwiązania eschatologicznego. A takie rozwiązanie wymaga nie tylko usunięcia przeszkód i wrogów, lecz przede wszystkim heretyków.

Obecność heretyków w świeckich religiach nie jest przypadkiem. Procesy i czystki nie były po prostu błędem Stalina. Heretyków nie mogło nie być, ponieważ stanowią oni część systemu. Nie był to wynik odchylenia od normy (stalinowskiej czy innej) ani też szczególnej wersji marksizmu. W religii opartej na połączeniu teorii legitymującej się statusem naukowym z wiarą, która oznacza absolutną wierność, obecność heretyków jest nieuchronna.

Oczywiście, wolność proklamuje się wszędzie, ale jest to tylko „wolność mówienia prawdy”, jak przypomina nam Hervé. Innymi słowy, jest to „wolność głoszenia prawd ustalonych i uświęconych”. Do tego rozumienia wolności ograniczała się niegdyś inkwizycja.

Każda religia zakłada istnienie duchowieństwa: pośrednika w kontaktach z Bogiem, wyraziciela Mesjasza, wykonawcy decyzji, instytucji usługowej wobec mas wierzących, organizatora trwałości religii. W religiach świeckich partia stanowi prawdziwe duchowieństwo, spełniając dokładnie wszystkie jego tradycyjne role. Nie jest to po prostu powierzchowne porównanie. Wszystkie funkcje tradycyjnego duchowieństwa można odnaleźć w partii. I odwrotnie – wszystkie funkcje partii można zobaczyć w duchowieństwie. Zgodność jest doskonała.

Na czele duchowieństwa znajduje się zawsze nieomylny przywódca, głowa rzeczywistej materialistycznej teokracji, dla której jest ona zarazem żywym Bogiem, papieżem i cesarzem. Często mówi się o partyjnej biurokracji. W istocie rzeczy duchowieństwo odgrywa podwójną rolę: duchowną (pośredniczenia, sakralną) i administracyjną; to aparat państwowy odgrywa w pełni rolę biurokracji. Mamy tego potwierdzenie w ZSRR, Chinach i nazistowskich Niemczech. Szczególnie interesujący i godny podkreślenia jest fakt, że ta dwoistość, wraz z wynikającymi z niej problemami i dylematami, odpowiada dokładnie dualizmowi Kościoła i państwa w wiekach średnich. Kościół podobnie jak partia, posiada prawdę, którą państwo winno wprowadzać w życie. Kościół weryfikuje ideologię, sprawuje nad nią pieczę i nadaje jej kierunek. Kościół inspirował i wyrokuje, ale nie poniża się do wprowadzania polityki w życie. Do tego niezbędne jest zawsze świeckie ramię.

Opisaliśmy powyżej cały szereg zjawisk. Jednakże dopiero ich połączenie pozwala mówić o świeckiej religii jako prawdziwej religii bez żadnego nadużycia językowego, czy pójścia na łatwiznę z mojej strony. Jeżeli mielibyśmy do czynienia jedynie z ceremoniałem, świętymi księgami czy organizacją, nie można by wyciągać ogólnych konkluzji. Dopiero połączenie tych elementów ma decydujące znaczenie. W końcu bowiem spostrzegamy, że to *wszystko*, co stanowi o zewnętrznym obliczu np. chrześcijaństwa, reprodukowane jest bez reszty w nazizmie czy komunizmie. I odwrotnie: wszystko, co stanowi o zewnętrznym wizerunku nazizmu czy komunizmu, istniało już w chrześcijaństwie. I ta właśnie doskonała odpowiedniość każe nam mówić, iż mamy do czynienia z rzeczywistą religią. W naszych warunkach *homo politicus* stał się doskonałym odpowiednikiem i substytutem tradycyjnego człowieka religijnego.

W tym miejscu jednak wylania się pytanie. Mówiliśmy o stalinizmie i hitleryzmie, które dzisiaj należą już do przeszłości. Niemcy są krajem demokratycznym, zaś stalinizm pozostał złym wspomnieniem (choć wciąż ciągle stoimy w obliczu państwa totalitarnego). Czy możemy nadal mówić o świeckiej religii? Czyż nie była to tylko faza, atak choroby, po której powróciliśmy teraz do zdrowia?

Zanim odpowiem na to pytanie, chciałbym podkreślić, że powstanie tych religii nie było dziełem przypadku czy kaprysu. Odpowiadają one dwom zbieżnym potrzebom. Pierwsza – to potrzeba władzy politycznej, która o tyle osiąga i w przeszłości osiągała granice absolutyzmu, totalności i efektywności, o ile była przedmiotem miłości i uwielbienia. Druga to potrzeba zwykłego człowieka, który pragnie otrzymywać absolutne przykazania i w pełni im się podporządkowywać. Tak więc świeckie religie odniosły sukces, ponieważ odpowiadają one podstawowym potrzebom człowieka, który nie potrafi żyć w chłodnym klimacie rozumu i rzeczywistości. Człowiek znosi swoje życie pod warunkiem, że będzie mu wskazana droga, którą ma podążać, że otrzyma światło z góry i że będzie uczestniczył w ponadludzkim dziele.

Tak więc to nie wrodzone zło każe dyktatorom podążać drogą wytyczoną przez religie, lecz potrzeba zwiększenia zakresu władzy i konieczność odpowiedzi na potrzeby ludzkie. Człowiek, zagubiony w społeczeństwie, gdzie załamały się obowiązujące wartości, odnajduje drogę dzięki publicznej religii. Można więc powiedzieć, że religie te są zarazem spontaniczne i świadomie wytwarzane. Są spontaniczne, bowiem człowiek z własnej woli będzie uczestniczył w kulcie Najwyż-

szego Wodza, Ojca, Zbawcy, Naczelnika. Człowiek potrzebuje Wielkości, Prawdy, Sprawiedliwości, Dobra, Przebaczenia. Znajdzie on to wszystko tam i tylko tam. (To samo zjawisko sygnalizowałem w moich rozważaniach o propagandzie. Propaganda odnosi sukces tylko w tej mierze, w jakiej człowiek jest gotów na jej przyjęcie. O ile istnieje już przedtem rodzaj znowy między propagandystą i jego audytorium.) Z drugiej strony religie świeckie są wytwarzane, bowiem technika władzy potrzebuje właśnie miłości i adoracji. Państwo nie chce już być „najzimniejszym ze wszystkich zimnych potworów”. Pragnie być ciepłe, bliskie i przyjazne. Tu właśnie leży przyczyna, dla której na ludzi spoglądało ojcowskie, dobrotliwe oblicze Stalina, czy radosna, otwarta, rozumiejąca twarz Mao. Można by powiedzieć, że im bardziej władza jest zorganizowana, racjonalna i surowa, tym bardziej potrzebuje irracjonalnych i mistycznych zachowań ludzi w stosunku do siebie; potrzebuje ludzkiej miłości i człowieczego ciepła.

Powróćmy jednak do naszego pytania: czy świeckie religie należą już do przeszłości? Nie ma już boga, papieża ani cesarza. Święta inkwizycja została rozwiązana. Przyznano koncesje przeciwnikowi kapitalistycznemu, którego nie traktuje się już jak absolutnego wroga. Funkcja pontyfikalna została zdesakralizowana (pośmiertne zakwestionowanie nieomyślności Stalina). Jesteśmy świadkami zdjęcia żelaznej obręczy religii z nauki i techniki. Wzrasta rola naukowców i inżynierów. Chruszczow zakwestionował pewne elementy dogmatu.

Zgadzam się w pełni z twierdzeniem, że w ZSRR i krajach jego orbity zjawiska religijne ustępują ze sfery politycznej. Ale czy oznacza to w ogóle schyłek religii politycznych? Nie wolno zapominać, że w historii każdej religii miały miejsce przemieszczenia geograficzne. Buddyzm nie pozostał zamknięty w miejscu swego narodzenia. Eksplozja chrześcijaństwa w Azji Mniejszej i w Północnej Afryce nie pozostawiła po sobie śladu, zakorzeniło się ono natomiast w zupełnie innej głębie Europy Zachodniej. Dzisiaj chrześcijaństwo zamiera wprawdzie w Europie, ale puszcza zdumiewające pędy w Indonezji i Ameryce Łacińskiej. Innymi słowy, nawet jeżeli jest prawdą, że marksizm-leninizm ustępuje w ZSRR, nie jest to w żadnym wypadku zjawisko powszechne. Po pierwsze, przerzucił się on ku Chinom. Tam ponownie odkryliśmy zjawisko religijne i jego ekscesy; tam widzieliśmy quasi-religijny rozmach władzy i jej absolutyzm. Zresztą Chiny nie czynią tajemnicy ze swoich sympatii dla Stalina.

I jak zarazem można nie zauważyć lewaków, którzy zdradzają absolutnie wszelkie cechy religijności politycznej? Ich dzisiejsza nie-

nawiść i pretensje pod adresem ZSRR wynikają stąd właśnie, że reżym sowiecki nie ma już charakteru religijnego. Dopuszcł się on zdrady pogrążając się w racjonalizmie, porzucając rewolucyjny radykalizm i teorię, biurokratyzując się, paktując z heretykami i wrogami socjalizmu. Nie trawi go już święty ogień.

Lewacy odtwarzają nie tyle „ruch bardziej na lewo”, ile pewną mistykę – co przydało im tak wielkiej atrakcyjności (i co tak uwiodło chrześcijan, którzy znów się poczuli w żywej religijnej atmosferze). Lewacy to nieugięci prorocy umierającej religii. Jak wszyscy prorocy są rozproszeni i niezorganizowani. Albowiem dla stworzenia świeckiej religii brak im interwencji kierującej i jednoczącej siły, zdolnej do skupienia rozproszonej energii duchowej, brak podstawowego zapasu i struktury religijnej. Dlatego ruchy lewackie pogrążają się w chaotycznych zrywach działania i w mistyce bez perspektyw.

Fakt trwałości świeckich religii politycznych, trwałości, która nie jest przypadkiem, lecz cechą konstytutywną współczesności, wymaga rozszerzenia pola obserwacji. Mutacje, które obecnie obserwujemy, nie oznaczają cofnięcia się religii dotychczas badanych (marksizm, leninizm, nazizm, maoizm), lecz przeniknięcie zjawisk religijnych do wszelkich form działalności politycznej. Innymi słowy, podczas gdy występuje obniżenie napięcia religijnego w socjalizmie i komunizmie (uwzględniając różnice, które między nimi istnieją), sakralizacja działań politycznych ma miejsce gdzie indziej, w krajach demokracji liberalnej, burżuazyjnej, kapitalistycznej, które z tego to względu przestają być liberalne.

Zacięte dyskusje, które tak odmieniły Stany Zjednoczone w ciągu ubiegłej dekady, były dramatycznym odbiciem tego „ureligijnienia”. Państwo, które jest coraz mniej zdolne do tolerowania opozycji, które coraz bardziej posługuje się metodami totalitarnymi, uzasadnia swoją rację bytu przy pomocy religii politycznej. Opozycja odrzuca reguły gry demokratycznej i szuka wyrazu w przemocy, przekształcając decyzje polityczne w sąd ostateczny i działania polityczne w kryterium dobra i zła. Pełna poświęcenia młodzież wyklina innych, szafując krańcowymi ocenami wobec wszelkich działań politycznych. Nie mamy tu do czynienia z urodzinami faszyzmu, lecz z przekształceniem politycznej względności w religijny absolut. To samo zjawisko zachodzi w nowych krajach, szczególnie w Afryce. Innymi słowy, leninizm-stalinizm i maoizm były prekursorami, którzy wskazali nam drogę. Rozpowszechnienie się religii politycznych jest wyrazem sakralizacji państwa.

Polityczne zachowanie współczesnego obywatela manifestuje sakralność państwa i quasi-religijny rozmach obywateli w nim uczestniczących. Polityka stała się miejscem prawdy ostatecznej, absolutnej powagi, radykalnych podziałów między ludźmi, rozróżnienia dobra od zła. Znaczenie klasycznych konfliktów religijnych i teologicznych jest pomniejszane (co ułatwia nasze radosne ekumeniczne porozumienia), a płynie to stąd, że rzeczywiste konflikty i podziały dokonują się w sferze polityki. W tej sferze i tylko w tej sferze ludzie są głęboko przekonani, iż gra toczy się o najwyższą stawkę. Działanie polityczne wymaga od człowieka wszystkiego, a w końcu i życia. Polityka bowiem bardziej angażuje niż zwykłe życie; jest ona godna całkowitego poświęcenia. Jakż może być lepszy dowód, iż weszła ona do domeny sacrum?

Tak więc jesteśmy świadkami dziwnego zjawiska, przejściowego stadium charakterystycznego dla wszelkich religii, totalnej wiary, która zakłada totalny nihilizm: aktywny nihilizm elit i bierny nihilizm mas. Wyrazem tego nihilizmu jest „zaangażowanie”, które jest odpowiednikiem nawrócenia w tradycyjnym języku religii. Indywidualne zaangażowanie jest odpowiednikiem i zarazem objawem nihilizmu intelektualistów. Skoro w królestwie nieznosnej i paraliżującej niepewności wszystko traci wartość, człowiek dokonuje skoku w prawdę trzymając się czegoś, co istnieje, co działa, co osiąga rzeczywiste zwycięstwa, co dysponuje tak potężną siłą przekonywania, że ten, kto się angażuje, znika negatywnej samo-oceny.

Po wyeliminowaniu krótów, powagę polityczną reprezentowały instytucje. Ale nie trwało to długo. Człowiek, który głęboko przeżywał sferę polityczną, odczuwał potrzebę elementu pośredniczącego między tym i innym światem. Cechy reżymów zwanych totalitarnymi charakteryzują teraz wszystkie prawie systemy polityczne. Nie ma już względności. Nie ma już „kulturalnych” wyborów do parlamentu i rozumnych dyskusji. Za każdym razem stawkę stanowi cały człowiek.

Wszystko nabiera wymiaru politycznego. Polityka jest jedyną poważną działalnością. Los ludzkości zależy od polityki i klasyczne prawdy filozofów czy teologów mają znaczenie o tyle tylko, o ile inspirują akcje polityczne. Chrześcijanie są pod tym względem typowi. Ruszają oni na pomoc religii politycznej twierdząc, iż chrześcijaństwo posiada sens tylko w zaangażowaniu politycznym. W gruncie rzeczy to ich mentalność religijna płata im tutaj figla. W miarę postępującego rozkładu chrześcijaństwa jako religii, rozciągają się, zagubieni i nieświadomi, za współczesnym wcieleniu religijności. A

ponieważ są religijni, sfera polityczna — doskonały substytut — automatycznie ich przyciąga, jak magnes kawałki żelaza. Chrześcijaństwo nie 'znaczy już wiele, ale gdy chrześcijanie wkraczają w politykę, nabiera ono nowego życia. Tak to chrześcijaństwo zyskuje uzasadnienie, odnajdując w sferze politycznej swoją prawomocność. Wszystko, co zawiera w sobie polityczny przekaz, wszystko, co jest sformułowane w języku politycznego zaangażowania, nabiera teraz uzasadnienia i prawomocności. Oto nowa soteriologia.

Jacques Ellul

Antoni Pospieszalski

SACRUM I SANCTUM

Proponuję rozróżnić te dwa pojęcia. *Sanctum* jest absolutem. Tylko Bóg jest święty i tylko On jest źródłem wszelkiej świętości. Natomiast *sacrum* to przebliski świętości Boga w stworzonym świecie, objawienie Boga wobec tego, co Bogiem nie jest. Bo świat, jakkolwiek stworzony przez Boga, jest od niego radykalnie różny i na tym polega tajemnica stworzenia. Panteizm jest błędem. Na odwrót. Bóg jest całkowicie inny niż stworzony przez niego świat i na tym polega tajemnica Boga.

Bieżące pojęcie świętości zostało zatem w pewnej mierze zdewaluowane. Gdy mówimy, że jakiś człowiek jest święty, to mamy przede wszystkim na myśli, że jest moralnie niezwykle dobry, gdy tymczasem powinno to znaczyć, że ma on jakiś udział w absolutnej świętości Boga. O ten udział dla każdego człowieka modlimy się we mszy: „Przez tajemnicę tej wody i wina daj nam być uczestnikami bóstwa Tego, który raczył stać się uczestnikiem naszego człowieczeństwa”. Dlatego powiedzenie „Ja nie jestem święty” (nie pretenduję do jakiegś nadzwyczajnej dobroci) nie jest tylko rezygnacją z pewnego moralnego standardu, lecz rezygnacją z pełni człowieczeństwa.

Ale mówimy również o świętych rzeczach, obrzędach, o miejscach świętych, jak kościoły i zwłaszcza miejsca pielgrzymek, o świętych okresach czasu, jak dni świąteczne, a nawet – bardziej abstrakcyjnie – o świętości urzędów i funkcji, jak kapłaństwo, i o świętości instytucji, jaką jest Kościół. Oczywiście nic z tego nie jest święte *sensu stricto*, w znaczeniu absolutnej świętości. To są właśnie *sacra*, mniej lub więcej

dotykalne elementy stworzonego świata, poprzez które objawia się nam absolutna świętość Boga albo, lepiej może, poprzez które wyrażamy naszą cześć wobec Jego absolutnej świętości. *Sacra* same w sobie nie oznaczają samej tylko moralnej dobroci (choć oczywiście ją implikują) i stanowią o tyle pojęcie czystsze niż zdevaluowane obiegowe pojęcie świętości. Niosą one w sobie element nieprzeniknionej tajemnicy, który właśnie wskazuje na niepojętą świętość Boga, wzbudzają uczucie czci połączonej z grozą, to co tak znakomicie oddaje nieprzetłumaczalne angielskie słowo „awe”. Innymi słowy pojęcie *sacrum*, ostatecznie oznaczające pewną charakterystykę elementów tylko stworzonego świata, doznało w naszej mowie pewnej rewaluacji i konkuruje z funkcją znaczeniową *sanctum*, absolutnej świętości. Wiąza się z tym pewne niebezpieczeństwa, jakie zawsze pociąga za sobą pomieszanie pojęć. Ale o tym za chwilę.

Chrześcijaństwo jest religią, w której *sacrum* jest w sposób doskonały spełniać swą funkcję wskazywania na absolutną świętość Boga i wyrażania naszej czci bez pretendowania, że jest niejako samowystarczającą świętością. Jest tak dlatego, że chrześcijaństwo jest religią wcielenia Boga i odkupienia stworzonego świata. W następstwie wcielenia istnieje w świecie sfera, w której *sacrum* jest faktycznie identyczne z *sanctum*, z absolutną świętością Boga, mianowicie w ludzkiej osobie Jezusa Chrystusa. Bo ten człowiek jest równocześnie (w słowach nicejskiego Credo) „Bogiem z Boga, Światłością z Światłości, Bogiem prawdziwym z Boga prawdziwego”. Przedłużeniem historycznej obecności Boga w świecie jest jego obecność sakramentalna w Eucharystii. Tu *sacrum*, rzeczy stworzone, chleb i wino, w świadomej intencjonalnej sytuacji sakramentalnej stają się dosłownie samym *sanctum*, żywą osobą Boga, Jezusa Chrystusa, gdyż on sam w podobnej wzorcowej sytuacji sakramentalnej nazwał te rzeczy swoim ciałem i swoją krwią. Jako *sacrum-sanctum* Eucharystia jest najdoskonalszym sakramentem. Ale dlatego wszystko inne w stworzonym świecie, także w chrześcijaństwie czyli w Kościele, może być tylko *sacrum* nie-identycznym ze *sanctum*, w sensie w jakim zdefiniowaliśmy *sacrum* wprowadzając to rozróżnienie. Wszystkie inne sakramenty i sakramentalia są tylko znakami wskazującymi na absolutną świętość Boga i na różne aspekty działalności Boga w świecie, nigdy zaś nie są identyczne z tą świętością i nie mogą być traktowane z tą samą czcią. Eucharystia jest jedynym *sacrum*, które jest identyczne ze *sanctum*. Ze względu na obiegową dewaluację tego drugiego słowa wyjątkowe znaczenie Eucharystii podkreślamy, używając jego formy

superlatywnej. *Sanctissimum*. Zdrowy instynkt teologiczny nie pozwala użyć tego superlatywu w odniesieniu do żadnego innego *sacrum*. Jest znamienne, że w stosunkowo młodym kulcie Serca Jezusowego mówimy tylko o *Cor Jesu Sacratissimum*.

Sacrum nie jest oczywiście wyłączną własnością chrześcijaństwa. Jest duszą wszelkiej religii, i to nie tylko wielkich religii monoteistycznych. Jest ono obecne – i jest racją bytu – także doktrynalnie ateistycznego buddyzmu i religii politeistycznych i prymitywnego animizmu i magii. Mówię tu tylko o *sacrum* (które, przypominam, rozumiem jako zespół elementów stworzonego świata, wskazujących bardziej lub mniej adekwatnie na transcendentne *sanctum*), nie zaś o samym *sanctum*, gdyż ściśle mówiąc religie, będąc zjawiskiem ziemskim i operując wśród żyjącej na ziemi ludzkości, dysponują tylko *sacrum*. Nawet Eucharystia jest w istocie swej *sacrum*, które w świadomości chrześcijaństwa jest identyczne z Bogiem, absolutnym *sanctum*. Samo *sanctum* jest autonomiczne i nie jest w niczyjej dyspozycji. Ono jest Bogiem i w swym dynamicznym aspekcie jest działalnością Boga i tylko w jego dyspozycji. W tym sensie świętość naprawdę istniejąca w świecie (a nie tylko wskazywana przez taki czy inny sakralny znak) jest niezależna od *sacrum*, choć może się z nim pokrywać. Ale o tym czy się pokrywa decyduje Bóg, całkiem niezależnie od rodzaju, jakości, pochodzenia czy aspiracji *sacrum*. Bóg może element stworzonego świata obdarzyć swoją świętością (np. człowieka), ale żaden sakralny znak, jakkolwiek sam w sobie autentyczny, nie może go do tego zmusić. Na tym polega różnica między rolą *sacrum* w chrześcijaństwie i innych wysoko rozwiniętych religiach a magią (która, jak powiedzieliśmy, ma również sakralny charakter). Świadomość suwerennej wolności Boga w stosunku do wszystkich elementów stworzonego świata, także sakralnych, znajduje wyraz w chrześcijańskiej nauce o łasce.

Sacrum, jako impuls do łączności z Bogiem i znak tej łączności, czy tylko jako przeczcucie Boga, jest głęboką potrzebą człowieka i istnieje dlatego w każdej kulturze. Nawet tam gdzie człowiek usiłuje uniezależnić się od Boga, jak w radykalnym ateistycznym humanizmie, *sacrum* wchodzi niejako tylnymi drzwiami; odbywa się wtedy sakralizacja elementów czysto ludzkiej rzeczywistości i ludzkich wytworów. Jest to dalszy ciąg sakralizacji i deifikacji sił przyrody w kulturach pierwotnych, sakralnego i dlatego nienaruszalnego charakteru zwyczajów szczerpowych i ustrojów państwowych starożytnego Wschodu, w których każdy członek społeczności od ubóstwianego monarchy w dół miał swoje niezmienne miejsce, w niezmiennym również cyklicz-

nym porządku czasowym, i wszelka próba wyrwania się z tego sakralnego porządku była traktowana nie tylko jako bunt ale jako bluźnierstwo. Przeciw temu jednak zbuntował się (w szerokim kręgu naszej historycznej pamięci) niewielki szczep Izraela i na tym polegał sens Wyjścia Izraela z Egiptu faraonów, które leży u początku jego historii. Izrael uzyskał świadomość suwerennego Boga, który nakazał swemu ludowi wyrwać się z sakralnego cyklicznego porządku, nie oddawać czci nikomu i niczemu, co nie jest Nim samym, i wyruszyć w długą drogę po linii nie cyklicznego lecz jednokierunkowego czasu ku ostatecznemu wypełnieniu czasów przez Pana historii. W ten sposób narodziła się historia i wraz z nią eschatologia. Izrael nie zawsze był wierny swemu postanowieniu i również ulegał pokusie sakralizacji swoich tymczasowych osiągnięć. Dawidowego królestwa i Salomonowej świątyni. Ale Bóg skruszył królestwo i zniszczył świątynię. Izrael wyruszył w dalszą drogę i, wydając Chrystusa, przekazał swą eschatologiczną wizję, wciąż jeszcze szczepową, uniwersalnemu chrześcijaństwu.

Za naszych czasów najjaskrawszym przykładem sakralizacji rzeczy, które już z założenia nie mają nic wspólnego z Bogiem, jest oficjalny etos komunizmu z jego faktycznym ubóstwieniem Partii, z mauzoleum Lenina i (paradoksalnie) ubóstwieniem samej historii. Nie ma dziś chyba w świecie bardziej sztywnej obrzędowości niż obrzędowość komunistyczna, od defilad na Placu Czerwonym aż po pedantyczny respekt dla niuansów protokołu dyplomatycznego. Nie bez kozery określa się marksizm-leninizm jako karykaturę religii. Ale nawet najbardziej autentyczna religia nie jest wolna od pokus beztrudnej sakralizacji i także ukształtowane przez chrześcijaństwo kultury, zwłaszcza systemy państwowe, nawracały nieraz (i nawracają nadal) do wyposażania w atrybuty pseudo-świętości rzeczy, które wcale święte nie są. W czasach największych doczesnych wpływów chrześcijaństwa osoba chrześcijańskiego monarchy była traktowana jako święta, był on pomazańcem Bożym i koronacja uchodziła za pewnego rodzaju sakrament. Ojczyzna dla Polaka jest pojęciem świętym i jest takim dla wielu patriotycznych społeczności, chociaż gdy chodzi o patriotyzm irlandzki spod znaku terrorystów IRA możemy mieć wątpliwości, a niemiecki *Vaterland* czy taki jego odpowiednik jak *sowietkaja vlast* odczuwany jako pojęcia wyraźnie nieświęte. Im bardziej zdyscyplinowana i zrytualizowana jest dana społeczność czy organizacja, tym bardziej sakralny charakter przyjmują jej instytucje i symbole, jak osoba wodza i sztandary wojskowe czy partyjne. Mamy też semi-sakralne dni, święta narodowe, pułkowe i inne.

Wiele z tego odczuwamy jako perwersję *sacrum* i jego właściwej funkcji — ale, rzecz ciekawa, nie wszystko. W tej sferze jesteśmy skłonni do daleko idących rozróżnień, z natury rzeczy bardzo subiektywnych. Dlatego mówiłem tutaj o pokusie sakralizacji. Ale jak każda pokusa tak i ta wskazuje na istnienie głębokiej ludzkiej potrzeby posiadania pewnej sakralnej struktury i sakralnych znaków. Wypadki perwersji są tylko karykaturą skłonności ludzkiej, która sama w sobie jest naturalna (w rzeczy samej nawet nad-naturalna) i dobra. Analogii jest wiele, ale chciałbym się tutaj posłużyć jedną, która nam będzie najbardziej użyteczna w określeniu właściwej funkcji *sacrum* we właściwej mu sferze, to jest w sferze religii. Mam na myśli analogię z mową ludzką czyli językiem, tą zdolnością, która wyróżnia *genus humanum* spośród całej reszty świata biologicznego i stanowi równocześnie o ukierunkowaniu człowieka na transcendencję, choćby tylko w postaci przejścia ze świata natury w świat kultury.

Mówiłem już na początku tego studium o roli *sacrum* jako znaku, który, sam nie będąc święty, wskazuje na świętość Boga. Otóż słowo również jest znakiem i wskazuje na coś, co jest poza nim. Najbardziej oczywistą formą nadużywania słowa jest kłamstwo, używanie słowa do przykrywania rzeczywistości i wywoływania wrażenia, że jest ona inna niż jest naprawdę. Ale konsekwencje kłamstwa idą dalej niż jednostkowe wprowadzenie w błąd na większą lub mniejszą skalę i dotyczą nie tylko rzeczywistości, ale i samego języka. Poprzez kłamstwo język rości sobie pretensje do pewnej autonomii, do niezależności od rzeczywistości, i wprowadza na jej miejsce pseudoreczywistość werbalną. Znamy wszyscy niebezpieczeństwa i przeraźliwą nudę pustosłowia, i znamy, co gorsza, niebezpieczeństwa i katastrofalne zasadzki, jakie niesie z sobą nieodpowiedzialna wobec prawdy propaganda. Znowu najjaskrawszym przykładem tej perwersji mowy ludzkiej jest propaganda komunistyczna. Można się zgodzić, że mniej lub więcej kłamią wszystkie propagandy, ale sądzę, że nie jest antykomunistyczną obsesją twierdzić, że propaganda komunistyczna XX wieku stanowi tutaj wypadek specjalny. Chodzi o to, że organ, który w sposób bardzo przemyślany preparuje i zniekształca wiadomości, nazywa się *Prawdą*; że dyktatura proletariatu oznacza, owszem, dyktaturę, ale właśnie nie proletariatu; że wybory oznaczają procedurę, w której nie ma wyboru; i tak dalej. Wybijam drzwi otwarte i przypominam te dobrze znane rzeczy, gdyż chcę zwrócić uwagę, że mamy tu do czynienia z czynną jakościowo różnym od prostego kłamstwa czy nawet sterty kłamstw. Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem zabobon-

nej czci wobec słowa, które jest całkowicie oderwane od rzeczywistości, które zastąpiło rzeczywistość, zasiadło na swym autonomicznym tronie i tej bałwochwalczej czci się domaga.

Mówię o języku i nadużyciu języka jako o analogii do *sacrum*. Czy możemy dać przykład równie jaskrawego nadużycia *sacrum* jako znaku Bożej świętości? Owszem, przychodzi na myśl hitlerowski kult rasy, hitlerowskie i komunistyczne „inicjacje” młodzieży, kultowe aberacje jak niedawne zbiorowe samobójstwo członków amerykańskiej sekty i wiele podobnych rzeczy, ale żadne z nich skalą i systematycznością nie dorównują owemu szczególnemu nadużyciu mowy ludzkiej, na które tu zwróciłem uwagę, by mogły służyć jako jego odpowiednik w proponowanej tu analogii między językiem a *sacrum*. Pełnym odpowiednikiem byłby sakralistyczny satanizm, ale takie zjawisko zdaje się nie istnieć w dzisiejszym cywilizowanym świecie na odpowiednio wielką skalę — może dlatego, że zdaniem niektórych współczesny świat cierpi na atrofie poczucia *sacrum*, a więc na szatańskie *anti-sacrum* nie ma w nim miejsca. W innych kulturach natomiast istnieje zjawisko „czarnej magii”. Dla celów mojej analogii jednak ważne jest nie tyle to, że jest ona „czarna” ile że jest ona właśnie magia.

Magia w istocie swej jest systemem znaków sakralnych, które nie mają żadnego odniesienia poza sobą samym, nie mówiąc już o właściwym znakowi sakralnemu odniesieniu do świętości Boga. Nawet w przypadku czarnej magii z jej domniemanym odniesieniem do mocy szatańskich to odniesienie ma charakter samolikwidujący się, gdyż zakłada, że same moce szatańskie są w absolutnej mocy znaku. Na tym polega szatańska perwersja znaku magicznego. Znak sam jest w mocy wywołać i nieuchronnie wywołuje efekt zamierzony przez jego zastosowanie. W magii zatem znajdujemy się u samego dołu skali perwersji, której może ulegać znak sakralny. Magia jest ubóstwieniem autonomicznego znaku sakralnego, tak jak propaganda komunistyczna w swej najgorszej postaci jest ubóstwieniem znaku językowego, autonomicznego słowa pozbawionego wszelkiego odniesienia w rzeczywistości.

Właściwą funkcją znaku jest służyć właśnie jako znak i wskazywać poza siebie, w przypadku znaku sakralnego wskazywać na świętość Boga. Istotną cechą tej funkcji jest jej służebność i wszelkie nadużycie znaku zmierza w kierunku zasadniczego ludzkiego grzechu: „Non serviam”. Zatem znak, także sakralny, jest nieodłącznym elementem kondycji ludzkiej i, dzieląc z nią jej chwałę, dzieli także jej słabości i

pokusy. Jest zawsze w stanie chwilowej równowagi. Gdy pierwotny człowiek podziwiał potęgę przyrody i jej przedziwną cykliczną plodność, budziła w nim ona uczucie uwielbienia i świętej bojaźni należne ostatecznie jej Stwórcy, choć potrafił Go wyobrazić sobie tylko w postaci stosunkowo prostych i niejako bezpośrednio dostępnych bóstw. Gdy w podobny sposób sakralizował swoje więzy rodzinne, szczerpowe czy narodowe, miał niemniej pozytywne poczucie świętości tych więzów, ludzkiego braterstwa i pośrednio zatem również świętego ojcostwa Boga. W miarę rozwoju i dywersyfikacji cywilizacji sakralizacja obejmowała coraz liczniejsze i bardziej zróżnicowane elementy i aspekty ludzkiego życia. Pełniła ona nadal swą funkcję odniesieniową, ale równocześnie rozrastająca się sfera *sacrum* przejawiała też w coraz większej mierze aspiracje do coraz mniej służebnej autonomii. Wyłoniła się wyodrębniona od reszty życia sfera religii, religijnych instytucji, świątyń, kapłanów jako służ bóstwa, ale równocześnie, często na pierwszym miejscu, służ samej tylko religii i instytucji religijnej. W tej sytuacji religia nadal pełni swoją funkcję systemu znaków sakralnych wskazujących poza siebie i kształtuje w większej lub mniejszej mierze poczucie świętości Boga w społeczeństwie znajdującym się w większej lub mniejszej mierze poza tą sferą (nazwijmy ją tak) kościelną, ale przedział między sferą religijną i nie-religijną staje się niebezpiecznie wyraźny. Zwłaszcza w naszych czasach pozornie przeciwstawne zjawiska klerykalizacji i dewocji z jednej strony oraz sekularyzacji z drugiej strony zasilają się i uzupełniają wzajemnie.

Wydaje mi się, że źródłem tego stanu rzeczy jest nie tyle niezdolność współczesnego człowieka do wiary, zanik poczucia *sacrum* i świętości Boga (czyli *sanctum*), ile właśnie tendencja *sacrum* do pewnej autonomizacji i tym samym nieadekwatnego wypełniania swej funkcji znaku wskazującego poza siebie. Nieadekwatny, zbyt samowystarczalny znak sakralny nie potrafi wzbudzić w człowieku świeckim, niezwiązanym w jakiś szczególnie sposób z instytucją kościelną, zaufania, że w tym systemie znaków sakralnych znajdzie pożywkę dla swego poczucia świętości, swych uczuć czci i miłości, tajemnicy ludzkiego istnienia i istnienia świata, które są nieodłączne od samego faktu bycia człowiekiem i w ostatecznym rachunku przejawem nigdy nie zaspokojonej tęsknoty do świętości Boga. Innymi słowy, przyczyną sekularyzacji jest klerykalizm i dewocja.

Blżej wyjaśnię, co mam na myśli na przykładzie mojego własnego wyznania i obrządku, to jest rzymskiego katolicyzmu. Jednym z najważniejszych obowiązków katolika jest uczestniczenie we mszy św. w

niedziele i obowiązkowe święta. Jest to mądry przepis, oparty na przykazaniu „Będiesz dzień święty święcił”, któremu nadaje praktyczną formę, egzekwowaną z kolei nakazem instytucjonalnej lojalności. Był czas, że świadome zaniebdanie tego obowiązku było kwalifikowane jako grzech śmiertelny, to jest świadome odwrócenie się od Boga. Dziś cały szereg względów wpłynął na złagodzenie tej drakońskiej sankcji moralnej, ale przykazanie kościelne obowiązuje nadal i jest głęboko zakorzenione w świadomości przeciętnego katolika. Nadal sprawia ono, że kościoły katolickie w niedziele są pełne, w odróżnieniu od innych wyznań chrześcijańskich, w których zasada dobrovolności uczestnictwa w niedzielnym nabożeństwie spowodowała znacznie bardziej widoczny spadek praktyki religijnej w ogóle. Masowość i regularność uczestnictwa znacznej ilości katolików w niedzielnej mszy jest przy tym czymś znacznie więcej niż tylko przejawem zdrowej dyscypliny kościelnej. Egzekwowany moralną sankcją codzienny kontakt katolika ze *sacrum* w postaci obrządku mszy ma oczywiście głębokie konsekwencje duchowe. Nawet jeśli kazanie nie jest zbyt dobre, słowa Pisma św. w czytaniach mszalnych i udział w ofierze eucharystycznej, ostatnio w dużej mierze doprowadzony do logicznego końca w postaci komunii św., są duchowo ożywcze, nawet w sytuacji gdy uczestnik z takich czy innych powodów nie jest do tego psychicznie usposobiony i traktuje swoje uczestnictwo tylko jako odrobienie kościelnego obowiązku. *Sacrum* jest w stanie spełniać swą rolę znaku świętości Bożej także wbrew psychicznym oporom.

Ale musimy sobie również zdać sprawę z odwrotnej strony tego medalu, jakim jest przepis kościelny o obowiązku uczestnictwa w niedzielnej mszy. Wskutek tego *sacrum* obrządku mszalnego ma tendencję stawać się w świadomości przeciętnego katolika celem samym w sobie i wtedy przestaje ono rzutować w górę ku świętości Boga, a tym samym również wszczyna poza-kościelne życie katolika w ciągu tygodnia, pozbawiając je tego pionowego wymiaru, który stanowi o istocie chrześcijańskiego życia. Odrobiwszy swój niedzielny obowiązek, taki katolik czuje się jako tako usprawiedliwiony i przez resztę tygodnia nie odczuwa specjalnej potrzeby życia energią duchową zaczerpniętą ze mszy. I to samo można powiedzieć o innych mniej lub więcej obowiązkowych kontaktach z *sacrum*, o modlitwie porannej i wieczornej, o okresowej spowiedzi i całej praktyce sakramentalnej, włącznie z wielkimi jednorazowymi wydarzeniami sakramentalnego życia jak chrzest, bierzmowanie czy sakrament małżeństwa. W porównaniu z wyraźną artykulacją tych kontaktów *sacrum*, obowią-

zek prawego życia w sferze świeckiej zdaje się schodzić w świadomości przeciętnego katolika na dalszy plan, gdyż świeckie życie przybiera charakter *profanum*, którym Bóg, poza ogólnymi nakazami przyzwyczajenia zawartymi w dalszych przykazaniach Dekalogu, specjalnie się nie interesuje. Jeśli chcę się przypodobać Bogu, to zrobię dodatkowo coś specyficznie religijnego, na przykład pójdę nadobowiązkowo do kościoła lub, jeszcze lepiej, wybiorę się na pobożną pielgrzymkę. Może mi całkiem nie przyjdzie na myśl, że lepiej się przypodobam Bogu, angażując się bezinteresownie, dajmy na to, w jakiejś pracy społecznej.

Oczywiście to wszystko jest karykaturą i nie odnosi się bynajmniej do wszystkich katolików, może nawet nie (chciałbym wierzyć) do większości. Ale kto tkwi dostatecznie głęboko w społeczności kościelnej (jak ja), ten zdaje sobie sprawę, jak rozpowszechniona jest ta tendencja do autonomizacji *sacrum*, choć na dobrą sprawę może ona pozostawać tylko tendencją. Każdy z nas, praktykujących katolików (i zapewne również innych ludzi religijnych) ulega w pewnej mierze tej pokusie. Najbardziej chyba są narażeni na nią ludzie, najściślej, zawodowo, związani z praktyką sakralną, to jest kapłani. Ksiądz, który w niedzielę musi odprawiać kilka mszy, nieuchronnie ulega pewnemu zrutynizowaniu i, powiedzmy, w trzeciej z kolei niszzy tego dnia trudno oczekiwać od niego tego samego intensywnego zaangażowania w kontakcie z Najświętszym, jakie zapewne było jego udziałem w pierwszej mszy. Jakby się czuł Mojżesz, gdyby mu przyszło trzy razy dziennie przeżywać straszną obecność Pana w krzaku ognistym? Dotykamy tu innej właściwości *sacrum*, o której dotychczas nie mieliśmy okazji wspomnieć. Sakralny znak, objawiając świętość Boga, równocześnie ją niejako zakrywa – na szczęście, bo nieostłonięta obecność Boga spala jak piorun i jest dla śmiertelnego człowieka nie do zniesienia. (Czy moment śmierci nie jest ostatecznym spalaniem naszej ziemskiej powłoki w naszej obecności Boga?) Bo jesteśmy słabymi, śmiertelnymi ludźmi i racją istnienia *sacrum* jako znaku jest również względ na naszą słabość.

Ta właściwość znaku sakralnego leży u podstaw interesującej a spornej poniekąd zasady katolickiej teologii sakramentainej określanej formułą *ex opere operato*. Według tej teorii *opus operatum*, wykonywany znak sakralny jest efektywnym kanałem łaski (a więc efektywnym kontaktem ze świętością Boga) niezależnie od chwilowego stanu psychicznego, czy nawet duchowego, wykonawcy znaku – z jednym tylko zastrzeżeniem, by wykonaniu towarzyszyła właściwa dla

tego znaku intencja. Tak więc i msza, nawet gdy ją odprawia kapłan w stanie grzechu śmiertelnego lub zgoła niewierzący, jest autentyczną ofiarą eucharystyczną, pociągającą za sobą fizyczną obecność Boga w konsekrowanym chlebie i winie. Ofiara mszy jest zawsze społeczną akcją Kościoła reprezentowanego przez wszystkich przy niej obecnych, a nie tylko przez kapłana, który w tej akcji tylko przewodniczy. I zwłaszcza drugą czy trzecią mszę w niedzielę kapłan odprawia już nie tyle dla siebie co dla wiernych i w ich imieniu, by umożliwić im kontakt ze *sacrum* – i ta intencja sama w sobie wystarcza dla „ważności” mszy.

Zasada *ex opere operato* ma głębokie uzasadnienie teologiczne i nie na ostatnim miejscu bierze pod uwagę właśnie słabość człowieka w obliczu *sacrum*, nie tylko kapłana jako wykonawcy znaku, ale wszystkich intencjonalnie w nim uczestniczących. Ale tkwią też w tej zasadzie niebezpieczeństwa charakterystyczne dla wszelkiego znaku sakralnego jako odwrót na stronę tego medalu. Nieostrożnie stosowana zbliża się ona niebezpiecznie do koncepcji całkowicie autonomicznego znaku, która stanowi zaprzeczenie jego funkcji, czyli w ostatecznej konsekwencji do magii. By wyjść na chwilę poza przykład centralnego dla katolicyzmu obrządku mszy św. – zrobienie znaku krzyża ma zwykle głęboki sakralny sens; ale bez trudu możemy przytoczyć sytuację, gdy staje się zabobonem (np. gdy jest robiony „na szczęście” w sytuacji beztroskiego zabawowego hazardu); obrazy i figury święte, jak wszelka sztuka religijna nawet nie specjalnie wysokiego lotu, mogą być natchnieniem do kontemplacji, ale wyjątkowa część dla *jednego* obrazu czy kopii tego obrazu zakrawa na bałwochwalstwo; część dla relikwii jest uzasadniona jako szczególny przypadek czci dla zmarłego ciała ludzkiego jako ciała przeznaczonego do zmartwychwstania, ale np. używanie relikwii jako cudownego medykamentu jest poniżeniem jej godności; pielgrzymka do Lourdes może być, zależnie od nastawienia pielgrzyma, wzniosłym aktem wiary w dobroć i wszechpotęgę Boga albo może być aktem wiary w magię. Tak samo msza św. może być zdeprawowana do roli jakiejś magicznej waluty w przetrągu z chciwym na tę walutę potężnym bożkiem, który nie ma nic wspólnego z Bogiem chrześcijaństwa. Tak chyba należy ocenić fakt, że król hiszpański Filip II, umierając, przeznaczył znaczną część swego ogromnego majątku na setki mszy, które miały być odprawiane po jego śmierci za spokój jego duszy. W mniejszej skali przejawem podobnej perversji są targi z proboszczem o odprawienie mszy za ukochanego zmarłego w dniu, w którym wszystkie msze „są już

zajęte". Jak gdyby nieskończona wartość mszy nie mogła pomieścić dwóch i więcej intencji jednocześnie. Tak samo komunია z rąk papieża nie jest ani o jotę wartościowsza niż komunია z rąk najskromniejszego księdza we mszy odprawionej w jakiejś podmiejskiej ruderze. Bo istnieje też tendencja do bałwochwalczego zgoła uwielbienia dzierżycieli urzędów-kościelnych. Ba, sam Kościół jako wielki znak sakralny, światło na górze wysokiej, może się stać przedmiotem bałwochwalczej czci, gdy staje się zbyt autonomicznym znakiem, wskazuje (jak to czasem bywało w jego historii) więcej na siebie aniżeli na Boga, a Bóg staje się tylko argumentem na rzecz instytucjonalnej samochwały.

Jedynym — i skutecznym — sposobem uniknięcia perwersji znaku sakralnego jest uświadomienie sobie tych niebezpieczeństw, świadomość służebnej funkcji znaku w stosunku do świętości Boga, jedynego autonomicznego *sanctum*, oraz świadomość kondycji ludzkiej, która skłonna jest ulegać pokusie autonomizowania znaku, już nie jako znaku sakralnego, ale magicznego, który da się jakoś zaprzęgnąć do służby nie na chwałę Bożą, ale na rzecz mniej lub bardziej ważkich ludzkich interesów. Ale służebność funkcji znaku w stosunku do świętości Boga jest też właściwą formą jego służby człowiekowi. Bo znak (jako znak) nie jest oczywiście dla Boga, lecz jest darem Boga dla człowieka; ściśle mówiąc, darem jest jego sakralny charakter. Jest on prawdziwym *sacrum*, jak powiedzieliśmy na początku, gdy wskazuje na *sanctum* czyli objawia człowiekowi pewien aspekt świętości Boga.

Tematem całego sympozjum w tym numerze *Aneksu* jest „powrót *sacrum*”. Jasne jest, że redakcja, wybierając to hasło, nie miała na myśli *sacrum* w zawężonym znaczeniu, w jakim ja tego słowa w niniejszym szkicu używam. Chodzi o dostrzegalne we współczesnej kulturze tendencje do wyjścia poza poziomy zakres wartości ludzkich i międzyludzkich i przywrócenia życiu jego pionowego wymiaru, o odradzające się wśród ludzi poczucie świętości i tęsknoty do świętości, czyli *sanctum*. Ale *sanctum* jest dostępne tylko za pośrednictwem przejawiającego go znaku czyli *sacrum*. Chodzi zatem o jedno i drugie. Sam w toku tych wywodów kilkakrotnie zwracałem uwagę, że potrzeba *sacrum* jest nieodłącznym elementem kondycji ludzkiej i że tęsknota do świętości jest niejako warunkiem pełnego człowieczeństwa. Jednocześnie wskazywałem na równie nieodłączną od natury ludzkiej tendencję do autonomizowania *sacrum*, która sprawia, że

zamiast wskazywać poza siebie na świętość Boga staje się ono samo w sobie pseudoświętością. W tym dopatrywałem się przynajmniej jednej z przyczyn równoległego zjawiska zobojętnienia wobec religii czyli sekularyzacji życia, która jest również jednym ze znamion naszych czasów. Jeśli tak jest istotnie, jeśli sekularyzacja jest reakcją przeciw zbyt rozpanoszonemu, nie-służebniemu znakowi sakralnemu, to jest ona o tyle zjawiskiem pozytywnym i niekoniecznie przeczy pierwszej tendencji. W tym kontekście sekularyzacja byłaby tylko stanem przejściowym, niejako zmazaniem tablicy; po to, by na niej wypisać nowy znak sakralny, możliwie doskonale służebny, będący wyrazem naszej nigdy niezaspokojonej tęsknoty do świętości Boga.

Warto w ten sposób spojrzeć na proces sekularyzacji, w którym ludzie religijni widzą proces wyłącznie negatywny, i potraktować go łącznie z owym odradzającym się, często bardzo nie-ortodoksyjnym poczuciem świętości. Nigdy oczywiście nie osiągniemy pełnej harmonii między jednym a drugim – jak i między *sacrum* a *sanctum* (to byłby stań możliwy tylko w niebie) – ale poszukiwanie tej harmonii stanowi najgłębszy sens ludzkiego życia. Nie zaczyna się ono dopiero od dziś. W chrześcijaństwie wyraża się ono od dawna w hasle „Ecclesia semper reformanda est”. Reformacja była niewątpliwie reakcją na zbyt spetryfikowany system sakralny średniowiecznego Kościoła i ogólną jej tendencją była pewna degradacja, a przynajmniej uproszczenie, zbyt rozbudowanego znaku, zarówno dogmatyki, jak i rytuału. Jeśli w konsekwencji doprowadziła do rozdrobrzenia ongiś monolitycznego (choćby tylko w założeniu) chrześcijaństwa, to i w tym wyraża się nauka, że jeden system sakralny nie wystarcza, by służyć jako wyraz poczucia świętości i przemawiać do poczucia świętości ludzi różnych kultur, typów umysłowych i temperamentów. Jest to potężny argument na rzecz szerokiej tolerancji wewnątrz historycznych struktur kościelnych i ekumenicznego porozumienia pomiędzy nimi. Celem ekumenizmu przy tym wcale nie musi być ujednolicenie istniejących struktur.

W naszych czasach jeszcze dalej poszedł Dietrich Bonhoeffer (pastor ewangelicki zaangażowany w spisek na życie Hitlera, autor słynnych „Listów z więzienia”, zamordowany w obozie koncentracyjnym) ze swą koncepcją „bezreligijnego chrześcijaństwa”. To już było wyjście naprzeciw problemu XX-wiecznej sekularyzacji. Paradoksalność tego określenia jest oczywiście pozorna. Bonhoefferowi chodziło tylko o to, by niejako wydzielić z życia świat „religii”, przepisane historyczne systemy znaków sakralnych przypadkiem nie zamykały

świeckim ludziom drogi do intymnej łączności z Chrystusem. Był w tym uroczo niekonsekwentny, bo sam żył bardzo intensywnie odziedziczonym systemem sakralnym swojego wyznania, modlitwą i czytaniem Pisma św. Jeszcze bliżej naszych dni Tomasz Merton, Dom Bede Griffith czy Raimudo Panikkar jeżdżą do Indii i na Daleki Wschód, szukając „Ukrytego Chrystusa hinduizmu” (tytuł książki Panikkara) i buddyzmu. Wszystko to jest bardzo dalekie (albo powinno być dalekie) od beztróskiego synkretyzmu czy indyferentyzmu; wprost przeciwnie, wypływa z głębokiej wiary, że Chrystus jest naprawdę Barankiem Bożym całej ludzkości, bratem każdego człowieka i Panem historii. Ale wiąże się z tym ściśle inne przekonanie, że Chrystus — właśnie dlatego — nie jest we władzy żadnego sakralnego systemu.

Antoni Pospieszalski

KWARTALNIK
POLITYCZNY

kry
ty
ka

WYDAWANY POZA CENZURĄ W POLSCE

W nr. 8 m.in.: P.Łukasiewicz: Wojna światów; K. Wolicki: Polska; 1980 i potem. *ROZMOWY «KRYTYKI»*: ze Z. Bujakiem i Z. Janasem, ze Z. Herbertem i z. J. Julliardem. *HISTORIA NAJNOWSZA*: W. Wąsowicz, Ł. Socha; Z. archiwum B. Bieruta; Protokół otwarcia kas z dokumentami po B. Bierucie i przekazanymi przez J. Bermana; J. Ulicki: Wojna zimowa. *ANKIETA «KRYTYKI» — NAD KSIĄŻKAMI*.

WKRÓTCE NUMER 9 I NASTĘPNE

Ceny poprzednich numerów:

numery 5, 6 i 7 — £3.00, US\$7.50
nr 3 i 4 — £2.00, US\$5.00, nr 1-2 — £4.00, US\$10.00

Zamówienia wraz z wpłatą należy przysyłać na adres:
«Aneks», 61 Dorset Road, London W5 4HX, U.K.
załączając czeki lub przekazy pieniężne wystawione na Aneks.

Marck Majorek

NAUKA WSPÓŁCZESNA A SACRUM

Relacja pomiędzy nauką a religią doznaje ostatnio dramatycznych przeobrażeń. Ugruntowywana od osiemnastego wieku postawa szacunku do nauki, której towarzyszy tendencja do dewaluacji religii i religijności, słabnie i traci grunt pod nogami. Naukowcy nie tylko przestają wierzyć, że nauka ma „ostatnie słowo”, lecz również przychylniej patrzą na religię i mistykę, a czasami nawet w badaniach naukowych szukają metody znalezienia sakralnej wizji świata. Czy jesteśmy świadkami powrotu *sacrum* z kierunku najmniej oczekiwanego – z bastionów współczesnej nauki? W niniejszym artykule spróbuję przedstawić zarys odpowiedzi na to pytanie. Zaczniemy od przeglądu pewnych istotnych tendencji, jakie zaznaczyły się w kulturze zachodniej w ciągu ostatnich 10-20 lat.

W drugiej połowie lat sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych nastąpiła w Europie Zachodniej i Ameryce istna eksplozja zainteresowań doktrynami religijnymi i mistycznymi Wschodu: Indii, Chin i Japonii. Wiązała się ona częściowo z tak zwaną kontrkulturą hippisów i ruchami studenckimi zachodniej Europy z końca lat sześćdziesiątych. Zainteresowania mistyczne nie ograniczyły się jednak do stosunkowo wąskiego kręgu młodych. Pierwotny protest przeciwko ekonomiczno-polityczno-naukowemu establishmentowi – protest wyrażający się między innymi odrzuceniem utylitarno-naukowego światopoglądu na rzecz perspektywy medytacyjno-mistycznej – stopniowo przekształcił się w swego rodzaju modę, zyskał szeroki krąg zwolenników i przeniknął nawet do naukowej ortodoksji. Wyrazem tego niech będzie fakt, że w połowie lat siedemdziesiątych utworzona

została przy Esalen Institute w Północnej Kalifornii tak zwana „Grupa do badań nad fizyką i świadomością”, która organizowała seminaria i konferencje z udziałem przedstawicieli nauki i ... współczesnego mistycyzmu¹. W roku 1978 podobną działalność rozpoczął w Anglii „Wrekin Trust” – organizacja zajmująca się propagowaniem doktryn religijnych i mistycznych różnych kultur. Doroczne „konferencje mistyków i naukowców” gromadzą wybitnych przedstawicieli nauki, religii i mistyki. Uczestniczyli w nich, między innymi, dr Fritjof Capra, dr Lyall Watson (biolog, autor głośnej kilka lat temu książki pt. *Supernature*), prof. Karl H. Pribram (światowej sławy neurofizjolog amerykański), prof. Glen W. Shafer (wybitny angielski specjalista w dziedzinie ekologii) i wielu innych. W tym roku w Konferencji wziął udział między innymi Sir John Eccles, światowej sławy neurofizjolog i laureat Nagrody Nobla. Opowiadał on o tym, jak na drodze badań naukowych doszedł do przekonania, że umysł ludzki istnieje niezależnie od swego materialnego podłoża – mózgu. Zastrzegł się jednak, że jego niematerialistyczny światopogląd nie odzwierciedla opinii większości neurofizjologów, którzy nadal holdują poglądom bardziej ortodoksyjnym.

W tym samym okresie dokonały się w świecie zachodnim frapujące przemiany w sferze życia religijnego. Wspomnijmy o kilku. Pod koniec lat sześćdziesiątych prawdziwy renesans przeżył ruch ekumenicznej, radosnej i żywej religijności braci z Taizé, który przemienił tę małą osadę w miejsce corocznych, wielotysięcznych pielgrzynek młodzieży z całej Europy. Pokrewne zjawisko mamy też w Polsce w postaci Ruchu Oazowego, który pod koniec lat siedemdziesiątych obejmował dziesiątki tysięcy młodzieży licealnej i akademickiej. Dramatycznie rozwinął się również nurt charyzmatycznego życia religijnego (Born Again Christians). Gdy do tego doda się jeszcze rewolucyjne rezultaty Drugiego Soboru Watykańskiego, można z dużym przekonaniem powiedzieć, że w chrześcijańskim życiu religijnym wieje nowy duch.

Mam przed sobą dwie książki, które choć bardzo różne co do zakresu swoich dociekań, stanowią reprezentatywne przykłady owych współczesnych nam prób świeżego sformułowania relacji pomiędzy religijnością i naukowością. Są to: „The Tao of Physics” ame-

¹ „Ubocznym” produktem jednej z takich konferencji stała się książka Gary Zukawa „The Dancing Wu Li Masters. An Overview of the New Physics”. Fontana, Collins, 1980. Jest ona zbliżona w zakresie do książki Capry „The Tao of Physics”, którą omawiamy poniżej.

rykańskiego fizyka nuklearnego Fritjofa Capry² i „Beyond Science” angielskiego biochemika i neurofizjologa Denisa Alexandra³. Spójrzmy zatem, co mają nam do powiedzenia.

Zacznijmy od Fritjofa Capry. Książka jego składa się z trzech części. W pierwszej znajdujemy szkic problemów i metod fizyki współczesnej, w drugiej zwięzły, lecz trafny opis systemów myślowych hinduizmu, buddyzmu i taoizmu, a w trzeciej – centralnej i najbardziej pasjonującej – próby odnalezienia zbieżności i podobieństw między sakralnymi tradycjami Wschodu a koncepcjami współczesnej fizyki. Autor ostrzega nas przy tym, że w fizyce istnieje istotna różnica między matematycznymi sformułowaniami teorii a werbalnymi ich interpretacjami, czyli „metafizyką teorii”. Te pierwsze przeszły szereg eksperymentalnych testów i zdobyły sobie powszechną akceptację, te drugie – znacznie mniej precyzyjne, bardziej subiektywne – są przedmiotem kontrowersji wśród specjalistów.

Gdzie zatem dopatrzeć się można zbieżności między tkwiącymi w prastarej przeszłości, dostojnymi prawdami mądrości Wschodu i tryskającymi entuzjazmem dwudziestowiecznej nauki konstatacjami fizyki cząstek elementarnych? Jest ich, zdaniem Capry, wiele. Tradycje Wschodu uczą nas, że wszechświat jest w istocie swojej jednością i że manifestująca się nam mnogość zjawisk jest złudzeniem. Owa ostateczna, jedyna i niepodzielna rzeczywistość nazywana bywa różnie: Brahman w hinduizmie, Dharmakaya w buddyzmie, Tao w taoizmie. Z książki Capry dowiadujemy się, że fizycy współcześni operują bardzo podobnym obrazem rzeczywistości: świat mikroskopijnych cząsteczek-kuleczek wirujących we względnej izolacji w zasadniczo pustej przestrzeni – znany nam z klasycznych wykładów fizyki atomu – jest w gruncie rzeczy „maya”-złudzeniem”, a prawdziwy wszechświat jest „skomplikowaną siecią relacji pomiędzy różnymi częściami jednej całości”⁴.

Idźmy dalej. Tradycje wschodnie uczą, że przeciwieństwa dobro-zło, prawda-falsz, piękno-brzydota itd. jawią się tylko na pewnych niższych poziomach świadomości, a rzeczywistość sama w sobie istnieje poza czy ponad tymi biegunami. Podobnie naucza fizyka współ-

² Fritjof Capra, „The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism”. Fontana/Collins, 1979.

³ Denis Alexander, „Beyond Science”. Lion Publishing, 1976.

⁴ „The Tao of Physics”, s. 142.

czesna, dla której cząstki elementarne są jednocześnie niszczone i niezniszczalne, materia ciągła i nieciągła, światło zaś i cząstką, i falą. Myślenie kategoriami wzajemnie się wykluczających „rzeczy” ustępuje miejsca myśleniu kategoriami wzajemnie się uzupełniających aspektów zjawisk.

Tradycje Wschodu pouczają nas, że choć bytujemy – jak się wydaje – w świecie z jednej strony złożonym z przedmiotów zimnych, martwych, obojętnych i statycznych, a z drugiej żywych, mobilnych i odczuwających, to w istocie rzeczy cały wszechświat jest dynamiczny. Ostateczna rzeczywistość – Brahman, Dharmakaya czy Tao – ma według tradycji Wschodu charakter dynamiczny, zdolny do manifestowania się w miriadach form i do nieskończonych przeobrażeń. Taki sam obraz wszechświata wylania się z laboratorium fizyka! Przecież materia jest tożsama z energią [$E=mc^2$], a energia to aktywność. Cząsteczki to fale o określonej częstotliwości, a co ciekawsze, im bardziej próbujemy sprawdzić je do „cząsteczkowości”, redukując obszar, w którym mogą się znajdować, z tym większą szybkością krążą one [fale/cząsteczki] w swoim więzieniu, jakby niecierpliwie wyrывая się ku wolności. Świat bezwładnych mas-placków zniknął i zastąpiony został światem wibrujących, wędrujących, w wiecznym tańcu-ruchu wirujących cząsteczek-energii.

Budda nauczał, że czas i przestrzeń są realne tylko dla nieoświeconej mistycznie świadomości. Dwa tysiące pięćset lat później w fizyce relatywistycznej dychotomia czasu i przestrzeni ulega metamorfozie w jedność czasoprzestrzeni. Paralel jest oczywiście więcej. Z braku miejsca nie możemy ani omówić ich wszystkich, ani też poddać ich szczegółowej analizie. Ograniczę się tedy do bardziej ogólnej refleksji. Przede wszystkim zauważyć należy, że pośród szeregu zbieżności między mądrością Wschodu a zachodnią fizyką w wykładzie Capry zabrakło wymiaru *sacrum*. Ostateczna rzeczywistość metafizycznych doktryn starożytnego Wschodu ma charakter sakralny, ostateczna rzeczywistość wylaniająca się z obrazu kreślonego przez współczesną fizykę jest – jak się wydaje – tego charakteru pozbawiona. Bez względu na to, jak silnie na naszą wyobraźnię oddziaływać będą obrazy owych wibrujących i pulsujących pól energii, czei im oddawać ochoty nie mamy... Być może świadom tej rozbieżności, Capra napisał w epilogu swojej książki: „Nauka nie potrzebuje mistycyzmu, a mistycyzm nie potrzebuje nauki; natomiast człowiek potrzebuje obu”. Potrzebujemy „nie syntezy, lecz

dynamicznej interakcji między mistyczną intuicją a naukową analizą⁹. Do tej, jak się wydaje, dualistycznej koncepcji jeszcze powrócimy.

Tymczasem zajmijmy się książką Denisa Alexandra. Punktem wyjścia jest dlań pewna interpretacja fali zainteresowań mistyką i mądrością Dalekiego Wschodu, jaka przeszła przez Amerykę i Europę w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Dla Alexandra rozprzestrzenianie się tych zainteresowań stanowiło oznakę kryzysu zaufania do nauki: odejścia od racjonalnych prób rozwiązania problemów człowieka i ludzkości na rzecz poszukiwań mistycznych (czyli nieracjonalnych). Źródłem tego zjawiska dopatruje się autor w reakcji na proces, który nazywa „ubóstwieniem nauki”: twierdzi on, że na zastępowała ludziom Boga i postawę wiary oraz czci religijnej. Druga połowa dwudziestego wieku stoi, w przekonaniu Alexandra, pod znakiem załamania się tak pojętej roli nauki. Jego książka jest próbą analizy przyczyn kryzysu, a zarazem szkicem pewnej formy jego rozwiązania.

Przyczyny osłabnięcia zaufania do nauki widzi Alexander między innymi w tym, że badania naukowe niejednokrotnie przynosiły ludzkości cierpienie lub też stawiały nas w obliczu wyborów, które zdają się przerastać nasze możliwości moralne: bomba atomowa i wodorowa oraz inne militarne zastosowania nauki, inżynieria genetyczna, dzieci z „próbówek”, kontrola mózgu, a w konsekwencji kontrola osobowości człowieka środkami elektrycznymi, chemicznymi czy operacyjnie. Takie rezultaty badań naukowych podważyły charakterystyczną dla wieku osiemnastego i dziewiętnastego wiarę, że nauka przyniesie ludzkości dobrobyt i szczęśliwość, usuwając z powierzchni ziemi cierpienie, nienawiść i trud pracy. Wiarę tę podważają również fakty takie, jak zagrożenie środowiska naturalnego i wyczerpywanie się zasobów naturalnych z jednej strony, a głód i nędza ogromnych rzesz ludzkości z drugiej. Wrzeczcie Alexander powołuje się na tragiczne fiasko trzech współczesnych i wyrosłych z naukowo-racjonalnej mentalności prób realizacji nowego porządku społecznego: hitleryzmu, stalinizmu i maoizmu. Okazało się, że przekształcanie człowieka w imię obiektywnych zasad nauki przynosi dehumanizację i śmierć, a racjonalny porządek, jeśli tylko zaprowadzany bezwzględnie, może służyć najciemniejszemu mocom.

⁹ Ibid., s. 324.

Jakie są drogi wyjścia z kryzysu? Zdaniem Alexandra jedynym autentycznym rozwiązaniem jest powrót do chrześcijańsko-teistycznego światopoglądu, gdzie Bóg pojęty jest osobowo jako wszechmocny Stwórca wszechświata, który wszechświata tego nie porzucił, lecz nadal nieustannie stwarza go i utrzymuje w istnieniu. W przekonaniu autora teistyczny aspekt takiego światopoglądu ma z naszego punktu widzenia trzy istotne implikacje. Po pierwsze, racjonalny Bóg-Stworzyciel jest gwarantem racjonalnej poznawalności stworzonego świata (Alexander powołuje się tu między innymi na A. Whiteheada, który w wierze w takiego właśnie Boga-Stworzyciela upatruje źródła rozkwitu nauki europejskiej); po drugie, w tej perspektywie człowiek traktowany jest jako wartość ostateczna, a nigdy jako środek do celu; po trzecie, wszechświat zyskuje sens, a nie tylko mechaniczny *modus operandi*.

Co do chrześcijańskiego aspektu postulowanego w książce „Beyond Science” światopoglądu, Alexander wydaje się reprezentować formę chrześcijaństwa charakterystyczną dla tzw. *Born Again Christians*: twierdzi on, że początkiem życia chrześcijańskiego jest przyjęcie Chrystusa (poprzez żałowanie za grzechy i wiarę Weśi). Przyjawszy Chrystusa, stajemy się współuczestnikami Nowego Stworzenia i rodzimy się do nowego życia we wspólnocie z innymi chrześcijanami oraz do prawdziwej wolności od grzechu. Zyskujemy tym samym odporność na wirusa nauki, który skądinąd stanowi zagrożenie dla naszego humanizmu: rozłam pomiędzy moralnością a zasadami nauki zostaje pokonany i możemy swobodnie używać racjonalnego umysłu, bez obawy spowodowania katastrofy. „Jeżeli wszechświat ma sens ostateczny, to żadne mechanistyczne wyjaśnienia nie są w stanie tego sensu zniszczyć” – pisze Alexander⁸.

Czytając książkę Denisa Alexandra odnosi się wrażenie, że perspektywa religijna jest tu dużo wyraźniejsza niż na kartach „The Tao of Physics”. trzeba jednak stwierdzić, że nawet tutaj ma ona niewiele wspólnego z konkretem postawy naukowej. Dla Alexandra *sacrum* nie jest wynikiem, lecz warunkiem prawdziwie owocnych badań naukowych, i to warunkiem nie koniecznym, lecz akceptowanym na zasadzie mniej lub bardziej arbitralnej decyzji. Zdaje się on mówić: „Zacznij od naiwnej dziecięcej wiary, a w nagrodę mechanistyczny obraz świata, do którego dojdiesz, zarumieni się jej ciepłem”.

⁸ „Beyond Science” s. 203.

Zarówno Alexander, jak i Capra ostatecznie proponują schemat: szukaj Boga w sobie, a w przyrodzie naukowych praw. Pod tym względem koncepcje obu autorów są do pewnego stopnia zbliżone. Choć relacje między perspektywą naukową a bytem szkiełają oni z dwóch różnych punktów widzenia – Capra ontologicznego, Alexander zaś etycznego – w obu wypadkach proponowane rozwiązanie najwyraźniej mieści się w tradycji kartezjańskiego dualizmu między sferą ducha i sferą materii. Realność i wartość przyznaje się obu, ale związki między nimi są nikłe, sztuczne i nieprzekonywujące. Słowem, skazani jesteśmy na oscylowanie między jednym a drugim biegunem, bez nadziei na prawdziwą harmonię. Jest to rozwiązanie tym mniej zadowalające, że niepokojąco przypomina sytuację wewnętrzną człowieka Renesansu, w którego duszy potrzeba religijności i potrzeba naukowości starały się żyć we wzajemnej zgodzie. Jak wiemy dzisiaj, związek ten nie wytrzymał próby czasu.

Wydawać by się mogło, że nie ma wyjścia z tej pułapki. Wprawdzie dla dawnych naukowców poszukiwanie praw przyrody było niemal jednoznaczne z poznawaniem Boga (i tak na przykład odkrycie eliptycznych orbit planetarnych przez Keplera w roku 1609 było pochodną jego poszukiwań harmonii kosmicznych; William Harvey, który w roku 1628 odkrył system krążenia, widział w nim nie mechanizm, lecz mikrokosmiczne odzwierciedlenie cyrkulacji we wszechświecie; dla Isaaca Newtona najwyższym celem jego pracy było danie dowodu „prawom odcisniętym w naturze przez Boga”; nawet Darwin jeszcze zachwycał się mądrością Bożą, która posługując się prostymi mechanizmami mutacji i naturalnego doboru, stworzyła z kilku nieskomplikowanych organizmów majestatyczne królestwa roślin i zwierząt), ale już i w ich twórczości dają się słyszeć nuty owego późniejszego ostrego dualizmu; Bóg jest niezależny od natury i choć przenika ją swymi prawami, natura jest upadła, a sfera *sacrum* istnieje poza nią, praktycznie niedostępna poznaniu naukowemu.

Tym istotniejszym będzie przypomnieć, że jeszcze w czternastym czy nawet piętnastym wieku obraz świata przeciętnego Europejczyka był zupełnie inny. Człowiek współczesny żyje w kosmosie martwym i pustym, człowiek wieków średnich natomiast żył w kosmosie żywym i wypełnionym obecnością Bożą, jak również zasiedlonym przez aniołów i przedstawicieli innych chórów niebieskich, przez mieszkańców piekła oraz przez duchy elementarne, odpowiedzialne za szereg zjawisk i procesów przyrody. Abstrakcyjne prawa

natury były właściwie nieznanne; regularność zjawisk była odczuwana jako wyraz współdziałania istot duchowych.

Szukając odpowiedzi na pytanie o związki między współczesną nauką a sferą *sacrum* istotne jest rozstrzygnięcie, czy przyczyną zniszczenia tego archaicznego i sakralnego obrazu świata był rozwój myślenia naukowego. Jeśli tak, szanse na to, iż myślenie naukowe przyczyni się do powrotu *sacrum* wydawałyby się nikłe. Wiele jednak wskazuje na to, że to nie nauka spowodowała rozbicie *sacrum*, lecz rozbicie *sacrum* umożliwiło rozwój nauki; że myślenie naukowe – obiektywne, analityczne, mechanistyczne – stopniowo wypełniało pustkę pozostawioną w duszy człowieka przez błędą i zamierającą wizję żywego, sakralnego Wszechświata.

Jakie są konsekwencje przyjęcia takiej interpretacji dla perspektyw pojednania postawy badawczej z sakralną wizją świata? Pojednanie takie można osiągnąć uznając, że na rezultat poznania wpływa nasza postawa wewnętrzna. Tak więc jeśli pragniemy wyjść poza współczesny, na ogół mechanistyczny, obraz świata, możemy tego dokonać na drodze wewnętrznej metamorfozy.

Koncepcja to mienowa. Rozwijał ją w swoich przyrodniczych badaniach i pismach J. W. Goethe. O tym aspekcie twórczości wielkiego poety niemieckiego – aspekcie stosunkowo mało znanym polskiemu czytelnikowi – pisał niedawno Czesław Miłosz w „Ziemi Ulro”⁷. Kluczem do przyrodniczej koncepcji Goethego może być maksyma nr 13 ze zbioru „Refleksje i maksymy”⁸. Goethe stwierdza, iż „człowiek sam w sobie, jeśli tylko posługuje się swymi zdrowymi zmysłami, stanowi najlepszy i najdokładniejszy z możliwych aparatów fizykalnych”⁹. Ale czy człowiek może zastąpić mikroskop czy teleskop? Czy maksyma Goethego nie wyraża skrajnie aroganckiego antropocentryzmu, czy nie próbuje sankcjonować złudzenia samowystarczalności człowieka? Nie, bo mimo pozorów jest ona wyrazem najgłębszego szacunku dla natury obecnej tak wokół nas, jak i przecież w nas samych.

Współczesna nauka ma w wielu przypadkach do czynienia już nie ze zjawiskami, lecz z ich wtórnymi śladami odciętymi w instrumen-

⁷ Czesław Miłosz, „Ziemia Ulro”, Instytut Literacki, Paryż 1977, ss. 83-85.

⁸ Johann Wolfgang Goethe, „Refleksje i maksymy”, Czytelnik, Warszawa 1977.

⁹ Ibid., s. 25. Książka zaopatrzona jest we wstęp zawierający sporo informacji na temat goetheańskiego przyrodniczości.

tach pomiarowych. Goethe natomiast dążył do tego, by swoistą aragancją naukowca, który abstrahuje od barwy, kształtu i zapachu kwiatu, interesując się tylko jego mikrostrukturą, który trnie kwiat na 1001 kawałków, dopasowując go tym samym do swoich aktualnych możliwości i założeń poznawczych, zastąpić postawą szacunku do zjawisk natury. Szacunek ten pozwoliłby badaczowi na poszukiwanie idei odpowiadających zjawisku w długim i żmudnym procesie przemiany wewnętrznej¹⁶. Jeśli do aktu poznawczego przystąpimy z szacunkiem; jeśli będziemy mieć wycucie sakralności przedmiotu poznania, to jest nadzieja, że w wyniku procesu poznania uczucia te nie znikną, lecz doznają pogłębienia. Rzecz jednak w tym, że dzisiaj postawa ta wymaga ogromnego wysiłku od badacza, jakże często przyzwyczajonego do poczucia wyższości wobec Przyrody.

Niewykluczone, że przemiany światopoglądowe o jakich mówiliśmy w niniejszym szkicu – zainteresowania mistyką, religiami Wschodu czy chwianie się „bastionów nauki” – są swoistym wołaniem o taką postawę wobec przyrody, jaką reprezentował Goethe, a może również są przygotowaniem do jej nadejścia. Są one wyrazem ogromnej tęsknoty do świata *sacrum*, tęsknoty, która pojawiła się we współczesnej świadomości naukowej. Na owej goetheańskiej drodze metafizyczna tęsknota odnajduje współbrzmienie z badawczą postawą wobec świata: pogłębiając zrozumienie świata, człowiek pozostaje z nim w głębszej jedności.

Marek Majorek

¹⁶ Kontynuacją metody Goethego w czasach nam współczesnych były badania Rudolfa Stejnera (zob. np. Rudolf Steiner, „Occult Science – An Outline”, Rudolf Steiner Press, Londyn 1971).

Krzysztof Dorosz

ZIEMIA JAŁOWA I POSZUKIWANIE GRAALA

*Spoglądam na ziemię: oto zamęt, pustka
na niebo — a było bez światła.*

Jeremiasz 4.23

Śmierć Boga.

W zbiorze esejów poświęconych, między innymi, światopoglądowym modom inteligencji europejskiej, wybitny historyk religii Mircea Eliade opowiada pokrótce dzieje antropologicznej doktryny Freuda. Doktryna ta, wyłożona w dziele „Totem i tabu”, oparta została na powszechnym jakoby fakcie pierwotnego ojcobójstwa, z którego twórca psychoanalizy wyprowadzał początki organizacji społecznej, moralności i religii. A ponieważ Bóg był dla Freuda jedynie wysublimowaną postacią fizycznego ojca, u progu dziejów ludzkości stała śmierć Boga, zgładzonego w ofierze totemicznej rękami swoich zardrosnych synów. Na próżno poważni i wybitni etnologowie — tacy jak Malinowski, Schmidt czy Rivers — wykazywali na podstawie obfitego materiału empirycznego bezzasadność tezy Freuda. Na próżno dowodzili, że ani totemizm, ani ojcobójstwo nie są zjawiskami powszechnymi. Freud okazał się niewrażliwy na ich zastrzeżenia i argumenty. Równie niewrażliwe okazały się liczne pokolenia zachodniej inteligencji, dla których — jak pisze Eliade — „Totem i tabu” stało się „małą ewangelią”.

Żywotność i popularność koncepcji tak wątpliwych jak antropologiczna doktryna Freuda wskazuje, zdaniem Eliadego, na duchową

sytuację ludzi, którym oferują one klucz do zagadki świata. Powodzenie, jakim cieszyło się „Totem i tabu”, można zatem przypisać potrzebie racjonalnego wyjaśnienia mniej lub bardziej nieuświadomionego poczucia śmierci Boga. Wygląda na to – pisze Eliade – że współczesny człowiek, którego psychiczne właściwości odkrywał Freud u swoich wiedeńskich pacjentów, za wszelką cenę pragnie uwolnić się od wiary ojców. Pragnieniu temu towarzyszy jednak niejasne poczucie winy: człowiek ma wrażenie, że sam zabił Boga, w którego nie potrafi już wierzyć, ale którego nieobecności nie może znieść¹.

Śmierć Boga to jaskrawy przykład, a zarazem symbol ogólnego kryzysu wartości, jaki w dwudziestym stuleciu przeżywa zachodnia cywilizacja. Człowiek współczesny często już nie tylko nie potrafi wierzyć w Boga, lecz również afirmować wartości. Przeświadczony o samowystarczalności świata, zdany jest na intelektualne i moralne samostanowienie. Wartości, zrelatywizowane przez nauki przyrodnicze bądź zdemaskowane jako „nadbudowa” interesów gospodarczych i dążeń biologicznych człowieka, podszyte są nicością i tracą obligującą moc. Ich afirmacja nierzadko wymaga heroiczych gestów maskujących zwątpienie, nieprzekonujących uogólnień, jednostkowych rozstrzygnięć bądź złudzeń opartych na sztucznym współistnieniu wiary w obiektywne istnienie wartości i rozumu, który ową obiektywność zmuszony jest odrzucać.

To nielatwe współistnienie wiary i rozumu wynika zapewne stąd, że zakorzeniona głęboko w ludzkiej naturze potrzeba wartości, zwłaszcza moralnych, nie znajduje oparcia w racjonalistycznej wizji świata. Wartość bowiem to transcendens, który wyprzedza dziedzinę faktów i nie daje się wyprowadzić z rzeczywistości empirycznej. „Sposób, w jaki ludzie widzą i opisują fakty w kategoriach moralnych jest aspektem ich udziału w sferze sacrum – pisze Leszek Kołakowski (zastrzegając się zarazem, że stwierdzenie to nie da się – ściśle rzecz biorąc – ani udowodnić, ani obalić) – pośród niewierzących zaś tego rodzaju percepcja stanowi pozostałość danego dziedzictwa religijnego, które dzielią oni dlatego po prostu, że wychowani zostali w danej cywilizacji”². Można zatem sądzić, że wartości rzetelne, czyli takie, których rozum nie ogłosi po prostu iluzją czy konwencją społeczną, muszą być ugruntowane w porządku transcendentnym: w świecie mitu i objawienia religijnego. I nie dlatego tylko, że bogowie na tablicach kamiennych przekazują nam wzory i reguły postępowania, lecz również dlatego, że mit i *historia sacra* odślaniają to, co istnieje naprawdę³. Najbardziej nawet prymitywne objawienie sacrum dokonuje w świa-

domości człowieka podziału na sferę rzeczywistości i ułudę, prawdy i fałszu, dobra i zła; człowiek wierzący zatem, jak i w pewnym stopniu niewierzący, wzrósłszy w kulturze naznaczonej danym objawieniem, staje wobec podstawowej hierarchii wartości i wyboru tego, co warte ludzkich dążeń.

Od kilku wieków cywilizacja europejska cierpi na zanik sacrum. Chrześcijańskie wzory kultury i systemy wartości straciły stopniowo sakralną zawartość i przestały być nośnikami norm wyznaczających intelektualny i moralny ład. Zanik sacrum doprowadził, między innymi, do tak bardzo akcentowanego w dwudziestym stuleciu poczucia przypadkowości ludzkiego istnienia i do powstania „świadomości historycznej” jako dominującej perspektywy światopoglądowej. W cywilizacjach tradycyjnych, zwłaszcza tam, gdzie panuje cykliczna koncepcja czasu; historia zespolona jest ściśle z sacrum. Dzieje człowieka i ludzkich zbiorowości mają tylko wówczas sens, jeżeli są wcieleniem bądź odbiciem transhistorycznych archetypów mitycznych. Nieszczęścia i klęski utożsamiane są z paradygmatycznymi wydarzeniami historii sakralnej: wojna, na przykład, może być szczególnym przypadkiem walki dobra ze złem, niesprawiedliwość społeczna wyrażać cierpienia Zbawiciela, a katastrofy żywiołowe gniew Boga. To podporządkowanie dziejów sferze sacrum nadaje metahistoryczny sens cierpieniu i ułatwia człowiekowi przetrwanie.

Cywilizacja współczesna natomiast – od czasów renesansu hołdująca idei samowystarczalności świata – skłonna jest w faktach historycznych widzieć jedyną rzeczywistość i prawdę. Ale skoro prawdziwe jest jedynie to, co historyczne, wydarzenia i procesy dziejowe nie mogą być ani dobre, ani złe, lecz po prostu przypadkowe: cierpienia i okrucieństwa, jakie niesie historia, powodują wprawdzie ból, ale pozbawione są głębszego sensu. Słowem, wizja świata, ograniczona do immanentnego procesu historycznego, skazuje nas na zagubienie pośród chaosu faktów, które nie podlegają wartościowaniu.

Życie, któremu brakuje wyznaczników w postaci wartości, jest na ogół trudne do wytrzymania. Dlatego człowiek, raz dotknięty poczuciem przypadkowości i obojętności świata, ustawicznie szuka dróg wyjścia. Ale jeżeli nie odwołuje się do mitu i porządku transcendentnego, jeżeli pozostaje zamknięty w świadomości historycznej, narazony jest na rozpacz i nihilizm, bądź na rozwiązanie totalitarne. Z „pułapki dziejów” bowiem dobrego wyjścia nie ma, a niedoparta pokusa życia całkowicie zanurzonego w historii jest rzekomo znajomość jej przebiegu. Ta znajomość zaś, ta wiedza jakoby pewna, jeżeli

slużyć ma naprawie świata, prowadzi do podporządkowania ludzkiego życia iluzorycznym i niewolotwórczym wartościom Strażników Doktryny. Iluzorycznym, bo udającym wartości rzetelne, niewolotwórczym zaś, ponieważ pseudo-sacrum, osadzone w jakoby całkowicie poznawalnych procesach świata, na mocy swojej oczywistości nie znosi sprzeciwu.

Mieszkańcy ziem rządzonych przez „wyznawców historii” wiedzą na ogół doskonale, że porządek totalitarny, w sferze społecznej czy choćby tylko myślowej, podszyty jest nicością. Zaangażowani często w walkę o sprawy tak elementarne, jak wolność czy przetrwanie, skłonni są jednak kryzys wartości i śmierć Boga traktować jako duchowe luksusy sytej i swobodnej części rodzaju ludzkiego. Niemniej porządek totalitarny Wschodu i duchowe zagubienie Zachodu wpływają z tego samego kryzysu wartości, obejmującego w większym lub mniejszym stopniu całą cywilizację europejską. Przyczyny tego kryzysu są dwojakie: z jednej strony dekadencja formuły chrześcijańskiej późnego średniowiecza, z drugiej zaś prometejska rewolucja przeciwko sacrum, zapoczątkowana w okresie renesansu.

Sięgnąwszy po duchowe samostanowienie i zwróciwszy się ku ziemi i doczesności, Europa przez kilkaset lat żyła jeszcze zasobami chrześcijaństwa. Dopóki nakaz miłości bliźniego uchodził za podstawę zasad moralnych, dopóki nad sensem świata czuwał Bóg, choć już tylko jako „monarcha konstytucyjny”, życie ludzkie nie wydawało się tworem przypadku, wydanym na łup bezdusznej historii. Świadomość kryzysu nawiedziła Europę właściwie dopiero w wieku dziewiętnastym. Zwiastunami procesów duchowego rozpadu byli Fryderyk Nietzsche i Soren Kierkegaard. Pierwszy ogłosił śmierć Boga i bankructwo wartości chrześcijańskich, drugi – szydząc bezitośnie z religijnej hipokryzji swych bliźnich, których miał za gorszych od pogan – twierdził, że zorganizowane chrześcijaństwo to ucieczka od żywego Boga i odstępstwo od prawd głoszonych przez Chrystusa.

Symboliczne już niemal postacie Nietzschego i Kierkegarda ukazują dwa aspekty kryzysu duchowego Europy: świecki i religijny. Przyczyny rozpadu wartości leżą – jak już mówiliśmy – zarówno w rewolucji przeciwko sacrum, jak i w dekadencji późnośredniowiecznej formuły chrześcijaństwa. Trudno więc byłoby twierdzić, że sfera religijna to nietknięta zwątpieniem cytadela niezachwianych wartości. Uczucie pustki duchowej stało się wszak udziałem nie tylko błądzących agnostyków, lecz również wierzących: tych, którzy chodząc do kościoła unikają kontaktu z Bogiem i tych, którzy nie mogą Go tam

znaleźć. Religijności europejskiej, nawet jeżeli nie jest tylko uroczystym ornamentem życia, często brak autentyczności i głębi przekonania. Nieprzekonująca bywa nie tylko wiara mas chrześcijańskich, krytykowanych przez Kierkegaarda, lecz również teologów czy myślicieli, których argumenty oparte są na formułach przeżywania sacrum, należących do epok dawno minionych. Brak pomostu między dawną formułą a doświadczeniem współczesnego człowieka skłania go albo do odrzucenia owych argumentów, albo do emocjonalnego „skoju w ciemność”.

Ziemia jałowa

Zwątpienie, utrata wiary, śmierć Boga, poczucie bezsensu istnienia — wszystkie te elementy kryzysu wartości składają się na sugestywny obraz „ziemi jałowej” zawarty w prawie całej sztuce współczesnej. Trudno dziś o harmonię artystycznej wizji, trudno o literaturę, która by nie opisywała procesów dezintegracyjnych naszej cywilizacji. Świat, jaki wyłania się z tych opisów, to świat pozbawiony celu i kierunku, wewnątrznie rozbity, pełen chaosu i niepokoju. Światem tym rządzi przypadek i uwikłany w nieskończone operacje mentalne, odarty z głębszych przekonań rozum. Ponieważ nie ma zgody co do sensu wydarzeń i rzeczy, ponieważ nie istnieje ogólnie obowiązująca hierarchia wartości, człowiek uwięziony jest w sferze własnej indywidualności. Zyskuje w ten sposób odurzające poczucie wolności i autonomii, lecz traci realną więź z innymi, ze światem i z Bogiem. Jego doświadczenie upodabnia się do wprawionego w ruch kalejdoskopu dowolnych znaczeń, gdzie stała zmiana obrazu nie pozwala na wybór między dobrem a złem. Stąd poczucie absurdu i chaosu, stąd również niejasne wrażenie „nieprawdziwego” życia, spędzanego w sferze neutralnej, której brak współrzędnych sacrum i profanum.

Nieprawdziwe, pozbawione głębszego sensu życie to temat słynnego poematu T. S. Eliota pt. „Ziemia jałowa”, napisanego w roku 1922. Poetycką wizję duchowego kryzysu zachodniej cywilizacji oparł Eliot na średniowiecznej legendzie o św. Graalu, gdzie motyw nawiedzzonego suszą i klęską neurodzaju mitycznego królestwa odgrywa istotną rolę. Strażnik tajemnicy Graala, król Amiortas, dotknięty został osobliwą chorobą, która poraziła nie tylko monarchę, lecz również całą jego krainę. Drzewa nie rodziły owoców, zwierzęta nie wydawały potomstwa, wysychały źródła. Nawet pałac królewski, wieżące i ogrody zamieniły się w ruinę. Na próżno usiłowali lekarze

ratować króla, na próżno przybywali do pałacu rycerze, pytając o zdrowie władcy. Dopiero gdy nieznanemu nikomu rycerz imieniem Parsifal, łamiąc dworskie obyczaje, bez ogródek zapytał króla, gdzie jest Graal, wszystko się zmieniło. Pałac królewski w mgnieniu oka przywrócony został do dawnego splendoru, ze źródeł trysnęła woda, popłynęły rzeki, a w wyschniętych roślinach znowu zaczęły krążyć życiodajne soki. Okazało się, że proste pytanie Parsifala wystarczyło, by dokonać całkowitej regeneracji życia: wyzdrowiał nie tylko król Amfortas, lecz również cały otaczający go i poddany jego władzy świat. W tych kilku słowach bowiem, wypowiedzianych przez poszukiwacza Graala, zawarte zostało pytanie o sens życia, o najwyższą wartość, o sacrum, nieśmiertelność i zbawienie⁹.

Niektóre legendy mówią, że Graal to kielich Ostatniej Wieczerzy, a zarazem kielich, do którego Józef z Arymatei zebrał krew Chrystusa po ukrzyżowaniu. Inne legendy opowiadają, że Graal dany był Adamowi w raju, gdzie pozostał po upadku. Poszukiwanie Graala zatem to próba powrotu do raju, to droga prowadząca do odzyskania duchowego ośrodka człowieka i wszechświata. Nic więc dziwnego, że w opowieściach średniowiecznych Graal występował jako naczynie obfitości i źródła życia, bądź jako zaczarowany kamień, który sługom Graala dawał wieczną młodość; że utożsamiano go z kielichem eucharystycznym i kamieniem filozoficznym alchemików⁹.

T. S. Eliot-utożsamia jałową ziemię króla Amfortasa z duchowo jałową cywilizacją europejską dwudziestego wieku. Ale w przeciwieństwie do legendy średniowiecznej poemat nie kończy się przybyciem Parsifala i uzdrowieniem chorego króla. Eliot znalazł własne rozwiązanie problemu Amfortasa w odwołaniu się do tradycji kultury europejskiej i ortodoksji chrześcijańskiej. Problem jednak pozostał i ziemia jałowa nie zniknęła z pola świadomości całych pokoleń pisarzy, poetów, myślicieli i tych wszystkich, którzy wrażliwi są na duchową posuchę, spowodowaną zanikiem życiodajnego sacrum. Konsekwencje tej wrażliwości nie są oczywiście jednoznaczne: jedni, pogodzeni z bezpowrotną utratą wiary, ze stoickim spokojem bądź heroizmem stawiają czoła kryzysowi wartości, czerpiąc siły z zakorzenienia w bezpiecznym świecie dawnych pewników, inni natomiast, których naturalne warunki nie chronią od skutków choroby Amfortasa, ruszają na poszukiwanie Graala.

Starając się wyjść z kryzysu wartości, dwudziestowieczna kultura zachodnia – nie tylko w sztuce i literaturze, lecz także w teologii, filozofii i myśli społecznej – obfituje w próby poszukiwania Graala. O

w niektórych takich próbach i problemach współczesnego Parsifala będzie mowa w niniejszym eseju. Zaczniemy od wykazania żywotności sacrum, które – wbrew pozorom i racjonalistycznym przepowiedniom – znajduje sobie miejsce w świeckich i politycznych mitologiach. Następnie zajmiemy się wewnętrznym doświadczeniem religijnym i jego rewaloryzacją we współczesnych poszukiwaniach teologiczno-filozoficznych i eksperymentach mistycznych. Omówimy również sprawę dialogu międzyreligijnego w kontekście kontemplacyjnego pogłębienia świadomości religijnej i ewentualnego powrotu sacrum do kultury. Na koniec wreszcie postawimy pytanie o możliwości uporania się z duchowym kryzysem naszej cywilizacji, czyli o szanse postawienia kluczowego pytania: „Gdzie jest Graal?”

Wiecznotrwałość sacrum i jego współczesne maski

Zarówno badania historyków religii, jak i ogólna refleksja wykazują znaczną żywotność sfery sakralnej, która w racjonalnie urządzonej cywilizacji manifestuje się w nieoczekiwanych postaciach i zdegenerowanych często formach, choć nie pozbawionych swoistej dynamiki. „By zdobyć świat dla siebie, człowiek współczesny dokonał desakralizacji świata, w którym żyli jego przodkowie – pisze Mircea Eliade – lecz by do tego doprowadzić, musiał posłużyć się przeciwieństwem dawnego typu zachowania, które w takiej czy innej formie jest mu nadal emocjonalnie dostępne i gotowe do reaktywacji w jego najgłębszej istocie”⁷. Cały szereg gestów, zachowań, a nawet uczuć i myśli, które areligijny człowiek dwudziestowiecznej cywilizacji uważa za najzupełniej naturalne, zdradza podłoże mitologiczne i religijne.

„Oblewanie” nowego mieszkania – by sięgnąć po prosty przykład – jest echem pradawnych rytuałów odnowy; zachwyty bohaterami ekranu, literatury czy wydarzeń historycznych często bywa świecką repliką kultu świętych i naśladowania ich paradygmatycznych gestów. Również sfera uczuć miłosnych – tak, zdawałoby się, intymna i spontaniczna – oparta jest na wzorach propagowanych przez tysiące znanych książek i filmów, wzorach, które do kultury europejskiej wniosły mity trubadurów, opiewane i rozgrywane na dworach trzynastowiecznej Prowansji, a potem całej Europy⁸. Marzeniom naprawy świata też nie brak osnowy mitycznej. Renesansowy rozmach kultury europejskiej podsycany był, między innymi, mitem rajy ziemskiego, dostępnego zmysłom i rozumowi. Europa poświęciła wielkie zasoby energii zrazu na szukanie rajskiej rzeczywistości na drugiej półkuli, a

potem, wyposażona w technikę i teorię rozwoju społecznego, w budowę raju na ziemi.

Budowa nowego wspaniałego świata miała być oparta na racjonalnych podstawach: na znajomości obiektywnych praw rządzących przyrodą i historią oraz na przekonaniu o ogólnym postępie materialnym, społecznym i moralnym. Zawrotny rozwój nauk przyrodniczych zdawał się gwarantować powodzenie. Ale racjonalne przesłanki nie doprowadziłyby chyba do tak dynamicznego rozwoju nauki i techniki, jaki nastąpił w poreniesansowej Europie, gdyby nie faustyczna wiara w nauki praktyczne, zdolne swoim adeptom dawać moc i władzę nad światem. Wierze tej towarzyszyło nie tylko przekonanie o jałowości rozważań metafizycznych i poczynań religijnych, lecz również bunt przeciwko sacrum. Mniemano przecież, że prometejski ogień, przy ponocy którego poznawano świat materialny i dokonywano wynalazków, należało wykrasć bogom. Mniemano również, kiedy faustyczno-prometejski mit rzutowany był na płaszczyznę społeczną, że jedynie rewolta przeciwko niebiosom jest w stanie zagwarantować człowiekowi wolność. Mit ten na tyle opanował umysły Europejczyków, że nikomu prawie nie przychodziło na myśl kwestionować wartości nauki, która zdawała się oczywistym dobrodziejstwem. Przynależność do jedynej w dziejach cywilizacji naukowej przynosiła wielki zaszczyt. Była to przynależność do sfery światła i rozumu, do sfery obiecującej stworzenie lepszego świata.

Są jednak powody, by przypuszczać, że inne, zwłaszcza przedrenesansowe kultury, nie wykształciły nauk przyrodniczych w europejskim rozumieniu nie dlatego, że brakło im naszego geniuszu, lecz dlatego, że kierowały się innymi niż my wartościami⁹. W szóstym wieku Św. Izaak z Syrii podzielił dostępną człowiekowi wiedzę na trzy stopnie, według tradycyjnego trójpodziału istoty ludzkiej na ciało, duszę i ducha. Pierwszy stopień tej hierarchii to wiedza, która dzięki sztukom i wynalazkom służy wytwarzaniu nowych rzeczy i wszystkiemu, co służy ciału w świecie widzialnym. Taką wiedzę Św. Izaak odrzuca. Powiada, iż sprzeczna jest z wiarą i nazywa ją „nagą”, ponieważ wyklucza dążenie do Boga, ograniczając ludzki umysł wyłącznie do spraw tego świata¹⁰.

Ta „cielesna” wiedza pierwszego stopnia, przypominająca w interpretacji Św. Izaaka naszą naukę i technikę, nie jest jego zdaniem godną prawdziwego powołania człowieka. Z czego wynika, że zainteresowanie światem materialnym nie jest bynajmniej tak oczywistym i „naturalnym” priorytetem ludzkiego życia, jak to się od kilkuset lat

w Europie wydawało. Wrażenie to zawdzięczamy sile faustyczno-prometejskiej wiary, która starszy się czterysta lat temu z autorytetem religii, dziś potrafi wprawiać ludzi w stan zabobonnej niemal czci wobec wyroków nauki. Naukowe dogmaty w postaci milcząco przyjętych metafizycznych założeń i roszczenia nauki do orzekania w sprawach wykraczających poza teren jej jurysdykcji rzadko kwestionowane są przez laików. Naukowców zaś potoczna świadomość otoczyła pseudosakrałną aurą: zajęli oni miejsce dawnych kapłanów, którzy mieli w swych rękach nie tylko wiedzę pewną (jeśli nie absolutną), lecz również lekarstwa na większość ludzkich bolączek.

Faustyczno-prometejska wiara, pozostająca w wyraźnej sprzeczności z zasadami Św. Izaaka, stanowi mityczne podłoże naukowego obrazu świata. Na tym jednak nie koniec mitologii w nauce. Mocą swego autorytetu instancji orzekającej prawdziwość i fałszywość naszych sądów o świecie, jak również mocą niewiarygodnej często efektywności technologicznej, nauka stworzyła własne mity, czy raczej pseudomity. Dobrym przykładem takiego mitu są ewolucjonistyczne koncepcje postępu cywilizacyjnego. Wprawdzie panowanie doktryny postępu załamało się na skutek katastrof, jakimi były wojny światowe, ale wiara w „lepsze jutro” gwarantowane biegiem historii, utrzymuje się nadal, zwłaszcza w krajach nie dotkniętych żadnymi dziejowymi klęskami. A choć dzisiaj coraz już trudniej o ludzi przekonanych, że od czasu średniowiecza Europa uczyniła ogromne postępy moralne, ewolucja sfery materialnej budzi jeszcze stosunkowo niewiele wątpliwości.

Ale założenie stałej poprawy bytu — czy to w sferze duchowej, czy nawet materialnej — jest założeniem nie tyle empirycznym, co mitycznym. Ekstrapolacja doktryny ewolucji biologicznej, jak również rozwoju technologii, która codziennie przynosi „lepsze” wynalazki, spłótła się zapewne z pozostałościami chrześcijańskiej koncepcji historii, opartej na wizji Nowej Jerozolimy, oczekującej nas u końca dziejów. Mit drogi człowieczej, wznoszącej się nieustannie od gorszego do lepszego — czy, w wersji bardziej skrajnej, od królestwa konieczności do królestwa wolności — jest świecką parafrazą znanego wielkości religii duchowo-mitycznego procesu wznoszenia się od stanu grzechu do zjednoczenia z Bogiem. Zwróćmy przy tym uwagę na pewne zasadnicze różnice między perspektywą religijną a naukowym pseudomitem. Otóż w wizji chrześcijańskiej nadejście Nowej Jerozolimy poprzedzone jest kosmiczną katastrofą w postaci Apokalipsy, a droga mistyczno-duchowa zależna jest nie od biegu historii, lecz od swobodnej decyzji człowieka i od łaski Boga. Kierunek tej drogi,

wiodącej do „wiecznej teraźniejszości”, na symbolicznej mapie wyznacza linia pionowa, a nie pozioma. W wersji świeckiej natomiast proces ten rzutowany jest na płaszczyznę historii i zamknięty w czasie¹¹. A ponieważ takiej wizji świata patronuje autorytet nie religijny, lecz naukowy, traktowana jest ona często jako stwierdzenie faktu, a nie wykładnia wiary. W gruncie rzeczy jednak ewolucyjne koncepcje kondycji ludzkiej, inspirowane rozwojem nauki i technologii, z faktem mają niewiele wspólnego. Są pseudomitem, który do pozbawionego sacrum światopoglądu naukowego wprowadza „tylnymi drzwiami” zracjonalizowaną i zęświecczoną wersję chrześcijańskiego pojęcia Opatrzności. Ten mityczny zabieg „świeckiej resakralizacji” ludzkiego istnienia to – nieświadoma zapewne – próba uporania się z bezsenssem historii i przypadkowością świata.

Poczucie bezsensu historii w obrazie rzeczywistości pozbawionym Boga musiało być udziałem tych, którzy w naukach Marksa znajdowali ratunek przed nihilizmem „ziemi jałowej”. „Jeżeli odrzucić marksizm – padał często argument – to Historia nie ma sensu”¹². W klimacie takich zapewne i podobnych argumentów dokonywały się konwersje na marksistowską wiarę. Ten wielki polityczno-eschatologiczny mit – zrodzony nie tylko ze społecznych analiz i wrażliwości na los pokrzywdzonych, lecz również z potrzeby resakralizacji ludzkiego życia – oparł na częściowo pseudonaukowych założeniach pozostałości wizji judeo-chrześcijańskiej. Elementy religijne zostały wprawdzie zastąpione pojęciami świeckimi, ale przetrwała ich mityczna struktura i religijny walor. I tak na przykład obiektywne prawa dziejów przejęły rolę paradygmatycznej historii świętej, kapitalizm zajął miejsce upadku, cierpiący proletariatus upodobnił się do mesjasza i odkupiciela, a królestwo wolności zyskało funkcję Nowej Jerozolimy. Marksizm należy do mitów politycznych, posiadających nie tylko wyraźną strukturę religijną w sferze doktrynalnej, ale i quasi-eklezjastyczną ortodoksję i rytuał. Ze względu na tę bogatą i skomplikowaną „nadbudowę”: marksizm jest zapewne szczególnym, choć nie jedynym, przypadkiem mitologii politycznej.

W dzisiejszym świecie – jak zauważa francuski myśliciel chrześcijański Jacques Ellul – wszelkie formy działalności politycznej nabierają charakteru religijnego¹³. Dawniej kwestie życia i śmierci w ostatecznym rachunku decydowały się w sferze transcendencji; nie życie było ważne, lecz zbawienie; nie śmierć, lecz potępienie. Dzisiaj ostateczne rozstrzygnięcia przeniesione zostały do sfery doczesności, a przede wszystkim do jej społeczno-politycznego wymiaru. I tak kwes-

tie zbawienia znalazły się w królestwie tego świata, a religijne absoluty przybrały postać namacalnej rzeczywistości. „Polityka – pisze Ellul – stała się areną ostatecznej prawdy, absolutnej powagi, radykalnych podziałów między ludźmi i wytyczania granic pomiędzy dobrem i złem”¹⁴. Przekonanie, że polityka nade wszystko jest sferą, gdzie decyduje się los człowieka, wyrażane jest dzisiaj nie tylko przez wyznawców skrajnych doktryn i bezkompromisowych utopii społecznych; nie tylko przez członków i działaczy partii politycznych, którzy poza dogmatem swojego ugrupowania nie znają innych światopoglądów, ale i przez ludzi religijnych, uznających przecież porządek od przyrodzonego wyższy.

Sięgnijmy po jeszcze jeden przykład wiecznotrwałości sacrum, które, wygnane jakoby „raz na zawsze” ze świadomości współczesnego człowieka, uparcie i cichaczem powraca w coraz to nowych, choć zdegenerowanych postaciach. O ile polityka podjęła misję odkupienia człowieka w wymiarze zbiorowym, zbawienie indywidualne przypadło w udziale psychologii i psychiatrii. Nie znaczy to bynajmniej, by każdy psycholog czuł się do tego zadania powołany. Ale pozbawiona oparcia w transcendencji psychoterapia niejednokrotnie przybierała postać pełnego śmiertelnej powagi egzorcyzmu, którego wymyk decyduje o sprawach dla dobra i życia jednostki ostatecznych. O soteriologicznej funkcji psychologii świadczy historia wielu doktryn i praktyk terapeutycznych; z jednej strony fanatyzm ich twórców i adeptów, którym zdało się, że pojęli mechanizm naprawienia ludzkiej kondycji, a z drugiej łatwowierność odbiorców i pacjentów, którzy utraciwszy wiarę w Boga, obdarzyli pełnym zaufaniem swoich lekarzy dusz. Czyż wielu freudyistów nie wierzyło, że jedynie szerokie zastosowanie psychoanalizy zdoła po raz pierwszy dokonać rzeczywistej naprawy świata? Czyż tęgi niegdyś psycholog i dobry analityk osobowości faszystowskiej, Wilhelm Reich, nie uwierzył w pewnym momencie, że jedynym kluczem do poprawy losu człowieka, a przede wszystkim klasy robotniczej, jest właściwie przeżyty orgazm? I czyż Arthur Janow, modny kilka lat temu amerykański psycholog, przekonany najwidoczniej o zbawczym charakterze swojej terapii „pierwotnego krzyku”, nie proponował z całą powagą, by na początek kraj tak dobrze urządzony jak Szwecja pokryć siecią ośrodków terapeutycznych i obywateli skłonić środkami administracyjnymi do poddania się leczeniu? Przykłady takie można by mnożyć. Przykłady wielkich i gorączkowych nadziei, towarzyszących odkrywaniu nowych metod psychoterapeutycznych oraz budzącej się raz po raz wiary w ostatecz-

ne uzdrowienie człowieka. Ale taka wiara ma dużo mniej wspólnego z dziedziną badań naukowych niż ze sferą mitu i wygnanego przez rozum sacrum.

Wygnanie sacrum

Trwałość świeckich pseudomitołogi świadczy o zakorzenionej głęboko potrzebie sacrum. Życie pozbawione odniesienia do rzeczywistości transcendentnej i pochodzących z niej pozahistorycznych wzorców, czy choćby mitów przybranych w naukowy kostium, stanowi ślepą uliczkę. Jeżeli esencja człowieka równa się jego egzystencji, światem rządzi absurd; jeżeli istota człowieczeństwa zawarta jest bez reszty w procesach historycznych i prawidłowościach nauki, myśli o uzdrowieniu człowieka czy społeczeństwa jest nięgodną dojrzałego wieku iluzją. Wszelkie zatem próby naprawy kondycji ludzkiej muszą, świadomie bądź nieświadomie, odwoływać się do niezmiennej natury człowieka, czyli do sfery esencji. Ta zaś, skoro bytuje poza domeną empirii i historii, nie może być przedmiotem badań naukowych. Powoływanie się na „istotę człowieczeństwa” w analizach istniejącego zła przenosi nas od razu w sferę mitu czy pozostałości sacrum. Nie tylko pojęcie dobra i zła, lecz również takie moralno-społeczne normy jak prawa człowieka wywodzą się z mitycznej, a nie racjonalistyczno-empirycznej wizji świata.

W tym miejscu nasuwa się pytanie: jeżeli człowiek rzeczywiście nie radzi sobie bez mitu, jeżeli jego życie tak bardzo związane jest z sacrum, dlaczego nie jest tych związków bardziej świadomy? Dlaczego sfera sacrum wydaje się daleka i obca nie tylko ateistom i agnostykom, lecz również licznym wierzącym, zwłaszcza tym, których religijność nie wykracza poza poczucie tradycji i przynależności grupowej? Odpowiedzi na te pytania należy szukać w światopoglądowych przesunięciach, jakie zaszły pod koniec średniowiecza i jakie wyraziły się, między innymi, zwycięstwem nominalizmu nad realizmem i tradycją arystotelesowsko-tomistycznej nad platońsko-augustyńską¹⁶.

Spór między nominalizmem a realizmem, choć pozostawał w sferze uczynionych dysput filozoficznych, dotyczył w gruncie rzeczy dwóch bardzo zasadniczych postaw wobec rzeczywistości¹⁶. Spierano się przecież o to, czy umysł ludzki jest w stanie przeniknąć świat pozorów i dotrzeć do pierwiastków duchowych, czy też ograniczony jest do badania poszczególnych przedmiotów zmysłowych. Ze sporu tego z platońsko wyszła zwrócona ku doczesności postawa antymetafizycz-

na, dla której bliższe są obserwacje i eksperyment w świecie materialnym niż duchowa kontemplacja istoty rzeczy. Ustanowiwszy dyskursywny rozum narzędziem kontroli świata, nominalizm relegował wiarę do sfery subiektywnej. Stopniowo za prawdę poczęto uważać tylko to, co podlega prawom natury i poddaje się kwantyfikacji. Cała reszta ludzkiego doświadczenia, choć nie zanegowana całkowicie, utraciła walor poznawczy. W ten sposób odwieczny konflikt między poznaniem a wiarą uległ dramatycznemu pogłębieniu.

Do pogłębienia konfliktu przyczyniła się również tradycja arystotelesowsko-tomistyczna, która zakwestionowała bezpośrednią świadomość sacrum. Według Św. Tomasza bowiem jedna i ta sama rzecz nie może być przedmiotem poznania i wiary zarazem. Ponieważ do Boga nie można dotrzeć na drodze bezpośredniej intuicji, ponieważ *Scientia Sacra* zawiera twierdzenia ludzkiemu pojmowaniu niedostępne, intelekt zdany jest na wysiłek woli, antorytet kościoła i łaskę. *Demonstrationes ex finito* pozostają w sferze skończoności i nie docierają do tego, co nieskończone; dla intelektu zatem i władz poznawczych człowieka prawdy wiary są obce i niejako przypadkowe. Biblia, na przykład, jest już tylko zbiorem prawdziwych twierdzeń, nie zaś przewodnikiem kontemplacji, jak u Św. Bonawentury, który mniemał, że obecny w duszy ludzkiej Bóg jest bezpośrednio poznawalny. Słowem, w *certitudo ex se ipsis*, czyli pewność na podstawie rzeczy samych, wkracza woluntaryzm aktu wiary, rozbijając współistnienie *credere* i *intelligere*¹⁷.

Owo rozbitcie okazało się bardzo brzemiennie w skutki. Nie tylko bowiem wiara została z czasem uznana za pozbawione intelektualnych postaw „ślepe” przekonanie, lecz również Bóg – jak wywodzi Tillich – zajął w świadomości człowieka miejsce rzeczy lub osoby podobnej innym rzeczom lub osobom objętym granicami naszego świata. Utraciwszy status Bytu samego w sobie, Bóg przybrał postać wszechpotężnego wprawdzie, ale jednostkowego bytu (*res singularissima* w terminologii Ockhama), którego istnienie podlega dowodzeniu, tak jak dowodzeniu podlega istnienie wszystkiego, co stanowi przedmiot ludzkiej świadomości. I tu leży sedno dramatu ery nowożytnej. Bo skoro Bóg jako absolut poprzedza wzajemnie uwikłanie przedmiotu i podmiotu, dowodzenie Jego istnienia to przedsięwzięcie i jalone, i w pewnej mierze bluźniercze¹⁸. „Naturalną” reakcją wobec Boga, którego byt daje się dowieść lub zamknąć w twierdzeniach teologicznych, musiał być ateizm. Niewykluczone zresztą, że była to reakcja częściowo religijna; odruch człowieka,

który w gruncie rzeczy czuje, że Bóg jest ponad argumentami najdoskonalszego nawet rozumu¹⁹.

W sumie schyłek średniowiecza i renesans spowodowały stopniowe wygnanie sacrum z duszy człowieka. „Wewnętrzny nauczyciel”, o którym kiedyś pisał św. Augustyn, ustąpił miejsca dowodom na istnienie Boga, a prawdy objawienia obwarowane zostały instytucjonalnym i racjonalnym autorytetem. Ale Bóg, który stał się przedmiotem dowodzenia – podkreślają zgodnie protestant Paul Tillich i katolik Karl Rahner – to istota człowiekowi daleka i obca. Spotkanie z Nim podobne jest przypadkowemu spotkaniu z nieznajomym, a wiedza teologiczna sprawia wrażenie relacji z dalekiego kraju, którego żaden człowiek nie widział²⁰. Ta religijna alienacja to, mówiąc językiem mitologicznym, choroba króla Amfortasa, władcy jakowej ziemi, który w ustawicznym cierpieniu czeka na pytanie o Graala.

Doświadczenie wewnętrzne a powrót sacrum

Kiedy w dwudziestym wieku etyczne i światopoglądowe „zasoby” chrześcijaństwa zaczęły ulegać wyczerpaniu, kiedy pogłębiający się konflikt nauki z religią obalał rozumowe pretensje tej ostatniej, świadomość życia w granicach ziemi jakowej przybrała rozmiary cywilizacyjnej neurozy. Niepokoń wywołany poczuciem zamknięcia w ślepych załtku zrodził szeręg prób wyjścia z duchowego kryzysu, w sferze religijnej zmierzających na ogół do przywrócenia sacrum wnętrzu człowieka. I tak, na przykład, wspomniany już Karl Rahner stara się w swoich pismach o takie rozumienie i taką wykładnię tajemnic chrześcijaństwa, które umożliwiają odniesienie ich do podstawowych struktur ludzkiego doświadczenia. Dowody na istnienie Boga są, zdaniem Rahnera, tylko szczególnymi formami przeżycia religijnego i powinny być zastąpione „inicjacją” w pierwotne doświadczenie Boga. Ta sugestia charakteryzuje dobrze metodę „transcendentalnej antropologii” Rahnera, która – choć daleka od sprzeciwu wobec teocentryzmu czy chrystocentryzmu w teologii – poszukuje Boga we wnętrzu człowieka²¹.

Podobnie Paul Tillich – jak zresztą cała zabarwiona egzystencjalizmem dwudziestowieczna myśl religijna – usiłuje powrócić do bezpośredniego doświadczenia sacrum. Dowód ontologiczny – twierdzi Tillich – nie dowodzi bynajmniej istnienia Boga, lecz wskazuje na obecność „bezwarunkowego elementu” w człowieku i w świecie. Gdyby nie obecność tego elementu, pytania o istnienie Boga nie

można by w ogóle postawić. W teoretycznej funkcji ludzkiego pojmowania element bezwarunkowy pojawia się jako *verum ipsum*, czyli norma wszelkich prawd cząstkowych; w praktycznej funkcji natomiast jako *bonum ipsum*, czyli norma wszelkich dóbr cząstkowych. Obie te normy odzwierciedlają *esse ipsum*, czyli Byt sam w sobie, który Tillich utożsamia z Bogiem pojętym jako źródło wszelkiego bytu i sensu²².

Doświadczeniu człowieka nieobca jest zatem świadomość „rzeczywistości bezwarunkowej”, która tak logicznie, jak i ontologicznie poprzedza wszelkie konkretne treści. Nie jest to jednakowoż – podkreśla Tillich – ani skrytalizowana intuicja, ani doświadczenie rzeczy, ani wiedza zakładająca rozbitcie procesu poznania na przedmiot i podmiot. Świadomość rzeczywistości bezwarunkowej dana jest nie w wyniku jakiegokolwiek wnioskowania, lecz bezpośrednio: jako imperatyw kategoryczny; jako obietnica, jako przedrefleksyjne wyczucie prawdy, dobra i piękna, lub jako intuicja ostatecznej podstawy wszelkiego bytu i sensu. Owa świadomość nie ogranicza się do czysto poznawczych władz człowieka; bierze w niej udział intelekt, wola i uczucie. Nie jest to, ściśle rzecz biorąc, wiara, ale jej podstawa, wiara bowiem zawsze musi znajdować sobie konkretne ucieleśnienie w elementach przypadkowych i uwarunkowanych. W akt wiary uwikłana jest decyzja i ryzyko osobistej klęski w przypadku, kiedy jej przedmiot nie wyraża adekwatnie tego, co naprawdę ostateczne. Świadomość rzeczywistości bezwarunkowej natomiast ma charakter przeżycia oczywistości²³.

Tradycji prawosławnej, która od szeregu już lat cieszy się rosnącym zainteresowaniem w świecie zachodnim, bezpośrednie doświadczenie Boga nigdy nie przestało być obce. Tradycja ta nie przeżyła tak ostro jak Zachód rozdarcia *credere* i *intelligere*, częściowo zachowując duchowy klimat oraz struktury myślowe wczesnego chrześcijaństwa. Rzecz charakterystyczna; że w rozumieniu prawosławnym teolog to nie ten, kto prawdy Objawienia poddaje rozumowej analizie, lecz ten, kto na drodze kontemplacji poznał je we własnym wnętrzu. „Nauka Kościoła nie miałaby żadnego wpływu na dusze ludzkie – pisze wybitny teolog prawosławny, Vladimir Lossky – gdyby nie wyrażała w pewnej mierze wewnętrznego doświadczenia prawdy, danego w różnym stopniu każdemu z wiernych”. Mistyka zatem to nie sprawa osobliwych przeżyć, ale ukoronowanie wszelkiej teologii, to teologia *par excellence*²⁴. Cała prawda mieszka w nas – powiada Lossky, powołując się na platońską doktrynę *anamnezis* – zadaniem teologii

polega na pobudzeniu tej prawdy. Pierwszym zaś stopniem wiodącym do poznania teologicznego jest wiara — rozumiana jednakże nie jako postawa psychologiczna, lecz jako ontologiczna partycypacja w osobowym spotkaniu z Bogiem²⁵.

Osobowe spotkanie z Bogiem to główny motyw całej twórczości wybitnego żydowskiego myśliciela Martina Bubera, który wywarł znaczny wpływ na zarówno protestancką, jak i katolicką teologię dwudziestego wieku. Buber nieustrudzenie podkreślał rzeczywistość bezpośredniego stosunku człowieka z Bogiem; w ostatecznym rachunku spotkanie ludzkiego „ja” z boskim „Ty” jest źródłem zarówno objawienia, jak i odkupienia. Nie znaczy to, by stosunek „ja-Ty” był zawsze człowiekowi zapewniony. Zło polega, między innymi, na tym, że w rzeczywistość naszego spotkania z Bogiem wdziera się zreifkowania i częściowo martwa domena stosunków „ja-to”. Wraz z degeneracją modlitwy, na przykład, zdolność wejścia w stosunek „ja-Ty” zostaje zagubiona w procesach uprzedmiotowienia i człowiekowi coraz trudniej wypowiedzieć „Ty” całą swoją istotą. Ale możliwość wyjścia ze stanu wyobcowania, twierdził Buber, i powrotu²⁶ do spotkania z Bogiem jest zawsze aktualna. Pod warunkiem, że punktem wyjścia i celem drogi powrotu jest nie obiektywna wiedza, lecz żywa relacja z Bogiem i świadomość Jego obecności. „Nie musimy o Bogu wiedzieć tego czy owego, by naprawdę Weń wierzyć — pisze Buber. Ci, którzy wierzą autentycznie, umieją mówić z Bogiem, a nie o Nim. Jeżeli tylko mamy odwagę zwrócić się ku nieznanemu Bogu, wyjść Mu na spotkanie, wzywać Go, Rzeczywistość staje się obecna”²⁷.

Zbiór esejów, z którego pochodzą cytowane powyżej słowa, nosi charakterystyczny tytuł „Zaćmienie Boga”. Buber był w pełni świadom problemu pustki religijnej, twierdził wszelako, że to nie Bóg umarł, lecz człowiek zatracił zdolność słyszenia Jego głosu. Podzielając tę świadomość z Tillichem, Rahnerem czy Losskym, Buber należy wraz z nimi do całej plejady dwudziestowiecznych myślicieli, którzy podejmują próby przywrócenia sacrum wnętrzu człowieka. Podkreślić jednak wypada, że poszukiwanie „wewnętrznego nauczyciela” to sprawa nie tylko filozofów i teologów, lecz *signum temporis* epoki, w której wysychają źródła wiary.

Próby doświadczalnego dotarcia do sacrum znane są mitycy wszystkich religii i czasów. Ale jako szersze zjawisko kulturowe, jako nie związana z religią „moda”, podjęte zostały gorliwie przez francuskich pisarzy drugiej połowy dziewiętnastego wieku, przede wszystkim

symbolistów. W magii i wiedzy tajemnej poszukiwano inicjacji prowadzącej do bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością duchową, a w tradycjach kultury starożytnej objawienia „pierwotnego” piękna. Niemalą rolę w rozbudzaniu tych okultystycznych i mistycznych zainteresowań odegrał Alphonse-Lévi Constant, niedoszły ksiądz, który pod pseudonimem Eliphasa Lévi opublikował bardzo poczytną „Dogme et rituel de la haute magie”. Dzisiaj dzieła Eliphasa Lévi można nabyć w nowych, tanich edycjach, publikowanych przez wydawnictwa specjalizujące się w magii, astrologii, alchemii oraz innych tego rodzaju naukach. Bo choć skończył się symbolizm, przetrwały zainteresowania okultystyczne — zmieniły się tylko ich formy i inspiracje. W wieku dwudziestym wizje poetyckie ustąpiły miejsca z jednej strony praktykom ezoterycznym, a z drugiej teoriom historyków idei i półki księgarskie zapełniły się stopniowo poważnymi pracami poświęconymi dziejom różnych doktryn i nauk tajemnych. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nastąpiła eksplozja okultystyczna: mistyka, magia, mediumizm, narkotyki, medytacja czy pozazmysłowa percepcja utworowały sobie drogę do umysłów tysięcy ludzi w Stanach Zjednoczonych i zachodniej Europie. Ową eksplozję okultystyczną można interpretować rozmaicie: jako domenę szarlatanów żerujących na Indzkiej słabości i ławowierności, jako objaw zagubienia człowieka w coraz mu bardziej obcej cywilizacji technicznej, wyznik bankructwa zorganizowanej religii czy, idąc za religioznawczą interpretacją Eliadego, widzieć w niej wyraz nadziei na cywilizacyjną i kosmiczną odnowę²⁸. Nie ulega jednak wątpliwości, że wspólnym mianownikiem niemal wszystkich popularnych dzisiaj nauk tajemnych, osobliwych kultów, zabiegów inicjacyjnych, technik ezoterycznych czy orientalnych doktryn religijnych i metafizycznych jest bezpośredni kontakt ze sferą sacrum.

Jednym z inspiratorów „mistycznego eksperymentu” zachodniej kultury dwudziestego wieku był angielski pisarz Aldous Huxley. W przeciwieństwie do okultystów czy mistyków, nie miał on do zaofiarowania własnych rewelacji z wyższych światów. Ale jego eksperymenty z narkotykami wywarły niemały wpływ na całe rzesze młodych ludzi w Ameryce i Europie, którym LSD czy marihuana otwierały drzwi prowadzące do wewnętrznego doświadczenia i duchowej percepcji²⁹. Podejście Huxleya było konsekwentnie eksperymentalne: substancje chemiczne na usługach mistycznych wizji i „robocze hipotezy” jako klucz do świata duchowego. To podejście z pewnością przemawiało silnie do współczesnej mentalności, naznaczonej pięć-

nem nauk przyrodniczych. Huxley „pozwalal” bowiem na mistyczne wzloty, dając zarazem do zachowania jeśli nie ścisłych rygorów naukowych, to przynajmniej postawy badawczej.

Przemiana wewnętrzna bohaterów powieści Huxleya nierzadko polegała na radykalnej zmianie perspektywy światopoglądowej: rzeczywistość duchowa zajmowała miejsce świata materialnego, a kontemplacja wypierała eksperyment ograniczony percepcją zmysłową. Pozostawała wszelako postawa badawcza. Takiej bowiem postawy – twierdzi bohater powieści „Time Must Have a Stop” – wymaga nie tylko nauka, lecz również religia. Religia to, między innymi, „badanie rzeczywistości nie zmysłowej, nie psychicznej, lecz czysto duchowej; to badanie prowadzące przy pomocy czysto intelektualnej intuicji do racjonalnych teorii i do podejmowania w świetle tych teorii odpowiedniego działania moralnego”³⁰.

Pomimo badawczej postawy, Huxley nie ograniczał się do roli beznamietnego obserwatora, stroniącego od wyboru filozoficznych opcji. „Materialista wyciąga wnioski z pewnego tylko zbioru faktów – powiada duchowy przewodnik bohatera cytowanej powyżej książki – ignorując inne fakty, z których można wyciągnąć odmienne wnioski”³¹. I Huxley takie wnioski wyciągał. Istnieje Bóg – twierdził – który jest Podstawą wszelkiego bytu. Istotom ludzkim dana jest możliwość nie tylko miłowania i poznania Boga, lecz również przejścia od potencjalnego do rzeczywistego stanu zjednoczenia z Nim. Więcej: zdobycie takiego poznania, opartego na zjednoczeniu z Podstawą bytu, jest ostatecznym celem życia człowieka. Wiara? Niezupełnie – odpowiedziałby Huxley – to tylko robocza hipoteza dla tych, którym nie wystarcza humanizm i którzy nie chcą pozostać w stanie duchowej ignorancji³².

Jednym z motorów mistycznych zainteresowań i eksperymentów Huxleya było pragnienie bezpośredniego intuicyjnego poznania rzeczywistości ostatecznej. W tym pragnieniu – a nie tylko w badawczej postawie naukowca – leży źródło nacisku na eksperyment i konkret doświadczenia, które pomija meandry dyskursywnego rozumu. Chrześcijański Bóg i buddyjska nirwana – powiada Huxley – to interpretacja konkretnych doświadczeń. Podobnym torem idzie prawie cały mistyczny eksperyment naszej epoki. Panuje bowiem przekonanie, że istniejące w Europie i Ameryce tradycje religijne dają człowiekowi Boga z jednej strony nszbyt „przyziemnego” i zrozumiałego, z drugiej zaś niedostępnego ludzkiej subiektywności. A człowiek nie chce angażować całej swojej istoty w abstrakcyjną ideę czy

formule, lecz w rzeczywistość, która go zarazem przerasta i obejmuje. Stąd głód bezpośredniego przeżycia religijnego i potrzeba żywego kontaktu z *sacrum*. Świadczą o tym wszelkie mniej lub bardziej udane poszukiwania Graala, czyli rzeczywistości, która porażonemu śmiercią Boga człowiekowi odsłoni jeżeli nie tajemnicę bytu, to przynajmniej sens życia i obecnych w kulturze wartości.

Dialog międzyreligijny a szanse odnowy chrześcijaństwa

Świadomość duchowego kryzysu naszych czasów nie ogranicza się do ludzi, którzy, utraciwszy wiarę, szukają nowego układu odniesienia. Również i wierzący żyją często w przeświadczeniu, że zorganizowana religia nie zaspokaja dziś najgłębszych potrzeb człowieka. Świadome tego problemu kościoły, nie chcąc, by religia stała się pozabawioną ducha literą, usiłują nadać jej ściślejszy związek z dniem codziennym i z marginesu przenieść ją do centrum życia. Wydaje się jednak, że ani muzyka big-beatowa w czasie nabożeństwa, ani nawet zaangażowanie społeczno-polityczne wiernych nie porusza najgłębszych strun wrażliwości religijnej człowieka; po chwilowym ożywieniu powraca poczucie pustki. Rozczarowanie przynosi również „progresizm” kościołów, które starając się iść z duchem czasu nieudolnie konkurują czy to z ugrupowaniami politycznymi, czy to z instytucjami państwa opiekuńczego. Tak więc choć wielu chrześcijan pragnie ożywienia wiary na drodze spotkania ze światem współczesnym i pewnego zeświecczenia religii, inni dążą do jej głębszego uduchowienia.

Uduchowienia tego poszukują w mistyczno-kontemplacyjnej tradycji chrześcijaństwa i w kontaktach z *sacrum* innych religii. Zazwyczaj nie chodzi tu o konwersję czy o przeniesienie obcych tradycji na grunt europejski. Toruje sobie bowiem drogę przekonanie, coraz częściej potwierdzane w praktyce, że inspiracja innych religii jest w stanie pobudzić do życia elementy duchowości chrześcijańskiej, zagrzebane pod warstwą postędnio-wiecznego racjonalizmu i zewnętrznych rygorów. Jednym z pionierów tych poszukiwań był Thomas Merton, zakonnik z klasztoru trapistów Gethsemani w Stanach Zjednoczonych. Merton przekonany był, że religie Wschodu, a przede wszystkim buddyzm Zen, mają do odegrania kluczową rolę w świecie zachodnim poprzez odsłanianie kontemplacyjno-mistycznych podstaw życia tego ludzkiego życia, a tym samym i chrześcijaństwa. „Wierzę — pisał już przed śmiercią — że otwierając się na buddyzm, hinduizm i na wielkie tradycje azjatyckie, zyskujemy wspaniałą szansę pogłębienia

naszych tradycji..."³³ I choć Merton uznawał wyższość chrześcijaństwa, zaliczając je do porządku łaski, religie Wschodu uważał za szczytowe osiągnięcie porządku natury. Wierzył, że poprzez medytację i kontemplację prowadzą one człowieka poza werbalne formuły, ku „czystej” świadomości religijnej³⁴.

Dążenie Mertona do pogłębienia własnego chrześcijaństwa poprzez spotkanie z duchowością religii Wschodu znalazło w Ameryce i w Europie wielu naśladowców zarówno pośród katolików, jak i protestantów. Nie zawsze jednak naśladowcy godni byli mistrza, nie zawsze ich chrześcijaństwo było czystej próby. Niektórzy w buddyjskich medytacjach szukali egzotycznych przeżyć, inni uciekali przed własnym „ja” i problemami życiowymi, jeszcze inni emigrowali duchowo na Daleki Wschód z nienawistnej im cywilizacji materialistycznej. Wielu jednak w religiach Wschodu odnalazło bezpośrednie przeżycie sacrum i drogę do kontemplacyjnego nurtu własnego dziedzictwa duchowego. Angielscy benedyktyni Bede Griffiths i Aelred Graham, jezuita William Johnston, duchowny i myśliciel katolicki Raimundo Panikkar, angiłkanin Herbert Slade – wszyscy ci ludzie, oraz szereg innych, których nie sposób wymienić, w religijnych tradycjach pozaeuropejskich kultur odkryli źródło inspiracji i oparcia dla chrześcijaństwa. Odkrycie to przyniosło nie tylko nowe perspektywy dla tolerancji religijnej, lecz również całkiem nieoczekiwaną świadomość uniwersalizmu prawd chrześcijańskich; nie tylko poczucie duchowej wspólnoty z „innowiercami”, lecz również przekonanie, że ostateczna prawda leży poza sformułowaniami poszczególnych religii.

Święty Justyn i Klemens z Aleksandrii – przypomina Aelred Graham – zdecydowanie podkreślali, że wszelka prawda bez względu na to, skąd płynie, pochodzi od Ducha Świętego³⁵. „Bóg jest obecny we wszystkich religiach – pisze Raimundo Panikkar – chrześcijańskie przesłanie nie proklamuje nowego Boga, lecz Jego *mirabilia*, których alfę i omegę stanowi misterium Chrystusa ukrytego w Bogu”³⁶. Każda religia – stwierdza Bede Griffiths – poprzez doktrynę, rytuał i organizację prowadzi do doświadczenia ostatecznej Rzeczywistości. Każda bowiem religia bierze początek z religii wiecznej czyli *sanatana dharma*, jak ją nazywają wyznawcy hinduizmu. „W niej zakorzeniona jest rzeczywistość wszelkich rytuałów, prawda wszelkich dogmatów i sprawiedliwość wszelkich praw. Ale można ją również znaleźć w sercu każdego człowieka”³⁷.

Zdobyczą tak pojętego uniwersalizmu religijnego jest nadzieja na duchowy renesans Europy w oparciu o inspirację tych tradycji, przede

wszystkim orientalnych, gdzie mistyka i bezpośrednie doświadczenie sacrum są jeszcze żywe. Kościół chrześcijański – powiada Griffiths – znalazł się dzisiaj w położeniu religijnych instytucji żydowskich, których doktryna i rytuał przestały być w czasach Chrystusa adekwatnym wyrazem Boskiego Misterium. Należy zatem odzyskać pierwotne inspiracje chrześcijaństwa i Kościoła, zwracając się ku źródłom tradycji religijnej leżącym poza słowem i myślą, czyli do religii wiecznej. Do tego zwrotu może się wydatnie przyczynić spotkanie z mistyką Wschodu³⁹. Podobnymi zapewne intuicjami kieruje się Aelred Graham, autor książki pt. *Zen Catholicism*, który poszukuje zbliżności między buddyzmem Zen a naukami Św. Tomasza⁴⁰, jak również Raimundo Panikkar, przekonany, że „odkrycie” tak wielkich filozofów religijnych hinduizmu jak Śankara czy Ramanuja jest dzisiaj dla teologii chrześcijańskiej równie ważne, jak niegdyś przyswojenie jej Platona i Arystotelesa⁴⁰.

Religio parennis, czyli religia wieczna, to główny motyw twórczości grupy myślicieli religijnych działających we Francji i Anglii, którzy nadają sobie miano „pisarzy tradycyjnych”⁴¹. W ich przekonaniu szanse duchowego renesansu Europy, choć bardzo nikłe, leżą w zdecydowanym powrocie do wartości religijnych, których nośnikiem może być jedynie ortodoksyjna tradycja. Wartości te, przede wszystkim o charakterze mistyczno-kontemplacyjnym, zanikły niemal zupełnie w intelektualnym klimacie późnośredniowiecznej Europy. Ponieważ: zdaniem pisarzy tradycyjnych, chrześcijaństwo jako objawienie dane przez Boga jest – w przeciwieństwie do licznych pseudo-mistycyzmów, mnożących się zwłaszcza w Ameryce – tradycją autentyczną, musi ono z konieczności rzeczy zawierać, choćby w stanie utajonym, najwyższe wartości religijne, związane ze sferą bezpośredniego doświadczenia sacrum. Rzecz w tym, jak owe wartości ponownie pobudzić do życia.

Podobnie jak Thomas Merton czy Bede Griffiths, pisarze tradycyjni skłonni są w ewentualnym procesie odnowy widzieć znaczną rolę religii niechrześcijańskich. Różnica polega jednak na tym, że szkoła tradycyjna nie uważa chrześcijaństwa za religię stojącą od innych hierarchicznie wyżej. Najwybitniejszy żyjący przedstawiciel tej szkoły, Frithjof Schuon, opublikował w późnych latach czterdziestych książkę pt. „*Transcendentna jedność religii*”, gdzie wyłożył (oparta częściowo na sufijskich inspiracjach) koncepcję mistycznej jedności wszystkich autentycznych religii⁴². Co to oznacza? W zasadzie – twierdzi Schuon – autentyczne religie są sobie równe w tym sensie, że

każda z nich jest drogą prowadzącą do Boga. Poszczególne objawienia to tylko różne oblicza czy aspekty Bóstwa, dostosowane do miejsca i czasu oraz mentalności danej zbiorowości ludzkiej. Doświadczenia i relacje mistyków wszystkich niemalże kultur wykazują, że im głębiej jesteśmy w stanie na drodze kontemplacji przeniknąć warstwę zewnętrzną religii, tym bardziej zbliżamy się do mistycznego centrum, które jest wspólne wszystkim tradycjom. Im dalej wszelako od duchowego podłoża, tym większe zewnętrzne różnice. Dlatego kontakt z religijnymi tradycjami Wschodu, w których doświadczenie sacrum nie uległo jeszcze petryfikacji, może być dla chrześcijanina nie tylko pouczający, lecz również ożywczy. Ponieważ religie są w ostatecznej instancji słowem tego samego Boga – powiadają pisarze tradycyjni – kontakt ten nie musi prowadzić do konwersji, lecz do odnalezienia skarbów własnej tradycji, zawsze w niej obecnych, choć w ciągu ostatnich kilku wieków ukrytych pod warstwami racjonalizmu, scjentyzmu i materializmu. Tak pojęty uniwersalizm religijny zwiększa wprawdzie poczucie względności poszczególnych formuł religijnych, ale nie osłabia ich znaczenia i wartości.

Inną zdobyczą religijnego uniwersalizmu – czy to szkoły tradycyjnej, czy wymienianych poprzednio pisarzy chrześcijańskich – jest pogłębienie świadomości transcendencji Boga. Autentykny dialog międzyreligijny i pozbawione uprzedzeń przeżycie sacrum „cudzej” religii niemożliwe są bez wycucia rzeczywistości ostatecznej. Im większe zaś wycucie obecności Bóstwa poza konkretnym kontekstem religijnym, poza widomymi znakami i symbolami, tym większa szansa na oczyszczenie religii z form martwych lub tych, które przez wieki stworzyła idolatria. Idolatria bowiem i zbyt daleko posunięta autonomia znaku sakralnego wnoszą barierę między człowiekiem a Bogiem; świadomość rzeczywistości ostatecznej natomiast, wobec której symbol i znak pełnią rolę klucza, otwiera możliwość spotkania z sacrum⁴³.

Ze względu na wiarę w inkarnację Bóstwa chrześcijaństwo – w przeciwieństwie do takich religii, jak judaizm czy islam – szczególnie jest narażone na niebezpieczeństwo autonomii znaków sakralnych i utożsamianie tego, co relatywne z absolutem. Chrześcijanom stawia się czasem zarzut, że postać Chrystusa ograniczyli do czysto ludzkiego i ziemskiego wymiaru. A przecież „ten, kto we mnie wierzy, wierzy nie we mnie – mówi Chrystus w ewangelii św. Jana – lecz w Tego, który mnie posłał” (J 12,44). Słowa te, na równi z drugim przykazaniem, stanowią przestrożę przed zamknięciem Bóstwa w ziemskich i

antropomorficznych kategoriach. Wizerunek Boga jako dobrotliwego starca z brodą, czy obraz Chrystusa jako społecznego reformatora i nauczyciela moralności podważają dzisiaj wiarygodność sacrum w oczach zarówno wierzących, jak i agnostyków. Wprawdzie ateizm jako negatywna reakcja na wiarę w owego „starca z brodą” jest zapewne przejawem naiwności, ale chroniczna już od kilku wieków niezdolność wielu chrześcijan do wyjścia poza znaki i formuły, poza dogmaty i kościoły, naiwność tę tylko prowokuje. Mówiąc „wyjście poza dogmaty i kościoły” nie mam na myśli rezygnacji z własnej wiary i wspólnoty religijnej, lecz takie ich rozumienie, które daje człowiekowi dostęp do rzeczywistości przez nie wyrażanej. Bez poczucia transcendencji Boga, bez wewnętrznego doświadczenia sacrum, religia gubi się w partykularyzmach i twierdzeniach obcych ludzkiemu pojmowaniu. Przejrzyste symbole i wizerunki Bóstwa ustępują miejsca instytucjonalnym, teologicznym i nawet plemiennym idołom a te, jeśli sprzymierzą się z prometejską rewoltą przeciwko niebiosom, potrafią duchową kulturę człowieka zamienić w ziemię jałową.

Perspektywy na przyszłość

*Z pozycji wolności: nie słychać
głosu nie Boga jednoznacznie.*
Karl Jaspers

Czy istnieje wyjście z zaklętego kręgu ziemi jałowej? Czy cywilizacja europejska doczeka się Parsifala, który uzdrowi króla Amfortasa i przywróci życie jego umierającej krainie? Opisane powyżej poszukiwania Graala są na pewno ważkie, ale nie wiadomo, czy przyniosą trwałe rezultaty. Próby przywołania Boga wnętrzu człowieka, podejmowane przez takich myślicieli jak Tillich, Rahner czy Buber, eksperymenty mistyczne Aldousa Huxleya i jego licznych naśladowców oraz kontemplacyjny dialog z innymi religiami – stanowią zaledwie szansę powrotu sacrum do kultury.

Europa nadal przeżywa śmierć Boga, borykając się z kryzysem wartości i poczuciem bezsensu wielu indywidualnych i zbiorowych poczynań. „Żyjemy w szalonym świecie – pisał Mikołaj Bierdiajew w latach trzydziestych, a jego słowa nie straciły dotąd na aktualności. – Nie zauważyliśmy, że człowiek stał się istotą niespełna rozumu. Na skutek żądzy życia i ułotwienia świata człowiek stracił psychiczną równowagę. Świat ponownie znalazł się pod panowaniem polidemonizmu, z którego niegdyś wyzwoliło go chrześcijaństwo. Dechrystianizacja doprowadziła do dehumanizacji, dehumanizacja zaś do sza-

lerstwa, ponieważ obraz człowieczeństwa uległ zaciemnieniu⁷⁴⁴. Odrodzenie demonicznego pogaństwa w hitlerowskiej pseudoreligii, okrucieństwa drugiej Wielkiej Wojny, a potem perspektywa globalnej zagłady atomowej potwierdziły diagnozą Biedajewa i pogłębiły poczucie przypadkowości istnienia. Pozbawiony wiary w ponadhistoryczne wzorce, człowiek współczesny ogarnięty został niejasnym niepokojem zrodzonym z konfrontacji z nicością i śmiercią.

Niepokój śmierci – stwierdza Eliade – jest zjawiskiem powszechnym, spotykanym we wszystkich kulturach. Ale w cywilizacjach archaicznych i pozaeuropejskich nie jest to doświadczenie absurdu czy nicości. Przeciwnie – śmierć jest konieczna do pełnego rozwoju istoty ludzkiej, ponieważ stanowi inicjacyjną próbę, otwierającą przejście do nowego wymiaru bytu. Każda inicjacja zawiera momenty błądzenia w ciemnościach, na pustyni czy w labiryncie; każda zawiera momenty cierpienia, a nawet tortur, prowadzące do rytualno-symbolicznej śmierci. Ale po śmierci przychodzi znartwychwstanie i oczekiwanie nań stanowi o celu i sensie inicjacji. Dlatego mieszkańiec cywilizacji archaicznej, obserwujący współczesną Europę, dostrzeżby zapewne nie tylko oznaki umierania, lecz również zapowiedź życia. Przyjrawszy się naszym pozornie bezcelowym wędrówkom po ziemi jałowej, doszedłby może do przekonania, że nadchodząca śmierć jest konieczna, tak jak konieczna (choć bolesna) jest śmierć dzieciństwa w procesie inicjacji prowadzącym do wieku dojrzałego. Ów hipotetyczny świadek naszych niepokojów wiedziałby przecież, że po śmierci następuje znartwychwstanie i przejście na nowy poziom istnienia, poziom dojrzałości i odpowiedzialności⁴⁵.

Ale czy nam, przeżywającym bankructwo tych wartości, wolno przyjąć punkt widzenia obserwatora pochodzącego z archaicznej czy pozaeuropejskiej cywilizacji? Czy procesy inicjacyjne potrafią „wyjąć” z podręczników historii religii i uczynić treścią naszego życia? Wszak nasze problemy stąd właśnie płyną, że utraciliśmy zdolność wiary w znartwychwstanie. Nie możemy zatem dokonać pełnej rewaloryzacji śmierci i żyć niezachwianym przekonaniem o mającym nadzieję odrodzeniu. Możemy tylko zaryzykować przypuszczenie, że strach przed nicością nie jest chorobą śmiertelną. Ale przypuszczenie to zaryzykować możemy tylko wówczas, jeżeli – idąc za wewnętrznym przekonaniem – przyjmijemy dalekie od dowodu naukowego, na poły „irracjonalne”, na poły mitologiczne, założenie wolności człowieka. Tylko wówczas bowiem będzie nam wolno skonstatować, że cywilizacja chrześcijańska nie jest dziełem ani Boga, ani „niewzruszonych”

praw historii, lecz ludzkich decyzji i błędów. Tylko wówczas będziemy mogli mieć nadzieję, że śmierć Boga, dotykając nas pod postacią kryzysu wartości, jest umiarem przeżytych symboli i fałszywych teofanii. Kto wie, może zjawiska rozpadu kultury okażą się oczyszczeniem prowadzącym do nowej integracji; może ruiny świątyń, wznoszonych na przestrzeni wieków, oznaczać będą nie zagładę, lecz zbliżenie człowieka do prawdziwego *sanctum sanctorum*?

Wolność nie gwarantuje nam niczego i naraża nas na życie w niepewności. Skoro bieg historii zależy choćby w pewnej mierze od nas, wszelkie nadzieje mogą zostać zniweczone. Śmierć, czy to w formie powolnego rozkładu, czy katastrofy, nie musi prowadzić do zmartwychwstania, równie dobrze może prowadzić do upadku. Kultura europejska, jak wiele poprzedzających ją formacji cywilizacyjnych, może po prostu przestać istnieć: upadnie pod naporem wewnętrznego barbarzyństwa lub zginie w katastrofie nuklearnej. Wiele wskazuje na realność obu tych zagrożeń. Ale bodajby równie wiele wskazuje na to, że Europa jest swego rodzaju laboratorium wolności, w którym poddani jesteśmy nielatwej próbie decydowania o własnym losie. Żadna ze znanych historii kultur i cywilizacji nie obdarzyła człowieka taką możliwością wolności, jak Europa. Pozbawione objawionego prawa chrześcijaństwo – w przeciwieństwie do islamu czy judaizmu – nie wyznaczyło nam szczegółowych matryc współżycia z Bogiem i ludźmi, pozostawiając naszej swobodzie i wyobraźni budowę cywilizacji i ułożenie życia zbiorowego. Inspirowane chrześcijańskim przesłaniem osobowe wartości nadały sumieniu jednostki szczególną doniosłość i godność. Czasy nowożytne, odebrawszy nam bezpieczeństwo zamkniętej i statycznej struktury cywilizacyjnej, jaką było średniowiecze, postawiły nas przed wolnością i odpowiedzialnością za własne decyzje. Ponieważ zanikają tradycyjne pewniki i stałe punkty odniesienia, nie tylko sami musimy pytać o prawdę, lecz również sami szukać na te pytania odpowiedzi. W sferze życia codziennego nauka i technika stworzyły niewyobrażalny niegdyś margines wolności: to, co dawniej było prawem natury lub wyrokiem losu, dziś pozostaje w zasięgu świadomych decyzji (np. planowanie rodziny).

Jest to sytuacja trudna i niebezpieczna. Narażeni jesteśmy na niepokój i zwątpienie, na każdym kroku grozi nam nieodwracalny fałszywy wybór. Zdesperowani dochodzimy czasem do przekonania, że poszliśmy za daleko, że wolności, o którą Europa od kilku wieków zabiegała, nie zdołamy udźwignąć. Samostanowienie moralne i światopoglądowe okazuje się fikcją prowadzącą do nihilizmu, swobody

obywatelskie przegradzają się w złą dla wszelkiej spójności społecznej samowolę, a wolnościowe wychowanie: w ślepią uliczkę prowadzącą do barbarzyństwa. W drugiej połowie dwudziestego wieku w świecie zachodnim, gdzie równowaga między wolnością a autorytetem została poważnie zachwiana, niebezpieczeństwo upadku cywilizacyjnego stało się realne.

Trudno jednak wyobrazić sobie, by Europa mogła się cofnąć. Spośród niewielu ocalałych wartości naszej kultury wolność pozostała bodaj najsilniejsza. Dlatego tym, którzy jej zaznali, próby restytucji dawnych autorytarnych struktur wydadzą się nieznośnym jarzmem. Wolność sytuuje nas na granicy pomiędzy afirmacją i negacją, osłabiając „naturalne” więzi z sensownością otaczającego nas świata. Ceną za swobodę decyzji jest zubożenie i zwyrodnienie wszelkich tradycji wyznaczających sens ludzkiego życia. Czy nam się to podoba, czy nie, wiele dawnych autorytetów, norm moralnych i form zbiorowego życia straciło siłę przekonywania i akceptację społeczną. Powrót do quasi-średniowiecznej cywilizacji zatem można sobie wyobrazić tylko na skutek głębokiej i masowej konwersji Europy bądź apokaliptycznej katastrofy i nowego objawienia. Jeżeli jednak nie zajdzie ani jedno, ani drugie, skazani jesteśmy na brnięcie w wolności. Na tym niepewnym szlaku grozi nam oczywiście upadek i porażka; ale tam również leży szansa zarówno przerwania, jak i zmartwychwstania.

Wiemy, że wartości nadających sens naszym zmaganiom nie potrafimy stworzyć dekretem rozumu, że zakorzenione są one w sacrum. Wiemy również, że powrót do dawnych zasad i pewników, narzucanych człowiekowi bez pytania o jego zgodę, jest bądź niemożliwy, bądź mało prawdopodobny. Dlatego poszukiwanie Graala, symbolu źródła wartości, nabiera dzisiaj szczególnego znaczenia. Tym bardziej, że Parsifal, wychowany — jak niejeden mieszkaniec współczesnej Europy — z dala od przyjętych tradycji i obowiązujących obyczajów, nim odnalazł Graala musiał w swoich wędrówkach przeżywać zwątpienie i utratę wiary.

Po raz pierwszy w dziejach stanęliśmy, nie jako jednostki, lecz jako cywilizacja, przed zadaniem znalezienia i afirmacji sacrum w wolności i wiele wskazuje na to, że jeżeli zadaniu temu nie podolamy, kultura europejska poniesie klęskę; tracąc twórczy rozmach i zażygając w takiej czy innej formie totalitaryzmu. Jeżeli jednak europejski eksperyment wolnościowy miałby się kiedykolwiek powieść, humanizm ery nowożytnej zyskałby szansę sakralizacji. Autonomia zdobyta przez człowieka renesansu mogłaby znaleźć spełnienie nie w sprzeciwie wobec wartości duchowych, lecz w ich autentycznej realizacji. Sztuka

nie musiałaby naginać się do eklezyjastycznych czy politycznych dyrektyw ani tworzyć dzieł pozbawionych zupełnie oparcia w sacrum. Nauka i filozofia nie byłyby ograniczone w poszukiwaniu tego, co przekracza rozum, do narzuconych autorytetem doktryn ani też do jałowych operacji służących zdobywaniu wiedzy dla wiedzy. Ośrodkiem takiej formacji kulturowej nie byłaby ani autonomiczna wolność, ani uległość wobec obcych naszemu pojmowaniu zasad i prawd. Jej ośrodkiem i układem odniesienia byłaby świadomość obecności sacrum zarówno we wnętrzu człowieka, jak i w rzeczywistości ostatecznej. Jej wszystkie twory, choć nie podporządkowane zewnętrznym nakazom, nosiłyby piętno duchowości. „Religia byłaby substancją kultury, a kultura formą religii”⁷⁴⁶.

Zważywszy na niedoskonałość naszego świata i ukłonność natury ludzkiej, ten nieco utopijny model kultury miałby zapewne niewielkie szanse realizacji. Nie wykluczone jednak, że przynajmniej w pewnej mierze i przynajmniej na krótki okres czasu zyskałby realny kształt, o ile poszukiwania Graala uwieńczone zostałyby powodzeniem. Kluczem do tego powodzenia – jak wynika z poematu Wolframa von Eschenbach – jest nie nadludzka wytrzymałość Parsifala, nie wiedza zdobyta w regionach niedostępnych zwykłemu śmiertelnikowi, lecz umiejętność okazania współczucia cierpiącym. Dostawszy się po raz pierwszy do zamku króla Amfortasa, Parsifal nie dostrzega jego bólu ani nie pojmuje stojącego przed nim zadania. Ten brak wrażliwości kosztuje go drogo; na wiele lat bowiem traci możliwość zdobycia Graala. Za drugim jednak razem Parsifal okazuje choremu władcy współczucie i zwycięsko wychodzi ze swojej próby. Amfortas zostaje uleczony, a Parsifal przejmuje godność króla i strażnika tajemnicy Św. Graala.

Odruch współczucia na widok cierpienia nie tworzy ani nowej cywilizacji, ani nowego porządku społecznego. Ale ten symboliczny gest, o szczególnym znaczeniu w kulturze chrześcijańskiej, czy nawet „postchrześcijańskiej” stanowi być może pierwszy krok na właściwej drodze. W czasach, kiedy większość osiągnęła ludzkich ma nieuchronnie charakter fragmentaryczny: zwrot ku afirmacji wartości czy przyście potrzebującym z pomocą może mieć ogromne znaczenie. Gdy człowiek postąpi ku Bogu tylko jeden krok – mówi stara maksyma, znana dobrze wśród mistyków islamu – Bóg ku niemu dziesięć kroków uczyni. Być może więc wystarczy jeden krok, by na ziemi jałowej znów popłynęły rzeki i zakwitły kwiaty. Być może nawet kryzys wartości nie okaże się kiedyś tak głęboki.

jak przypuszczaliśmy. Nie wiem. Wiemy tylko, że podjęcie pierwszego kroku zależy wyłącznie od nas, że nikt i nic nie uchroni nas od ryzyka decyzji.

Krzysztof Dorosz

Przypisy:

¹ zob. Mircea Eliade, „Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions”, Chicago i Londyn 1975, ss. 3-5; zob. także Eliade, „The Quest – History and Meaning of Religion”, Chicago i Londyn 1969, ss. 19-22 i 49-50

² „Religion”, Londyn 1982, s. 188. Zobacz również „Obecność mitu”, gdzie Kotakowski pisze: „Świat wartości jest rzeczywistością mityczną. Składniki doświadczenia, sytuacje i rzeczy, o ile przeżywamy je jako wyposażone w jakości wartościowe, przeżywamy jako uczestniczące w owej rzeczywistości, która transcenduje bezwzględnie całość możliwego doświadczenia. Znamy tę rzeczywistość w ten sposób, iż odnosimy do niej doświadczenia skończone ze świadomością, że żadne doświadczenie skończone do niej nie dociera. Znamy ją tedy jako *praecedens* wszelkiego doświadczenia, wszelkiej historii, wszelkiego człowieczeństwa, wszelkiego życia osobowego, wszelkiego współbywania społecznego ludzi”. (Paryż 1972, s. 32).

³ zob. M. Eliade, „Myths, Dreams and Mysteries”, Londyn 1974 i „The Sacred and the Profane”, Nowy Jork 1959.

⁴ zob. M. Eliade, „The Myth of the Eternal Return”, Princeton 1971, rozdz. 4: *Terror of History*. Zob. także M. Eliade, „The Quest”, op. cit., ss. 50-53.

⁵ zob. Eliade, „Images and Symbols”, Kansas City 1961, ss. 55-56. Por. także Jesse L. Weston, „From Ritual to Romance”, Nowy Jork 1957.

W słynnym poemacie „Parsifal” średniowiecznego poety niemieckiego Wolframa von Eschenbach pytanie bohatera dotyczy nie Graala, lecz cierpiącego Amfortasa; Parsifal zwycięsko wychodzi z próby dopiero wówczas, gdy potrafi choremu królowi okazać współczucie. Do wątku cierpienia i współczucia nawiązywany pod koniec niniejszego szkicu, przyjmując, że obie wersje legendy i oba wątki są nie tyle sprzeczne, co wzajemnie się uzupełniają.

⁶ zob. J. C. Cooper, „An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols”, Londyn 1978, s. 78.

⁷ „The Sacred and the Profane”, op. cit., s. 204. (Zob. również „Sacrum i profanum w świecie współczesnym” w niniejszym numerze *Aneksu*.)

⁸ zob. Denis de Rougemont, „Love in the Western World”, Nowy Jork 1974 oraz „Love Declared”, Boston 1963.

⁹ zob. Philip Sherrard, „Modern Science and the Dehumanization of Man” w: *Studies in Comparative Religion*, Spring 1976, s. 80.

¹⁰ zob. St. Issac of Syria, *Directions on Spiritual Training*, w: „Early Fathers from the Philokalia”, Londyn 1954, ss. 192-95.

¹¹ zob. Martin Lings, *Signs of the Times*, w: „The Sword of Gnosis”, Baltimore 1974.

¹² Czesław Miłosz, „Rodzinna Europa”, Paryż 1959, s. 97.

¹³ zob. Jacques Ellul, „The New Demons”, Londyn 1975, s. 197.

¹⁴ *ibid.*, s. 198.

¹⁵ zob. Tage Lindbom, „Jakobs Dröm”, Sztekhölm 1978, s. 163-81.

¹⁶ zob. Paul Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion* w: „Theology of Culture”, Londyn 1959.

¹⁷ zob. *ibid.*

¹⁸ ibid.

¹⁹ „Obojętność wobec zorganizowanej religii – przede dwudziestowieczny filozof hinduski S. Rhadakrishnan – jest wynikiem nie tyle szerzącej się sekularyzacji, co pogłębiającej się duchowości. Skrupulatność i wrażliwość w poszukiwaniu prawdy utrudnia nam przyjęcie wątpliwych autorytetów i źle słyszanego głosu trący. Jeżeli autentyczna wiara religijna stała się dla wielu ludzi reliktem przeszłości, to dlatego, że religie młwł wieczną prawdę z faktami osadzonymi w czasie, metafizykę z historią. Religie w dużej mierze ugrzęzły w przeszłości”. „Eastern Religions and Western Thoughts”, Oxford 1940, ss. 58-59.

²⁰ zob. Tillich, op. cit. Zob. także Karl-Heinz Weger, „Karl Rahner – An Introduction to his Theology”, Londyn 1980, s. 57.

²¹ zob. Karl Weger, op. cit.

²² zob. P. Tillich, „Systematic Theology”, Londyn 1978, t. I, ss. 206-208.

²³ zob. P. Tillich, *The Two Types...* op. cit. oraz „Dynamics of Faith” Nowy Jork 1958.

²⁴ zob. „The Mystical Theology of the Eastern Church”, Cambridge 1957, s. 9.

²⁵ zob. Vladimir Lossky, „Orthodox Theology: An Introduction”, Crestwood 1978, s. 17.

²⁶ hebrajskie *teshuvah*, greckie *metanoia*, łacińskie *conversio* i polskie *nawrócenie*.

²⁷ „Eclipse of God”, Nowy Jork 1957, s. 28.

²⁸ zob. M. Eliade, *The Occult and the Modern World* w: „Occultism...”, op. cit.

²⁹ „Wydaje się, że z oczu spadły zasłony (amerykański badacz Michael Novak opisuje efekty działania narkotyków). Czasami psychologiczna reorientacja jest bolesna i przerażająca. Ale często osoba zazywająca narkotyków twierdzi, że doznała uczucia wyzwolenia i pojednania z całym wszechświatem, zyskując zarazem zdolność postrzegania ogromnego bogactwa i różnorodności nawet w tak prozaicznych przedmiotach jak blat stołu, świeca czy drzewo. Osoby zazywające narkotyków twierdzą, że świat, którego doświadczają, staje się nie «chaoryczny» i subiektywny, lecz przeciwnie, bardziej obiektywny” *The New Relativism in American Theology*, w pracy zbiorowej „The Religious Situation”, Boston 1968, s. 206.

³⁰ Aldous Huxley, „Time Must Have a Stop”, Londyn 1945, s. 288.

³¹ op. cit., s. 106.

³² zob. op. cit. oraz „Perennial Philosophy”, Londyn 1958, s. 288.

³³ Thomas Merton, „The Asian Journal of Thomas Merton”, Nowy Jork 1973, s. 343.

³⁴ zob. Jakob Needleman, „Lost Christianity”, Nowy Jork 1980, ss. 113-16.

³⁵ zob. Aelred Graham, „Contemplative Christianity”, Londyn 1974, s. 41.

³⁶ „The Unknown Christ of Hinduism” Londyn 1981, s. 168.

³⁷ Bede Griffiths, „Return to the Centre”, Londyn 1978, s. 98.

³⁸ zob. op. cit., rozdz. 14.

³⁹ Nowy Jork 1963.

⁴⁰ zob. Panikkar, op. cit., s. 167

⁴¹ Należy tu pamiętać już René Guénon i Ananda Coomaraswamy oraz Frithiof Schuon, Marco Pallis, Elémire Zolla i inni.

⁴² „De L'Unité Transcendante des Religions”, Paryż 1948.

⁴³ Dodatkową „korzyścią” pogłębienia świadomości transcendencji Boga może być większy dystans wobec idola politycznych. Lokalizując rzeczywistość ostateczną ponad twórcami rozumu, nie możemy na serio tracić „absolutnych prawd” teorii politycznych. Lokalizując sferę doskonałości ponad światem widzialnym, nie możemy bez zastrzeżeń uwierzyć w realizację raju na ziemi.

⁴⁴ „The Fate of Man in the Modern World”, Ann Arbor 1961, s. 126.

⁴⁵ zob. M. Eliade, „Myths, Dreams and Mysteries”, op. cit., rozdz. 14.

⁴⁶ zob. P. Tillich, „The Protestant Era” Chicago 1957, s. 57, oraz „Systematic Theology”, op. cit., t. I, ss. 147-150 i t. III, s. 249-268.

Leszek Kołakowski

O WYPOWIADANIU NIEWYPOWIADALNEGO: JĘZYK I SACRUM*

(...) Empiryści zawsze atakowali język religijny przede wszystkim za to, że nie spełnia on warunków, na jakich poszczególne zdania uzyskują prawo wstępu do klubu wypowiedzi empirycznych. Bez względu na to, czy warunki te definiowano i kodyfikowano bardziej czy mniej rygorystycznie w niekończących się dyskusjach na temat weryfikowalności i falsyfikowalności, cała sfera specyficznie religijnego języka nieuchronnie padła ofiarą tej krytyki. Nie było trudno wykazać, że pomijając zdania czysto historyczne – które mimo swojej doniosłości w systemie wierzeń (na przykład „człowiek imieniem Jezus został ukrzyżowany w Jerozolimie w czasach Piłata”) nie są swoiście religijne – nie sposób przetłumaczyć danych artykułów wiary na język, który sprostałby wymogom „empiryczności”; nie są one również zdaniami analitycznymi, pomijając wątpliwy przypadek dowodu ontologicznego. Cokolwiek można powiedzieć o Bogu, opatrności boskiej, stworzeniu świata, sensie ludzkiego życia, celowym porządku rzeczy i ostatecznym przeznaczeniu wszechświata nie podlega falsyfikacji i nie ma mocy prognostycznej. Nie czuję się kompetentny ani też nie potrzebuję wdawać się w dyskusję na temat najlepszego opisu reguł weryfikowalności, jako że ogólne normy ustalone przez Hume’a i jego wiernych następców wystarczają, by odrzucić

* Autoryzowany przekład piątego rozdziału książki pt. „Religion”, Fontana Paperbacks 1982.

roszczenia argumentów teologicznych do statusu „ naukowego ”.

Wprawdzie roszczenia takie nadal się jeszcze wysuwa, ale nie są one bynajmniej typowe dla współczesnej kultury chrześcijańskiej. Mam wrażenie, że są one nieczłeczne i nieprzekonujące. Weźmy jeden przykład, który ma tę zaletę, że jest dobrze znany. Wybitny angielski teolog John Hick twierdzi, że o istnieniu Boga możemy przekonać się ponad wszelką wątpliwość w życiu przyszłym, dzięki objawieniu Jezusa Chrystusa; taka weryfikacja nie jest wprawdzie wykonalna w życiu ziemskim, idzie wszakże o to, iż sama jej możliwość wystarcza, by wykazać, że konflikt między wiarą a ateizmem nie jest czysto werbalny, a wybór między nimi nie jest bezprzedmiotowy: nasz sposób widzenia świata i reagowania na problemy moralne zależy od tego, czy wierzymy w słowo boże *hic et nunc*. Argument ten wydaje się mało przekonujący. Jest prawdą zdroworoządkową, iż nasze wierzenia religijne są istotne dla naszego postępowania moralnego i naszej percepcji zdarzeń, nie ma to jednak związku z kwestią weryfikowalności. A możliwość przekonującego dowodu w życiu przyszłym nie zmienia epistemologicznego statusu dogmatów w naszym istnieniu podskieżycowym, zważywszy że formy takiej weryfikacji nie jesteśmy w stanie sobie wyobrazić. Nie chodzi tu o odróżnienie między „techniczną” a fizyczną czy logiczną sprawdzalnością, lecz o sam sens procedury weryfikacyjnej. Być może taka weryfikacja jest możliwa bez naruszania norm logicznych, ale brak nam argumentów przemawiających za tą możliwością czy przeciwko niej. Sprawdzalność, bez względu na to, jak się ją definiuje w filozofii nauki, w ostatecznej instancji odnosi się do powszechnie dostępnych aktów percepcji. Mistycy nie mają żadnych wątpliwości co do sensu swoich przeżyć i gdyby każdy mógł podzielać ich poczucie oświecenia, dyskusja byłaby bezprzedmiotowa i nigdy by nie powstała: istnienie Boga byłoby zarówno weryfikowalne, jak faktycznie sprawdzone. Nie jest zaś jednak, jako że niewielu tylko ludziom przypadają w udziale mistyczne doświadczenia i żaden sceptyczny umysł nie może być przekonany o ich autentyczności w takim sensie, o jakim mówią mistycy.

Lecz gdyby nawet dostęp do doświadczeń religijnych — typu mistycznego czy innych — był powszechny, a korpus wierzeń religijnych wcale nie kwestionowany, nadal byłoby prawdą, że prawomocność owych wierzeń jest ugruntowana inaczej, niż prawdziwość twierdzeń empirycznych. Te dwie dziedziny mówienia, myślenia, odczuwania i działania nie dają się zasadniczo zredukować do tego samego zakresu doświadczeń.

Jest to bodaj kluczowy punkt w debatach dotyczących „sensowności języka religijnego”. Tradycyjne argumenty empirystów są przekonujące, jeżeli ograniczają się do stwierdzenia, że „wierzenia religijne są empirycznie puste”. Kolejny werdykt (dzisiaj, to prawda, powtarzany już nie tak donośnie jak dawniej), że „wobec tego są bezsensowne”, nie jest bynajmniej wiarygodny. Nie istnieją transcendentalnie prawomocne kryteria sensu, ani zniewalające powody, dla których to, co sensowne, należy utożsamiać z tym, co empiryczne, w znaczeniu, w jakim ten termin rozumie współczesna nauka. Edykt ustanawiający tego rodzaju tożsamość nie jest wcale przyjmowany przez empirystów bez zastrzeżeń, z wyjątkim nieustępliwych zwolenników Hume’a, a to nie tylko ze względu na trudności w opracowaniu zadowalającej definicji weryfikowalności i analityczności, lecz po prostu dlatego, że potoczne znaczenie sensu nie jest bynajmniej tak rygorystycznie ograniczone i nie istnieją żadne logiczne czy epistemologiczne podstawy dla takiego okaleczenia. Teologowie czasami odwołują się do luźnych reguł podsuwanych przez Wittgensteina w jego późnych pismach czy przez innych filozofów orientacji pragmatycznej, dla których wszelkie wyrażenia mają sens o tyle, o ile reguły rządzące ich użyciem są ustalone i przyjęte wśród użytkowników.

Nie usiłuję tutaj podawać żadnej definicji znaczenia i nie sądzę, by dla tych wywodów było to istotne. Chodzi mi o spostrzeżenie negatywne: ponieważ nie mamy klucza do skarbca transcendentalnej racjonalności, wszelkie restrykcje nałożone na kryterium sensu, jakie *implicitie* przyjmujemy w codziennym życiu, są suwerennymi edyktami wydawanymi *ex nihilo* przez filozofów i innej prawomocności nie mają; można je egzekwować tylko proporcjonalnie do siły filozofów. Nie ma nic nielogicznego w nadaniu sensu czemuśkolwiek, co ludzie wypowiadają z poczuciem rozumienia i co inni z podobnym poczuciem przyjmują.

Nie znaczy to, że konstytucja sensu w życiu religijnym nie różni się pod wieloma względami od sposobu, w jaki sens powstaje i utwierdza się tak w mowie potocznej, jak w języku nauk empirycznych (ten ostatni stanowi rozwinięcie i kodyfikację języka potocznego). Cytowane czasami przez chrześcijańskich teologów powiedzenie „Bóg jest kołem nieskończonym, którego środek jest wszędzie, a obwód nigdzie” nie jest wszakże pewnikiem geometrycznym i przedstawienie go na rysunku nie byłoby wskazane. Wierny, co ta metafora oznacza, to samo, co teologowie usiłują wyrazić mówiąc, że Bóg jest doskonałą jednością, że nie ma części ani dających się oddzielić *in se* jakości, że

żadne z jego atrybutów nie są ilościowo uchwytne etc. Ponieważ takie środki wyrazu znamy lepiej, śmiało „geometryczna” formuła może wydać się nam horrendalnie (lub zabawnie) absurdalna. Wszelako w świetle norm naukowych nie jest ona ani w gorszej, ani w lepszej sytuacji niż właściwe sądy teologiczne. Niektórzy matematycy twierdzą, że mogą sobie wizualnie wyobrazić przedmioty w przestrzeni czterowymiarowej; czyż nie są w tym podobni do mistyków?

Zwróćmy teraz uwagę na niektóre osobliwości języka religijnego, które różnią go od świeckiego. Założyłem na początku, że język *sacrum* jest językiem kultu, co oznacza, że jego składniki stają się sensowne w aktach interpretowanych przez wiernych jako kontakt z Bogiem: w rytuale, w modlitwie, w mistycznym spotkaniu. Religia nie jest zbiorem twierdzeń, których sensowność pochodzi z kryteriów ustalających zakres odniesienia albo ze sprawdzalności. Poszczególne składniki języka *sacrum* muszą zdawać się niezrozumiałe czy wręcz nonsensowne poza kontekstem kultu. Zarówno w mowie potocznej, jak i w języku naukowym akty rozumienia i wiary są wyraźnie rozdzielone, nie jest tak jednak w dziedzinie *sacrum*: rozumienie słów i poczucie uczestnictwa w rzeczywistości, do której te słowa się odnoszą, zlewają się w jedno. Jezus powiedział: „Ale wy nie wierzycie, bo nie jesteście z moich owiec” (J 10, 26). Równa się to powiedzeniu, że przynależność poprzedza wszelkie dowody, które nie są też nigdy dowodami nadającymi się do przyjęcia przez sąd czy przez redaktora naukowego pisma.

W aktach kultu, a zwłaszcza w rytuale, symbole religijne nie są konwencjonalnymi znakami czy obrazami: funkcjonują one jako rzeczywiste przekazniki energii pochodzącej z innego świata. Znaczenie słów zatem konstruuje się przez odniesienie do całej sfery *sacrum*, włączając zarówno rzeczywistość mityczną, jak czynności kultowe. Niemal każdy przykład zaczerpnięty z archaicznej lub uniwersalnej religii może służyć za ilustrację tej szczególnej formy lingwistycznego życia. Evans-Fritchard, analizując język religijny jednego z plemion wschodniej Afryki, zwraca uwagę, że w języku tym łącznik „jest” ma znaczenie inne, niż w codziennym użyciu; pomieszanie obu tych języków doprowadziło, jego zdaniem, do wysuniętej przez Lévy-Bruhla fałszywej teorii mentalności prelogicznej. W tym języku religijnym można powiedzieć, że deszcz jest Bogiem lub że ptak jest duchem, nigdy jednak, że Bóg jest deszczem czy duch ptakiem: kiedy na przykład ogórek zajmuje miejsce byka w jednym z rytuałów, ogórek jest bykiem, ale byk nigdy nie jest ogórkiem. W pewnych

okolicznościach, określonych tradycją religijną, znaki – zamiast po prostu spełniać funkcje reprezentowania – są tym, co oznaczają.

To właśnie czyni świat mitów „całkowicie innym” światem, którego opis wydaje się nieprzekładalny na język przeznaczony do opisu zdarzeń fizycznych: ma on inne normy identyfikacji, inne prawa przyczynowości i inne zasady interpretacji związku zjawisk. Udział ludzi i rzeczy w tym niefizycznym porządku można oczywiście łatwo zlekceważyć jako patologię języka (zgodnie ze starą teorią Maxa Mullera) lub (jakby chciał Cassirer) jako mentalny relikwyt hipotetycznej ery archaicznej, kiedy ludzie nie potrafili odróżnić przedmiotów od symboli, to znaczy kiedy nieświadomi byli semantycznych funkcji języka. Takie wyjaśnienia to czysto spekulatywne wybiegi. Teoria Mullera w swoim pierwotnym kształcie została prawie całkowicie zapomniana, ale filozofowie orientacji empirystycznej posłużyli się nią w poprawionej wersji: wierzenia religijne można interpretować jako patologię języka w tym sensie, że utrzymują się one dzięki niezdolności rozróżnienia między wypowiedziami sensownymi i bezsensownymi, stosownie do kryteriów sprawdzalności. Ta wersja, jeśli ma być wyjaśnieniem genetycznym, jest równie spekulatywna jak poprzednia: jeśli zaś ma być normą ustalającą kryterium sensu, to wystarczy powtórzyć uwagi na temat jej arbitralności. Co do teorii, która powiada, że nasi przodkowie nie potrafili odróżnić drzewa od słowa „drzewo” i że utrzymywanie się religii można wyjaśnić tym, iż w dalszym ciągu nie jesteśmy czasem w stanie czynić takich rozróżnień – brak na nią dowodów empirycznych, a nie jest też ona wiarygodna jako prawda zdroworozsądkowa.

Wspomnianą zbieżność rozumienia i wierzenia – obu pochłoniętych przez akt „uczestnictwa” – obserwować można we wszystkich religijnych rytuałach. Jak podkreślał niejednokrotnie Mircea Eliade, każdy z nich, pod warunkiem, że wierzący go biorą na serio, uchodzi za autentyczne odtworzenie pierwotnego wydarzenia, a nie tylko za akt przypominania. Eucharystia, podstawowy rytuał chrześcijaństwa; stanowi dobry przykład, ponieważ tak często służyła racjonalistycznym krytykom za ulubiony przedmiot drwin. Chrześcijanie nigdy nie twierdzili, że słowa „to jest moje ciało” odnoszą się do tajemniczego procesu chemicznego, w którym chleb zamienia się w ciało i że pewnego dnia będziemy mogli zaobserwować tę przemianę; wiedzieli zawsze, że żadna empiryczna zmiana tego typu nie zachodzi. Z drugiej strony wierzyli, że sens tego obrządku nie polega tylko na przypomnieniu męczeństwa Chrystusa, lecz że w ten sposób zyskują praw-

dziwą komunię z pełnym życiem Odkupiciela, z Jego ludzkimi i boskimi przymiotami. W późniejszym standardowym „wyjaśnieniu” rytuału w kategoriach arystotelesowskich – substancja chleba ustępuje miejsca substancji ciała, podczas gdy akcydensy, czyli jakości zmysłowe, nie ulegają zmianie – również nie było pretensji do jakiegokolwiek sensu empirycznego. Ze względu na ciągłość tradycji religijnej sformułowanie było może niefortunne, jako że musiało paść ofiarą ogólnego ataku na arystotelesowsko-scholastyczną siatkę pojęciową. Wkrótce jednak stało się jasne, że podejmowane przez uczestników szesnasto- i siedemnastowiecznych sporów ustawiczne próby wymyślenia poprawionej formuły prowadziły do jeszcze większego pomieszczenia. „Chleb jest ciałem” – powiedział Luter. Nonsens – odparli katolicy – chleb nie może być ciałem i Jezus nie powiedział „*panis est corpus meum*”, lecz „*hoc est corpus meum*”. W piśmiach Kalwina prześledzić możemy pełno coraz bardziej skomplikowanych formuł, wzajem niezgodnych i rozpaczliwie usiłujących znaleźć spójne i klarowne wyjaśnienie – słowem, nieościgiły cel. Radykałowie reformacji, poczynawszy od Zwingliego, byli coraz bardziej skłonni rezygnować z wszelkich prób wyjaśnienia sposobu, w jaki „rzeczywista obecność” Chrystusa w Komunii Świętej da się w ogóle pomyśleć, oraz sprowadzić rytuał do zwykłego aktu przypomnienia, odbierając mu w ten sposób sens religijny. Najbardziej nawet przemyślna manipulacja językowa nie mogła Eucharystii nadać takiej formy, która by w jakimkolwiek stopniu spełniała wymogi świeckiego rozumienia. Nie znaczy to jednak, że to, co miało zachodzić w czasie obrzędu, było zasadniczo pozbawione sensu. Eucharystia zrozumiała była dla wierzących w ramach całego systemu symboli rytualnych: wszelkie akty komunikacji z rzeczywistością sakralną należą do tego systemu i żaden z nich nie jest w sytuacji lepszej czy gorszej z punktu widzenia norm rządzących świecką percepcją i myśleniem.

Nie na wiele zda się twierdzenie, że mamy tutaj do czynienia z metaforą, ponieważ o wyrażeniu metaforycznym mówimy zazwyczaj wówczas, kiedy mniej więcej wiemy, jak zredukować je do powiedzenia niemetaforycznego, nawet jeśli przyznajemy, że redukcja taka pociąga za sobą takie czy inne zubożenie. W rozważanym przypadku taka redukcja nie jest wykonalna, a próba jej przeprowadzenia byłaby sprzeczna z pierwotnym sensem obrządku. Wyjaśniając znaczenie Eucharystii czy innych rytuałów, chrześcijanie nie wyrażali się metaforycznie; mieli na myśli rzeczywiste wydarzenia, które nie podlegają wprawdzie empirycznym testom, lecz zgodne są ze sposobami, jakimi

posługuje się Bóg w nawiązywaniu kontaktu z ludzkimi umysłami. Ci teologowie i reformatorzy, którzy – poszukując kompromisu z wymogami stawianymi przez empirystów i logików – opracowali „ulepszone” i bardziej strawne dla krytyków formuły, zabrnęli w ślepy zaułek. Jeśli chcieli zachować pierwotny sens rytuału i tylko opisać go w języku bardziej zgodnym z filozoficznymi obyczajami swoich czasów, nie byli w stanie osiągnąć niczego prócz wyjaśniania *ignotum per ignotius*. Historia kontrowersji wokół Eucharystii w okresie reformacji i kontrreformacji (i później) stanowi jedną długą listę takich niepowodzeń; jeżeli natomiast poszukiwali formuły, którą racjonalistyczni krytycy uznaliby za bez zarzutu, ich ulepszenia nieuchronnie wiodły do całkowitego usunięcia religijnego sensu z języka *sacrum*. To samo można powiedzieć o wszelkich próbach pozyskania dla niektórych elementów języka sakralnego statusu „ naukowego”. dyskursu: pod tym względem tajemnica Eucharystii jest w takiej samej sytuacji, jak pojęcia łaski, Trójcy Świętej, czy choćby Boga.

Można tylko powtórzyć tutaj pytanie nieustannie stawiane przez Erasmusa z Rotterdamu i jego zwolenników: dlaczego Ewangelie są tak dobrze zrozumiałe dla wszystkich z wyjątkiem tych, których umysły zepsuła teologiczna spekulacja? Dotyczy to wszystkich dawnych świętych tekstów, czy to pisanych, czy przekazywanych ustnie. Wierzący rozumieją język *sacrum* w jego właściwej funkcji, to znaczy jako aspekt kultu.

W tym miejscu można by wysunąć zastrzeżenie: „istota racjonalna nie może czuć czegoś, czego nie może uprzednio zrozumieć”. Ale obiekcja ta pochodzi z racjonalistycznych uprzedzeń, o ile zakłada, że zrozumieć coś to tyle, co móc opisać własne doświadczenie w kategoriach, które spełniają wymogi empiryzmu. Ustawicznie popadamy w tę samą *petitio principii*; wierzącym powiada się, że ich język jest zasadniczo niezrozumiały i że oni sami nie potrafią go zrozumieć, a to dlatego, że ich język nie jest w stanie sprostać warunkom zrozumiałości, narzuconym filozoficzną ideologią, której główny cel polega na takim ustaleniu tych warunków, by język religijny wykluczyć z domeny tego, co zrozumiałe. Powtórzmy jeszcze, że znaczenie słów „racjonalny” czy „irracjonalny” zależy od treści, jaką przypisujemy pojęciu *ratio*, to zaś z kolei jest sprawą czysto filozoficznych preferencji.

Przy założeniu, że język religijny jest językiem kultu i że wiedza wierzących utrzymuje się w aktach kultu, które kierują nią, utwierdzają i nadają jej sens, można łatwo dojść do przekonania – rozpow-

szechnionego wśród mniej radykalnych krytyków religii – że język ten ma charakter „normatywny”, „ekspresywny” czy „emocjonalny”. Nietrudno tutaj o pomieszenie i kwestia, czy i w jakim sensie język religijny jest „normatywny” jest kluczowa w opisie jego osobliwości.

Wspomnieliśmy już, że niektórzy mistycy podkreślali pragmatyczne raczej niż teoretyczne znaczenie naszych słów, kiedy mowa o Bogu i Jego atrybutach: ich intencją było wskazanie na nieadekwatność ludzkiego języka w próbach uporania się z nieskończonością, nie zaś znalezienie świeckich odpowiedników dla sakralnego słownictwa; i rzecz jasna, nikt z nich nie rzucał cienia wątpliwości na samą realność Boga, nawet jeżeli okazywało się, że równie dobrze pasuje Doń słowo „nic” jak i słowo „wszystko” (w tradycji buddyjskiej, włącznie z Zenem, wątek boskiej Nicości jest bodaj częstszy). Kiedy współczesna filozofia mówi o „normatywnej” treści języka religijnego, nie ma na myśli sensu mistycznego. Chodzi raczej o to, że wypowiedzi religijne można przetransponować na świeckie reguły postępowania, tym samym odkrywając ich sens właściwy. Najdobitniejszy w tej sprawie był Hobbes: wszystkie dogmaty wiary chrześcijańskiej były dla niego zwyczajnie nakazami politycznego posłuszeństwa i nie miały absolutnie żadnej treści poznawczej; rządzący posługują się tym dziwnym żargonem ze względów politycznych, by narzucić władzę poddanym. Kiedy R. B. Braithwaite twierdzi, że artykuły wiary chrześcijańskiej są sensowne, ponieważ prowadzą do istotnych zasad moralnych, wraca do podobnej interpretacji. Niesprawdzalność „religijnych twierdzeń” nie pozbawia ich sensowności – powiada Braithwaite – jeżeli postanowimy zbadać ich treść w ten sposób, iż przyjrzymy się ich faktycznemu użyciu przez wierzących. Okazuje się wówczas, że wyrażają oni postawę moralną lub zamiar przestrzegania określonych reguł postępowania; tak więc ich religijne przekonania nie są niczym więcej, jak aktami lojalności wobec zasad moralnych. Lojalność ta wspierana jest jakąś opowieścią historyczną, której prawdziwość czy fałszywość wszelako nie jest istotna dla autentyczności wiary.

Tę próbę uratowania sensowności wierzeń religijnych poprzez sprowadzenie ich do przepisów moralnych można rozumieć dwojako. Albo jest to arbitralne postanowienie, oparte na standardowych definicjach empirystycznych, które uzależniają sensowność od procedur weryfikacyjnych, albo też jest to psychologiczna obserwacja, wedle której ludzie religijni, kiedy wyrażają swoje przekonania, nie mają na myśli nic innego, jak tylko wolę postępowania w określony sposób. Jeżeli mamy na myśli to drugie, to obserwacja ta jest z pewnością

falszywa. Kiedy chrześcijanin twierdzi, że Jezus był synem Boga, który zstąpił na ziemię, by odkupić rodzaj ludzki, oczywiście nieprawdą byłoby utrzymywać, że nie ma on na myśli niczego innego. Jak tylko własną decyzję naśladowania Jezusa, Jakkolwiek byśmy podważali jego wiarę powołując się na kryteria weryfikowalności, nie można utrzymywać z sensem, a nawet bez narażania się na absurd, że wiara ta, tak jak ów chrześcijanin ją pojmuje, nie wychodzi poza program etyczny. Jeżeli zaś, z drugiej strony, proponowana redukcja stanowi po prostu propozycję uratowania z dziedzictwa religijnego tej części, o której empirysta będzie skłonny powiedzieć „wiem, co to znaczy”, wówczas mamy do czynienia po prostu z powtórzeniem doktryny empirystycznej. We wszystkich próbach sprowadzenia wierzeń religijnych do ich normatywnych konsekwencji bądź do aktów woli moralnej i moralnych postaw, pomija się wszystko, co specyficznie religijne; nie jest to interpretacja, lecz odrzucenie bez reszty języka *sacrum*. Nie ma oczywiście żadnej logicznej niekonsekwencji ani psychologicznej niemożliwości w powiedzeniu: pod którym zresztą wiele osób się podpisuje, „odrzucając całkowicie chrześcijańskie wierzenia dotyczące Boga, stworzenia, zbawienia itd., wierzę wszelako, że chrześcijańskie zasady moralne są szlachetne i pragnę ich przestrzegać”, ale takie postanowienie nie jest szczególną interpretacją – psychologiczną, historyczną czy semantyczną – chrześcijaństwa: jest to tylko osobisty akt wyboru i jako taki nie wnosi nic do zrozumienia sensu języka religijnego.

Język *sacrum* nie jest normatywny w sensie semantycznym, jak gdyby go można było „ostatecznie” i bez reszty sprowadzić do nakazów moralnych. Nie jest również normatywny w sensie psychologicznym, co zakładałoby, że ludzie odbierają religijne mity tak, jakby miały one treść jedynie „preskryptywną”. Oczywiście niewłaściwe byłoby też określenie tego języka jako normatywnego, mając na myśli, że wierzenia religijne można wyczerpująco opisać jako zjawisko historyczne i kulturalne w kategoriach ich funkcji regulatora ludzkiego zachowania. Niewłaściwe byłoby też utrzymywać, że w języku tym zachodzi logiczny związek pomiędzy mitycznymi opowieściami i teologicznymi twierdzeniami z jednej strony, a moralnymi normami z drugiej.

Istnieje wszelako sens, w którym możemy określenie „normatywny” odnieść do języka *sacrum*, a jest to sens epistemologiczny. Muszę powtórzyć tu uwagę, która dotyczy sprawy o podstawowym znaczeniu w badaniu poznawczych i językowych aspektów religijnego życia.

Utrzymuję mianowicie, że istnieje szczególnego rodzaju percepcja, charakterystyczna dla dziedziny *sacrum*. W tej dziedzinie moralne i poznawcze aspekty aktu percepcji są tak ze sobą stopione, że nie sposób ich odróżnić: dopiero analiza „z zewnątrz” stwarza to rozróżnienie. Wierzący nie otrzymuje nauk religijnych w formie mitycznych opowieści bądź teoretycznych twierdzeń, z których następnie przechodzi do normatywnych wniosków. Treść moralna dana jest bezpośrednio w samym akcie percepcji i rozumienia, ponieważ akt ten zlewa się z zajęciem postawy moralnej. Nie jest tak, by wierzący osobno „poznawał”, że Bóg jest Stworcą i następnie dochodził do wniosku, że winien mu posłuszeństwo (takie rozumowanie byłoby tak czy inaczej logicznie nieprawomocne): jedno i drugie „wie” on w akcie akceptacji. W religijnych aktach postrzegania – w przeciwieństwie do teologicznej spekulacji – nie istnieje coś takiego, jak czyste „stwierdzenie faktu”: żadne poszczególne wyrażenie słowne nie da się właściwie pojąć bez odniesienia do całej przestrzeni mitu, żadne nie jest sensowne w kategoriach religijnych bez jednoczesnej akceptacji powinności. Powtórzmy: religia nie jest zbiorem twierdzeń, jest dziedziną kultu, gdzie rozumienie, wiedza, poczucie uczestnictwa w rzeczywistości ostatecznej (bez względu na to, czy mamy na myśli osobowego boga, czy też nie) i zajęcie postawy moralnej pojawiają się jako jeden akt, którego późniejszy podział na wyróżnione klasy metafizycznych, moralnych i innych twierdzeń może być przydatny, lecz musi zarazem znieszczać sens pierwotnego aktu kultu. Wierząc, że Jezus złożył siebie w ofierze, by zbawić ludzkość od zła, chrześcijanin nie dokonuje przeistoczenia przyjętego „faktu” w normatywną konkluzję, na mocy której winien być wdzięczny Zbawicielowi i próbować naśladować, jakkolwiek niedoskonale. Jego ofiarę we własnym życiu: jedno i drugie postrzega on bezpośrednio. Wydzielone twierdzenia teologiczne, jak „Bóg istnieje”, nie są właściwie składnikami religii; uznać istnienie Boga jako teoretyczne twierdzenie ma niewiele wspólnego z właściwie religijnymi aktami przynależności: raczej miał Pascal mówiąc, że deizm jest niemal tak odległy od chrześcijaństwa, jak ateizm (liczni pisarze chrześcijańscy, klasyfikując różne odmiany ateizmu, umieszczali na swojej liście postawę ludzi, którzy uznawali wprawdzie istnienie Boga, ale nic nie wskazywało na to, iż uznanie to ma jakiś wpływ na ich życie). Wyznawca hinduizmu nie uznaje prawa karmy w taki sam sposób, w jaki uznaje, powiedzmy, prawa termodynamiki: praw tych można się nauczyć, można je zrozumieć, przyjąć za prawdę, połączyć logicznie z innymi znanymi prawami fizykal-

nyymi i stosować w różnych technicznych manipulacjach; prawo karmy natomiast pojmowane jest jako prawda religijna w akcie, który obejmuje zarazem i nieodróżnialnie uznanie własnej winy, poczucie przynależności do porządku kosmicznego i postanowienie, czy trzymać się takich reguł postępowania, które doprowadzą do wyzwolenia się z ciężaru przeszłości i w ostatecznym rachunku z koła przemian. Gdy o Bogu mówi się jako o *Principium*, a o słowie Jego jako o Prawie, wszystkie znaczenia tych słów – przyczynowe, moralne i logiczne – są tutaj zamierzone; nie jest to wynik pomieszania pojęć czy logicznej niedbałości. W zespoleniu wszystkich znaczeń odzwierciedla się sposób postępowania charakterystyczny dla *sacrum*: intuicja poznawcza, poczucie przynależności do powszechnego porządku, którym rządzi mądra opatrność i przyjęcie moralnej powinności są jednym.

Nasuwa się myśl, że religijny mit (przez co rozumiemy nie tylko „opowieść”, lecz również „metafizyczne” składniki kultu) może być zrozumiany jedynie niejako od wewnątrz, poprzez rzeczywisty udział w społeczności religijnej. To właśnie twierdził Kirkegaard: niechrześcijanin nie jest w stanie zrozumieć chrześcijaństwa. Tak rygorystyczne sformułowanie jest zapewne przesadne; i, co ciekawe, proces tak zwanej „sekularyzacji” przebiegał na wielką skalę przez stosunkowo krótki okres, stąd większość niewierzących w dzisiejszym świecie otrzymała religijne wychowanie i nadal jest złączona, choćby cienką nitką, z religijną tradycją. W kwestii rozumienia rygorystyczne albo – albo jest zapewne niewłaściwe i możemy się zgodzić, że pół-rozumienie jest do pomysłena (mimo iż wielu utwierdzających, włączając tych, którzy wychowali się w religijnym środowisku, stanowczo twierdzi, że nie rozumie języka religijnego). Można jednak utrzymywać, że dla ludzi, w umysłach których zatarty się ślad tradycyjnych nauk religijnych, a wszelkie formy udziału w rytuałach zostały zapomniane, właściwe życie religijne, z wyjątkiem jego „świeckich” funkcji, staje się niezrozumiałe. Jeżeli usiłują jakiś sens w nim znaleźć, przedstawiają je jako zbiór twierdzeń, które – jak sami w końcu przyznają – są treściowo puste lub nielogiczne. To samo może zdarzyć się ludziom religijnym w spotkaniu z cywilizacją bardzo odległą od ich własnej; dlatego w oczach wielu wczesnych misjonarzy i etnografów, którzy obserwowali obrzędy religijne ludów pierwotnych, dzikusy były po prostu tak głupi, iż wyobrażali sobie, powiedzmy, że człowiek może być zarazem człowiekiem i papugą; nie zauważyli, że w kategoriach normalnych zasad logiki niektóre doktryny chrześcijańskie bynajmniej lepiej nie wypadają.

Język mitu jest tedy w pewnym sensie zamknięty lub samowystarczalny. Ludzie dochodzą do udziału w tym systemie komunikacji poprzez inicjację bądź konwersję, a nie poprzez łagodne przejście od świeckiego systemu znaków. Każda wypowiedź sformułowana w kategoriach religijnych rozumiana jest jedynie przez odniesienie do całego systemu znaków *sacrum*. Łatwo to pokazać na jakimkolwiek przykładzie. Weźmy takie proste słowo ze słownika religijnego jak „grzech”. Ktokolwiek mówi na serio „zgrzeszyłem”; nie ma na myśli tyle tylko, że popełnił czyn sprzeczny z prawem, lecz również i to, że obraził Boga; słowa jego nie mają sensu, jeśli nie odnoszą się do Boga i tym samym do całej sfery wiary, dlatego też konsekwentny ateista musi uznać je za niezrozumiałe. Ponadto dla mówiącego słowo to, jeżeli wypowiedziane jest na serio, wyraża skruchę czy przynajmniej niepokój. Nie znaczy to jednak, iż sens takiego wyrażenia jest jedynie „ekspresywny”, „wykrzyknikowy” czy „preskryptywny”; zawiera ono stwierdzenie „faktu”, ocenę tego „faktu” w pełnym kontekście wiary i osobistą postawę emocjonalną. Te trzy aspekty sensu można wyróżnić analitycznie, ale nie są one wyróżnione w umyśle człowieka mówiącego „zgrzeszyłem”: są one stopione w jednym niezróżnicowanym akcie kultu.

Uznanie, że język przeznaczony do wyrażania sfery *sacrum* nie może być bez zniekształceń przelożony na język *profanum* nie znaczy bynajmniej, by język świecki, w przeciwieństwie do sakralnego, był naturalny, autentyczny, obiektywny, opisowy, wolny od przyjętych z góry założeń i zdolny do przekazywania prawdy. Po pierwsze, używany na co dzień język świecki roi się od słów wartościujących bądź odnoszących się do nieweryfikowalnych faktów, w szczególności do naszych „wewnętrznych” stanów. Ścisłe „empiryczny” czy behawiorystyczny język nigdy nie istniał, jest to wykoncypowany twór filozofów i psychologów. Nie jest też jasne, czemu miałby on służyć i jakie korzyści przynosić. Jeżeli rzeczywiście chcielibyśmy stosować się do zasad takiego języka, nie wolno by nam było powiedzieć, na przykład, „on skłamał” (odniesienie do niesprawdzałnej intencji), „zdradził przyjaciela” (założenie wartościujące), „pragnę” (opis „subiektywnego” stanu rzeczy), itd. Tego zapewne życzyłby sobie B. F. Skinner. Przekonanie, że tego rodzaju konstrukcja jest wykonalna bądź pożądana zakłada, że w języku, którym się faktycznie posługujemy, potrafimy dokładnie odróżnić czyste „stwierdzenie faktu” od całej reszty, rygorystycznie empiryczną treść od „wartościujących” czy „subiektywnych” domieszek, że potrafimy ową treść wydestylować, a poz-

nawczo pustą resztę wyrzucić na językowy śmieć. W rzeczywistości nie ma żadnych powodów twierdzić, że w faktycznym postrzeganiu (w przeciwieństwie do wymyślanego postrzegania, o którym mówią behawioryści) rozróżnienie między treścią „faktyczną” a „wartościującą” w ogóle się pojawia: kiedy widzę zły czyn, w i d z e zły czyn, nie zaś ruchy, które następnie interpretuję w odrębnym sędzie wartościującym. Kiedy obserwuję przerażonego człowieka, usiłującego wydostać się z płonącego domu, czy zagniewaną matkę krzyczącą na swoje rozkapryśzone dziecko, widzę – rzecz dziwna – przerażonego człowieka usiłującego wydostać się z płonącego domu i zagniewaną matkę krzyczącą na swoje rozkapryśzone dziecko, a nie ruchome obrazy, o których roję sobie, iż są wyrazem „wewnętrznych stanów psychicznych”, wkładanych przeze mnie w ciała innych ludzi w wyniku (logicznie niedopuszczalnego) rozumowania projekcyjnego, ekstrapolacji, analogii, przesądów, itd. Innymi słowy, moralne jakości ludzkich czynów wraz z ich intencjonalnym kontekstem nie są intelektualnym dodatkiem do percepcji, są one postrzegane wprost jako składniki ludzkiego systemu znaków (moje postrzeżenie może być, oczywiście, mylne, ale też żadne postrzeżenie nie jest przez samą treść swoją zabezpieczone od błędu).

Po drugie, nawet jeżeliby nam się udało wymyśleć i zastosować w praktyce behawiorystyczno-empirystyczny język oczyszczony z wszelkich rzekomo poza-faktycznych składników, i tak nie mielibyśmy podstaw, by twierdzić, że jest to język deskryptywny w sensie: zdolny do relacjonowania tego, co się dzieje naprawdę, boz zakłóceń spowodowanych postawami i „normatywnymi” uprzedzeniami. Uparty sceptyk nadal twierdziłby, że język ów dokonuje selekcji jakości i wydarzeń, sposób zaś, w jaki organizuje tworzywo percepcyjne, wyznaczony jest przypadkowymi własnościami biologicznymi i kolejami losu naszego gatunku, albo że w każdym razie nie jesteśmy w stanie oddzielić tego, co wnoszą nasze cechy gatunkowe, od własności „świata samego w sobie”. Przy takim założeniu zarówno nasze spostrzeżenia, jak i ich werbalna artykulacja sprowadzałyby się do znaczeń instrumentalnych czy operacyjnych, a kwestia „obiektywności” czy „prawdy” nie wchodziłaby w ogóle w grę.

Krótko mówiąc, niepodobna dowieść, że istnieje jakiś poza-historyczny czy zgoła transcendentálny zasób znaczeń, przechowywanych i odzwierciedlonych w historycznie ukształtowanych językach naturalnych. Jeżeli taki zasób istnieje, można by go odkryć tylko za pomocą środków, których użycie zakłada tuż jego istnienie – tak brzmi trady-

cyjny argument sceptyków. Nie wynika stąd, bym miał kwestionować czy minimalizować różnice pomiędzy idealnym językiem behawiorystów lub rzeczywistym językiem świeckim z jednej strony, a językiem *sacrum* z drugiej. Różnica wszelako nie polega na tym, by jeden z nich był bardziej „obiektywny” lub dawał dostęp do prawdy. Służą one różnym celom: pierwszy w swoim czysto „empirycznym” aspekcie nadaje się do reagowania na nasze naturalne środowisko i do manipulowania nim; podczas gdy drugi do przyswajania go naszemu rozumieniu; w sumie język *profanum*, włączając jego zdolność opisu ludzkiego świata w kategoriach własności moralnych i „intencjonalnych”, umożliwia komunikację w sferze stosunków międzyludzkich. Istnieje również różnica poznawcza polegająca na stopniu powszechności. Na ile można ustalić, składniki języka posiadające wyraźne odniesienie do sfery empirycznej, są powszechne w tym sensie, że dają się przenieść z jednej cywilizacji do drugiej; być może to samo da się powiedzieć o elementach zawierających intencjonalną interpretację ludzkiego zachowania. Wyrażenia zakładające moralną ocenę wydarzeń są w większości na pewno mniej powszechne i bardziej zależne od norm kulturalnych; możemy wszelako pominąć tutaj nie kończące się antropologiczne i filozoficzne dyskusje na ten temat. Język *sacrum* nie jest powszechny. Znaczy to, że akty kultu nie zachowują sakralnego sensu w różnych cywilizacjach; z jednego języka etnicznego na inny można oczywiście przetłumaczyć słowa, ale nie ich sens religijny.

Argumenty wysuwane przez tych, którzy usiłują wykryć identyczne schematy religijnej symboliki w całej wielości cywilizacji i systemów kultu, nie znoszą wzajemnej obcości i wyłączności poszczególnych religii. Ilekroć w nich prawdy, argumenty takie są tylko analitycznymi zabiegami psychologów, antropologów i badaczy religii porównawczej; nie są one przecież same w sobie aktami religijnymi. Zakładając, że wszystkie religie na świecie są – jak utrzymywali romantycy – historycznymi i względnymi wcieleniami pierwotnego objawienia, filozofowi łatwo uznać, że różne plemiona, nie zdając sobie z tego sprawy, czczą tego samego Boga w różnych obrzędach. Niemniej ludzie nie oddają czci abstrakcyjnym pojęciom czy ukrytym archetypom. Nie można z różnych religii wycisnąć uniwersalnej esencji, wspólnej wszystkim rasom i kulturom, a pominąć wszelkie historyczne formy wyrazu. Jeżeli taka esencja istnieje, na przykład w doświadczeniu mistycznym, nie można jej wyrazić ani w słowach, ani w rytuale. Archetypów jungowskich nie można postrzegać w formie całkiem oczyszczonej, lecz tylko w ich swoistych przejawach, kultu-

ralnie i historycznie względnych. Tak samo niepodobna uczestniczyć w aktach kultu zredukowanych do jakiegoś hipotetycznego rdzenia religii, jak niepodobna namalować kota, który byłby czystym wciele- niem kociej natury i tym samym pozbawiony był wszelkich cech indywidualnych odróżniających jednego kota od innego. Faktyczna praktyka religijna jest nieuchronnie osadzona w kontekście kultury. Byłoby to prawdą nawet wówczas, gdyby w wyniku dającego się pomyśleć, aczkolwiek niezmiernie mało prawdopodobnego procesu, ludzkość osiągnęła pewnego dnia religijną jedność: taka wymagano- wana religia byłaby powszechna w tym sensie, że wyznawano by ją i rozumiano na całym świecie, ale nie utraciłaby historycznej i kul- turalnej względności; jej symbolika, rytuały i wierzenia nie zostałyby wydestylowane w jakiś niezmienny eliksir religijności, ale pozostały- by w swym kulturalnym kontekście.

Ludzie są wprowadzani w rozumienie języka religijnego i obrządek przez udział w życiu społeczności religijnej, a nie w drodze rozumowej perswazji. Naczelny rabin Genewy, Aleksander Safran, przedstawia w swej książce „Die Kabbala” następującą wykładnię judaizmu. Autentyczność słowa Bożego przechowuje się wśród Żydów wów- czas, gdy przekazywane jest ono z ust do ust, a nie na piśmie: słowo Boże może być przekazane w bezpośrednim kontakcie mistrza z uc- niem. Żydzi wierzą, pisze Safran, że zrozumienie Tory jest możliwe tylko poprzez udział w życiu ludu żydowskiego; tekst mówiony ma pierwszeństwo przed pisany i właściwą siedzibą Tory jest pamięć wiernych; prorocy powierzali swe posłanie słowu pisanemu tylko w sytnacji przymusowej, kiedy nie wolno im było występować publicz- nie. Taka samointerpretacja judaizmu potwierdza prawdę, zdawało- by się, zdroworoządkową: sens powstaje w aktach komunikacji i musi być w nich odtwarzany wciąż na nowo.

Język kultu różni się od języka świeckiego, ale nie jest odcie- nizowany, nie może tedy uniknąć wpływu wszystkich innych stron cywilizacji, w której funkcjonuje, zmienia się, rozwija i obumiera. To, co się dzieje w polityce, filozofii, nauce, obyczajach, sztuce czy mo- dach wpływa na sposób, w jaki wierzący pojmują swą wiarę i wyrażają łączność duchową w tajemniczym *numinosum*. Ale nie do pomysłenia jest życie religijne, jeżeli nie opiera się na przekonaniu, że wśród wszystkich przemian trwa podstawowa i niezmienna struktura kultu. Widać ją w zawartości wierzeń, w znaczeniu obrzędów, w stosunku między tym, co Wieczne, a tym, co Przemijające, w ciągłości społecz- ności i instytucji religijnej (w kategoriach chrześcijaństwa: trwałe

corpus mysticum w przeciwieństwie do zmieniających się historycznie form wyrazu). Próby zrozumienia tego, co Niezmienne w powodzi zmian naturalnie przenoszone są na sam język. Stąd tęsknota za utraconym rajem językowym, pokusa odkrycia na nowo – w wielości przypadkowo powstałych języków różnych ludów – języka *par excellence*, pierwotnej mowy sprzed czasów wieży Babel. W wielu cywilizacjach odnajdujemy ślady nostalgicznej wiary w istnienie wewnętrznego, istotnego pokrewieństwa między słowem i znaczeniem oraz wiecznego poszukiwania „prawdziwego” znaczenia i „prawdziwego” języka, którym mówiono u zarania czasu. Oczywiście w sensie lingwistycznym jest to nonsens: znaczenie słów jest określone przez konwencje i przypadki historyczne, i nie istnieje żaden „prawdziwy” język, żaden autentyczny sens ani żaden tajemniczy związek między rzeczami i nazwami niezależny od językowej praktyki. A jednak mit wieży Babel zapuścił głębokie korzenie w naszej świadomości językowej; pragniemy odnaleźć utraconą, pierwotną, od Boga daną mowę, w której rzeczy noszą s w o j e nazwy, swoje niebiańskie imiona własne. Tę wiarę i to poszukiwanie odnajduje się w rytuałach, w magii, w spekulacjach kabalistycznych, w całej tradycji ezoterycznej i w samym pojęciu świętej mowy. Pokusa ta nie ominęła też współczesnej filozofii. Kiedy Heidegger powiada *die Sprache spricht* (mowa mówi) czy *die Sprache ist das Haus des Seins* (mowa jest domostwem Bytu), zdaje się dawać do zrozumienia, że możliwe jest poznanie prawdziwego znaczenia słów i przeniknięcie przez nie do istoty rzeczy (co ciągle sam usiłował uczynić analizując greckie i niemieckie korzenie słownictwa filozoficznego), a także, że rzeczy rodzą się wraz ze swymi nazwami; wskazuje na to wiersz Stefana George, który Heidegger przytacza: *Kein Ding sei, wo das wort gebricht* (niech nie będzie rzeczy, tam gdzie słowa brak).

Tak więc w religijnym podejściu do języka widzimy tę samą inspirację, która przenika wszystkie formy kultu: pragnienie ucieczki od nędzy przygodności, pragnienie wyważenia wrót prowadzących do królestwa, które opiera się żarłoczności czasu.

Próbowałem zwrócić uwagę na kilka stron różnicy pomiędzy *sacrum* a *profanum* w państwie języka. Powiedzenie, że w języku *sacrum*, w przeciwieństwie do *profanum*, akt rozumienia zlewa się z aktem wiary, a wiara z poczuciem powinności moralnej, sugeruje, że w sferze religijnej rozróżnienie fakt-wartość bądź przedstawia się inaczej niż w życiu świeckim, bądź nie występuje w ogóle. I rzeczywiście: dychotomia fakt-wartość jest faktem kulturalnym. Wskutek

zetsknięcia z obcymi obyczajami i cywilizacjami ludzie zrozumieli. Że pewne dziedziny percepcji i formy myślenia są powszechne, w każdym razie na tyle, by nie liczyć jednostki, które nie chcą im się podporządkować, relegować na społeczny margines obłędu; tymczasem inne dziedziny, zwłaszcza mity i sądy orzekające, co jest moralnie dobre lub złe, nie cieszą się tego rodzaju powszechną akceptacją. To pole nieusuwalnej różnicy zdań już w starożytności otrzymało odrębny status epistemologiczny, a następnie, wraz z powstaniem filozofii empirystycznej, samą kwestię zasadności zawartych w nim wypowiedzi odrzucono jako pytanie wadliwie postawione. Milczącą racją tego odrzucenia był właśnie historyczny fakt rzeczywistej i nieredukowalnej rozbieżności poglądów pomiędzy tradycjami różnych kultur. Gdyby nie to, nie zauważylibyśmy nawet, że dziedzina moralnych norm i wartości ma swój własny status epistemologiczny; nie mielibyśmy powodu tego zauważyć; a rozróżnienie, o którym mówię, po prostu nie powstałoby. Dziedzinę quasi-powszechnego porozumienia utożsamiono ze sferą, w której można z sensem mówić o prawdzie i fałszu, a racją tego był sam ów fakt porozumienia. Potem od tegoż faktu powszechnego porozumienia dokonano pojęciowego skoku do prawomocności w znaczeniu transcendentálním, a mniej radykalna tradycja empirystyczna była tego przesunięcia uderzająco nieświadoma (świadomość ta istniała w nurcie radykalnym, który gotów był wobec tego wyrzucić za burtę pojęcie prawdy i zadowolić się pragmatycznymi zasadami wyznaczającymi granice tego, co wolno uznać). Tak więc oddzielenie wartości od zdań „opisowych” było faktem kulturalnym, który następnie zyskał znaczenie epistemologiczne. Z chwilą jednak, gdy to oddzielenie razi się pojawiło, nie można go już było unieważnić.

Ścisłe mówiąc nie dało się tego rozróżnienia unieważnić w języku świeckim, w języku *sacrum* natomiast nie powstało ono w ogóle. Z chwilą, gdy mamy dostęp do ostatecznego źródła prawdy, nie ma nań potrzeby ani miejsca. Prawomocność zdań języka *sacrum* nie zależy do tego, czy przybierają one postać twierdzeń „deskryptywnych” czy normatywnych, a to z dwóch powodów. Po pierwsze, kryterium prawomocności jest w obu wypadkach takie samo: wyraźne słowo Boga, pierwotne objawienie lub mądrość uzyskana dzięki szczególnemu oświeceniu. Cokolwiek pochodzi z tego źródła, ma taką samą prawomocność, czy mowa jest, na przykład, o tym, że istnieje tylko jeden Bóg, czy też, że należy Mu się posłuszeństwo. Po drugie, zgodnie z wyżej opisanym typem percepcji świętości, oba rodzaje wiedzy zlewają się w jedno. W ramach takiej percepcji stwierdzenie, że zabijanie

jest złem: jest prawdziwe w takim samym sensie, jak twierdzenie, że złoćczyńców niechybnie spotka kara boska. Nie znaczy to, że mamy do czynienia z dwoma twierdzeniami logicznie równoważnymi: są to raczej dwie strony jednego aktu percepcji.

Dlatego standardowy argument wysuwany przy takich okazjach przez filozofów analitycznych – „twierdzenie, że Bóg istnieje, prawdziwe czy fałszywe, ma charakter deskryptywny, nie można zatem wywieść z niego żadnych sądów normatywnych” – jest w perspektywie religijnej chybiony. Zakłada on przesłanki, które są arbitralne i niestosowalne: percepcja religijna nie wytwarza szczególnych reguł logicznej alchemii, dzięki której można przeobrażać twierdzenia faktyczne w normy moralne. Rozróżnienie takie w ogóle nie występuje. Istnieje ono natomiast – i nie należy go zaciemniać – w języku nauki.

Nie tylko wolno nam zasadnie twierdzić, że w kategoriach percepcji religijnej sądy o tym, co moralnie słuszne czy naganne, są prawdziwe albo fałszywe; możemy również utrzymywać, że jest to zależność obustronna. Znaczący to, że sądy o tym, co jest słuszne czy naganne, dobre czy złe, można uprawomocnić tylko w kategoriach języka *sacrum*, co sprowadza się do powtórzenia powiedzenia, że „jeżeli nie ma Boga, wszystko wolno”. Omówiliśmy już możliwy epistemologiczny sens tego powiedzenia, jego znaczenie moralne natomiast – które oczywiście było pierwotnie zamierzone – nadaje się równie dobrze do obrony.

Starałem się wyjaśnić, że w mowie potocznej nie zachodzi wyraźny podział na wypowiedzi czysto „empiryczne” i wartościujące, że wiele wydarzeń, w które uwikłane są ludzkie działania, ujawnia jakości moralne wprost naszej percepcji i że opisujemy te wydarzenia w słowach, które nieuchronnie zawierają moralne oceny. Można by zatem mniemać, że nie potrzebujemy żadnego sakralnego autorytetu, żadnego nieomylnego sędziego z innego świata, w celu uzyskania pewności co do naszych sądów moralnych, skoro nie są to właściwie sądy, ale aspekty naszych aktów percepcji.

Niestety tak nie jest. To, co ja sądzę o sposobach odróżnienia dobra od zła, może być nie tylko faktycznie negowane przez innych, lecz również zakwestionowane w samej zasadzie, a na tę krytykę niepodobna odpowiedzieć, jeżeli rzeczywiście kwestionowane są same kryteria dobra i zła, nie zaś środki, jakimi zło i dobro są zdobywane. Jeżeli prawdą jest, że moje kryteria nie muszą być jasno sformułowane, jeżeli są tak czy inaczej wbudowane w moje akty percepcji i w sposób opisywania ludzkich spraw w potocznym języku, można je mimo to

odrzucić; na wyzwanie pod ich adresem często nie jestem w stanie odpowiedzieć odwołując się do jakiegoś wspólnej płaszczyzny porozumienia z moim adwersarzem. Mogę uważać, że złe jest, powiedzmy, zabijanie upośledzonych niemowliat, ale muszę przyznać, że tego rodzaju postrzeżenie nie jest powszechne i mieszkańcy innych cywilizacji – które wolno mi określić pejoratywnie i nazwać barbarzyńskimi – widzą sprawę odmiennie. Jeżeli więc jest prawdą, że ściśle empiryczny czy behawiorystyczny język jest *figmentum rationis* i nie może funkcjonować w życiu codziennym, prawdą jest również, że wartościujące składniki naszej mowy nie muszą być – i w rzeczywistości nie są – tożsame na przestrzeni ludzkich dziejów i w różnych częściach globu. Wolno mi założyć – chociaż wydaje się, że założenie takiego nie da się udowodnić ani obalić – że sposób, w jaki ludzie przestrzegają i określają fakty w kategoriach moralnych, jest częścią ich uczestnictwa w sferze *sacrum* i że pośród niewierzących ten rodzaj percepcji jest pozostałością dziedzictwa religijnego, które dzieli oni po prostu dlatego, że wychowani zostali w określonej cywilizacji. Jest to temat dla badań antropologicznych i historycznych (zapewne niewykonalnych), który tutaj pomnę.

Kwestia prawomocności jest jednak od nich logicznie niezależna. Wypracowaniu języka naukowego od wieków towarzyszyły coraz bardziej konsekwentne wysiłki mające oczyścić go ze wszystkich składników wartościujących, subiektywnych, intencjonalnych, wyrażających celowość. To dzieło oczyszczania posuwało się nieublaganie naprzód, od fizyki do chemii i biologii, a jego najnowszą fazą (w przybliżeniu zgodnie z hierarchią nauk Comte'a) jest powstanie behawiorystycznej psychologii i socjologii. Studia historyczne dotknęły ono w niewielkim zakresie i na tym terenie zapewne nigdy nie osiągnie się całkowitego powodzenia; w takim bowiem przypadku historia utraciłaby właściwy sobie charakter: opisu jednorazowych i niepowtarzalnych łańcuchów ludzkich poczynań, włączając cele, namiętności, pragnienia i obawy ludzi (niedawne imponujące postępy kwantytatywnej historiografii nie przyniosły w tym względzie żadnych zmian). Mówiłem, że język nauki nie może rościć sobie pretensji do tego, iż otwiera drogę ku prawdzie (jeżeli nie przyjmuje się *implicitie* arbitralnych filozoficznych założeń lub jeżeli sama prawomocność pojęcia prawdy nie jest poparta odwołaniem się do istoty wszechwiedzącej). Niemniej jednak zalety tego języka i jego przewaga polega na odwołaniu się do wzorów myślenia (to jest logicznych reguł) i percepcji, które – mamy prawo sądzić – są powszechne i w tym sensie

wolno je uważać za „obiektywnie”. Można twierdzić, że język nauki wyznacza takie kryteria uznawalności, co do których istnieje prawdopodobieństwo zgody między ludźmi. Język, który zawiera historycznie ukształtowane sądy wartościujące, pozbawiony jest oparcia w takim wyższym trybunale zdolnym do „intersubiektywnej” oceny spraw spornych i dlatego jego założenia mogą być kwestionowane nie tylko przez paranoików, lecz i przez ludzi należących do innej tradycji kulturalnej (epistemologiczny status paranoika sprowadza się ostatecznie do faktu, iż jest on osamotniony).

W tym sensie powiedzenie „jeżeli nie ma Boga, wszystko wolno” wydaje mi się słuszne. Musimy przyjąć twierdzenie empirystów (w sformułowaniu wprawdzie nieco ograniczonym, lecz wystarczającym dla naszych celów), że nasze sądy o tym, co moralnie dobre lub złe, nie mogą mieć logicznych równoważników w zdaniach sformułowanych w języku, któremu brak takich predykatów, nade wszystko w języku nauk empirycznych. Proponowane przez niektórych filozofów rozwiązanie – „co dobre, a co złe możemy poznać, badając sposób użycia tych przyimotników przez ludzi” – nie zda się na wiele, zważywszy, że ludzie nie używają ich zawsze i wszędzie jednako. Z tego samego powodu nie możemy uciekać się do rzekomo powszechnej ludzkiej intuicji, do której mogliśmy się odwołać w przypadku konfliktu pomiędzy sprzecznymi wzajem opiniami moralnymi.

Czy możemy się spodziewać, że racjonalny kodeks normatywny można zbudować bez odwoływania się już to do wrodzonej intuicji moralnej, już to do boskiego autorytetu, skoro nieistnienie tej pierwszej wydaje się dowiedzione, drugiego zaś udowodnić niepodobna? Nie jest to prawdopodobne. Kantowska teoria praktycznego rozumu pozostaje chyba najsmielszą próbą wykrycia niezależnego i niekwestionowanego źródła pewności moralnej, i chociaż pewność ta ogranicza się tylko do formalnych warunków wyznaczających dopuszczalność materialnych nakazów moralnych, nie będąc w stanie im samym bezpośrednio nadać prawomocności, próba ta wydaje się wątpliwa. Zasadność sławnego kantowskiego imperatywu formalnego – powinieniem postępować zgodnie tylko z taką zasadą, co do której, by stała się ogólnym prawem, moglibym sobie zyczyc – oparta była na przekonaniu, że nie mogę zachować konsekwencji czyniac inaczej i że zasada postępowania, która nie przestrzega tej restrykcji sama siebie unicestwia. Jeżeli, na przykład, kieruję się w swoim postępowaniu zasadą, która pozwala mi kłamać kiedy tylko tak mi wygodnie, to zasada ta usprawiedliwa kłamstwa wszystkich ludzi, nie dopi kładzie na prawo

kłamać, nikomu już nie można wierzyć i żaden kłamca nie osiąga celu; tak więc zasada sama się obała.

Rozumowanie to nie jest przekonujące, a być może wikła się w błędny kole. Zakładając nawet, że moje postępowanie z koniecznością opiera się na pewnych zasadach — bez względu na to, czy potrafię je wyraźnie sformułować — czyli że cokolwiek czynię, czynię wierząc w jakąś normatywną, choćby mętnie uchwyconą „zasadę” działania (a to założenie bynajmniej nie jest oczywiste), nie ma żadnych racji, dla których zasady te miałyby posiadać powszechną prawomocność i dla których musiałbym, jeśli tak można powiedzieć, narzucać moje własne reguły całej ludzkości (nie tylko Kant podzielał ten pogląd; hołdował mu również, z niewyjaśnionych powodów, Sartre). Nie jestem bynajmniej niekonsekwentny, kiedy wołę, by inni ludzie stosowali się do zasad, których ja sam nie chcę przestrzegać. Jeżeli — by skorzystać z powyższego przykładu — kłamie, kiedykolwiek mi się podoba, lecz pragnę, by wszyscy byli niezmiennie prawdomówni, zachowują całkowitą konsekwencję. Wolno mi zawsze, bez narazania się na sprzeczność, odrzucić argumenty ludzi, którzy chcą mnie nawrócić czy skłonić do poprawy, pytając „co by było, gdyby każdy tak postępował?”, ponieważ mogę konsekwentnie odpowiedzieć, że nie obchodzi mnie postępowanie innych, lub że wprost chcę, by przestrzegali norm, od których ja sam się uchylam.

Innymi słowy, imperatyw wymagający, bym kierował się jedynie normami, których powszechnego zastosowania mógłbym sobie życzyć, nie ma logicznych ani psychologicznych podstaw; wolno mi go odrzucić bez popadania w sprzeczność, a wolno mi go przyjąć jako naczelną zasadę postępowania jedynie na mocy arbitralnej decyzji, chyba że ów imperatyw pojawia się w kontekście religijnej wiary.

W tym miejscu warto uczynić zastrzeżenie. Gdy mówię, że kryteriów moralnych nie da się ostatecznie uprawomocnić bez odwołania się do zasobu transcendentnej mądrości, nie sugeruję tym samym żadnej teorii dotyczącej antropologicznych czy psychologicznych związków między moralnością a wierzeniami religijnymi. Te dwa zbiory pytań są logicznie niezależne. Wykazując jałowość prób stworzenia moralności niezależnej od sfery religijnego kultu, mam na uwadze jedynie kwestię prawomocności. Nie daje ten argument podstaw do twierdzenia, że w dziedzinie moralnej niewierzący nie mogą faktycznie dorównać wierzącym lub ich przewyższyć; argument ten nie zakłada też żadnej teorii wyjaśniającej, jak kształtowała się historycznie zależność sądów moralnych i postępowania ludzi od mitów. †

już na pewno nie sugeruję, że wierzeń religijnych nie można w różnych okolicznościach historycznych wykorzystać do uzasadnienia działań, które wedle wszystkich niemal kryteriów wydają się moralnie odrażające. Antropologiczne, historyczne i psychologiczne kwestie tego rodzaju nie należą właściwie do naszych wywodów i traktowane są tylko pobieżnie. Należy jedynie podkreślić, że pomysł „niezależnej etyki” angażuje kilka logicznie odrębnych kwestii, które należy rozważać osobno. Kiedy Pierre Bayle twierdził, że moralność nie zależy od religii, miał na myśli przede wszystkim niezależność psychologiczną; zwracał uwagę na to, że ateści mogą sprostać najwyższym wymaganiom moralnym (Spinoza był dla niego wyborowym przykładem, a czasami również Vanini) i zawstydzić większość wiernych chrześcijan. W tym sensie uwaga ta, jest oczywiście trafna; ale ten argument pozostawia sprawę prawomocności nietkniętą; nie rozwiązuje również kwestii rzeczywistych źródeł siły moralnej i moralnych przekonań „cnotliwych pogan”. Chrześcijański apologeta może uznać te same fakty i nadać konsekwentnie twierdzić, że ateści nie tylko zawdzięczają swoje cnoty religijnej tradycji, którą udało im się częściowo zachować mimo fałszywej filozofii, ale że cnoty owe nawet w ich przypadku są darem Boga (bizni to zapewne niewiarygodnie, zwłaszcza w przypadku Vaniniego, którego cnoty najoczywiściej służyły bezbożnictwu i zwykłym wiernym mogły tylko zamącić w głowie; w oczach apologety wszelako nieprzeniknione wyroki boże dają się zawsze wiarygodnie bronić; Bóg często miesza ludziom szyki, by wystawić ich wiarę na próbę i cnotliwy lub pozornie cnotliwy wysłannik piekła może równie dobrze służyć zamiarom Boga, jak nikczemny papież).

W dziedzinie stosunków pomiędzy życiem religijnym i moralnym najbardziej paląca nie jest jednak sprawa epistemologicznej prawomocności. Rozważając kwestie moralne, ludzie (w odróżnieniu od filozofów) nie zaprzatają sobie zbytnio głowy tym, czy normatywne twierdzenia dadzą się ostatecznie udowodnić; nawet gdyby im powiedziano, że procesy uprawomocnienia można istotnie poprawnie przeprowadzić, nie zmieniłoby to najpewniej ich moralnego zachowania. Mogą być przekonani, że twierdzenia na temat dobra i zła są prawdziwe albo fałszywe (a myślę, że tak właśnie jest) i mimo to ignorować bezkarnie prawdę, przynajmniej w łańcuchach empirycznych zdażeń, na co nie mógłbym sobie pozwolić, gdyby chodziło o prawdy empiryczne czy matematyczne. Ignorując bądź odrzucając prawdę typu „picie alkoholu jest szkodliwe na wątrobę” czy „dwa i dwa jest

cztery", podejmują określenie ryzyko, z czego wynika, że nie jestem w stanie unieważnić takich prawd mocą arbitralnego dekretu. Wolno mi wszelako swobodnie odwołać prawdę typu „zawieść jest zła” i nie narazić się na karę wynikającą z jakiegokolwiek naturalnego łańcucha przyczynowo-skutkowego.

Przekonań moralnych nie tylko nie da się sprawdzić czy obalić na wzór twierdzeń empirycznych, ale również dochodzi się do nich inną drogą. Można twierdzić, że jakości dobra i zła postrzegamy bezpośrednio w codziennym doświadczeniu, co jednak nie znaczy, że zdolność ich rozpoznawania powstaje w naszych umysłach w procesie podobnym do uczenia się różnicy pomiędzy kolorem czerwonym i żółtym. Gdyby nawet czysto intelektualne rozumowanie skłonić mnie mogło do uznania, że zdanie „zawieść jest zła” jest istotnie prawdziwe, w moim postępowaniu mogę tę prawdę swobodnie zignorować i twierdzić, że nie popadam tym samym w niekonsekwencję. Naszych przekonań moralnych nie przyjmujemy dlatego, iż uznajemy, że są „zgodne z prawdą”, lecz dlatego, że doświadczamy poczucia winy, gdy nie czynimy im zadość.

Jak poucza nas zarówno Biblia, jak Zygmunt Freud, zdolność do poczucia winy ukształtowała człowieka takim, jakim go znamy. Poczucie winy nie wynika z przyznania słuszności takiemu czy innemu sądowi wartościującemu, nie można go też oczywiście utożsamiać ze strachem przed karą. Nie jest to zabieg intelektualny, lecz akt kwestionowania własnego statusu w porządku kosmicznym (powiedziałbym akt „egzystencjalny”, gdybym do tego przymiotnika nie czuł awersji); nie jest to strach przed zemstą, lecz poczucie lęku w obliczu własnego działania, które naruszyło harmonię świata, trwoga wobec naruszenia nie prawa, lecz tabu. Potworność mego wykroczenia nie tylko mnie zagraża: zagrożony jest cały wszechświat, jakby wtrącony w chaos i niepewność.

Obecność tabu jest zarówno nieusuwalnym filarem jakiegokolwiek żywego systemu moralnego (w odróżnieniu od systemu karnego), jak integralnym składnikiem życia religijnego; tabu stanowi niezbędne ogniwo pomiędzy kultem rzeczywistości wiecznej a znajomością dobra i zła. Owe kult i owa znajomość działają wspólnie i jedno bez drugiego nie ma mocy żywotnej. Ani religia nie jest zestawem twierdzeń dotyczących Boga, Opatrzności, nieba i piekła, ani też moralność nie jest zbiorem zdań normatywnych, lecz przeżywaną wiernością wobec porządku tabuicznego. Dlatego ogarnia nas tak często poczucie jałowości przy lekturze niezliczonych książek i arty-

kułów współczesnych filozofów poszukujących recepty na magiczną transpozycję „sądów deskryptywnych” w zdania „normatywne”, których prawdziwość czy fałszywość będzie można wykazać. Taka sama jawność przeryka przeciwny obóz filozofów, którzy twierdzą, że sztuka taka jest niewykonalna. Wszelkie tego rodzaju zabiegi nijak się mają do tego, o co naprawdę chodzi w życiu moralnym; przyjąwszy mało prawdopodobne założenie, że się powiodą i że filozofowie rzeczywiście dokonają upragnionej transpozycji, nadal nie będzie podstaw do oczekiwania jakichkolwiek zmian w ludzkim zachowaniu. Przypuśćmy, że jestem niepoprawnym i wycutym z zahamowań kłamcą i że pewnemu życzliwemu i dobroczynnemu filozofowi uda się przekonać mnie, że zdanie „kłamstwo jest złe” jest prawdziwe w takim samym sensie jak zasada Heisenberga; jakież miałbym powody do zmiany tych godnych pożałowania obyczajów, skoro mogę memu nalogowi folgować bezkarnie i cóż mogłoby mnie powstrzymać od zżycia owego naukowego odkrycia oświadczeniem, że nic mnie ono nie obchodzi? Jeżeli motywacje moralne, w ogóle mają wpływ na nasze postępowanie, dzieje się tak nie dlatego, że w drodze poprawnego wnioskowania z twierdzeń empirycznych wysnuliśmy odpowiednie sądy wartościujące, lecz dlatego, że jesteśmy zdolni do poczucia winy. Świadomość winy stanowi *pendant* tabu: strach przed karą natomiast związany jest z mocą prawa; tych dwu rodzajów motywacji i dwu rodzajów psychologicznych hamulców nie należy ze sobą mieszać; różnią się one zarówno pod względem psychologicznym, jak antropologicznym. Należy więc oczekiwać, że w społeczeństwie, gdzie wszelkie tabu zostały zniesione i gdzie wobec tego wyparowała świadomość winy (a jedno i drugie może naturalnie przez jakiś czas funkcjonować siłą bezwładu tradycji, mimo zaniku wierzeń religijnych), jedynie przymus prawa mógłby zapobiec rozpadowi całej tkanki społecznego życia i wszelkich nie opartych na przymusie więzi międzyludzkich. Takie społeczeństwo nigdy nie istniało w doskonałej formie i trzeba było geniuszu Hobbesa, by antycypować je w „geometrycznym” modelu; ów model, chociaż sam Hobbes uważał go za rekonstrukcję rzeczywistości, można zdefiniować dokładnie w terminach właśnie użytych; jako społeczeństwo wolne od tabu.

Chociaż od siedemnastego wieku poczyniliśmy imponujące postępy na drodze ku takiemu społeczeństwu, nadal nie wiemy na pewno, czy byłoby ono w stanie sprawnie funkcjonować i jak by wyglądało; nie mamy narzędzi, by mierzyć żywotność – lub szczerkowaną siłę bezwładu – dawnych tabu i odpowiadających im hamulców psycho-

logicznych jako spoiwa ludzkich społeczności; mamy wszelako dobre powody, by domyślać się, że w stosunkach społecznych odgrywają one istotną rolę.

Otóż tabu żyje w królestwie *sacrum*. Bez względu na jego treść w danym społeczeństwie i bez względu na jego „ostateczne” pochodzenie, jest ono — powtarzam tu tylko starą myśl — niesprowadzalne do żadnych innych form ludzkiej komunikacji i niewyraźne w jej kategoriach; jest ono *sui generis* zarówno w postrzeżeniu tych, którzy czują jego obecność, jak i w rzeczywistości. Jakkolwiek często byłoby naruszane, tabu utrzymuje się tak długo, jak długo samo pogwałcenie go wywołuje poczucie winy. Poczucie winy jest wszystkim, co ludzkość ma w rozporządzeniu, oprócz czystego przymusu fizycznego, by narzucać sobie reguły postępowania; tylko ono może tym regułom nadać formę moralnych przykazań. Przyjmując nawet niedowodliwe założenie, że tabu w rzeczywistości „wyrażają” hamulce biologiczne (niedowodliwe ze względu na ogromną różnorodność tabu) sam fakt, iż owe hamulce musiały przyjąć postać świętych pouczeń świadczy o tym, że utraciły one w znacznym stopniu siłę instynktowych wzorców zachowania. Krótko mówiąc, kultura to tabu lub, innymi słowy, kultura bez tabu to tyle co kwadratowe koło. Przyjmując to stanowisko, nie możemy wierzyć ani wewnętrznie sprzecznej opinii Freuda o pochodzeniu tabu, ani tym wariantom naturalizmu, które pojmują kulturę jako namiastkę instynktów.

Nie usiłuję jednak wkraczać na teren badań antropologicznych. Chcę tylko podkreślić, że ogniwo łączące naszą percepcję dobra i zła z dziedziną *sacrum* jest mocniejsze niż wynika to z wszelkich dyskusji semantycznych i że jest ono widoczne w samym pojęciu kultury (a sposób, w jaki konstruujemy to pojęcie, nie jest sprawą empirycznych, antropologicznych badań; zawiera ono opcje filozoficzne). Być może raczej mają antropologowie twierdząc, że wyobrażenia teologiczne nie są konieczne nośnikami przekonań moralnych, jako że w różnych kulturach archaicznych bogowie nie są bynajmniej przedstawiani jako wzory do naśladowania przez ludzi. Idzie tu wszakże o samo istnienie tabu, a nie o to, czy sami bogowie muszą ich przestrzegać.

W wielkich religiach monoteistycznych, zwłaszcza po ich filozoficznej obróbce w pojęciowym *instrumentarium* neoplatonizmu (chrześcijaństwo i islam — i do pewnego stopnia judaizm — przeszły ten proces) wyewoluowała się osobliwa asymetria w ustalaniu różnicy między dobrem i złem. Z jednej strony koncepcja jedyne go i dobrego Stwórcy

zakłada w sposób naturalny, że cokolwiek istnieje, jest dobre; zło zatem nie ma żadnej pozytywnej rzeczywistości i ma być traktowane jako czysty brak, *caerentia*, dziura ontologiczna, jeśli można tak powiedzieć. Zło jest brakiem czegoś, co być powinno i dlatego możemy zło poznać i określić tylko w odniesieniu do Boga czy Bytu. Dobro ma obliwające pierwszeństwo logiczne; zło, czyli niebyt, jest pojęciowo zależne od dobra. W tym sensie są one asymetryczne.

Gdy jednak drzewo poznania wkracza w nasze doświadczenie, zachodzi sytuacja odwrotna. W doświadczeniu, które nie jest oświecone bożą mądrością, dobro i zło, w odróżnieniu od przyjemności i bólu, nie pojawiają się wcale: znamy wprawdzie cierpienie, lęk i śmierć, ale znamy je jako fakty naturalne, jako coś, czego należy unikać. Różnicę moralną zawdzięczamy uczestnictwu w tabu. Różnica między dobrem i złem pojawia się w naszym doświadczeniu dopiero wskutek tych naszych poczynań, które gwałcą tabu i niszczą kosmiczny ład. Innymi słowy, poznajemy naprawdę to, co dobre, poznając zło, a zło znamy przez to, że je czynimy.

W doświadczeniu zło musi przyjść pierwsze, w odróżnieniu od tej kolejności, która obowiązuje w spekulacji teologicznej. Pierwsze zło, jakie znam, to zło we mnie, zło zaś w innych ludziach (i znowu: w odróżnieniu od faktów natury) ma charakter pochodny. W doświadczeniu porażki, w obliczu klęski Bytu pokonanego przez nicłość, dochodzimy do znajomości Bytu i dobra. Kiedy sam staję się złym, poznaję, czym jest zło, a przez to — czym jest dobro. Doświadczenie i jego konceptualizacja rozchodzą się ponownie na ścieżce poznania w dwa przeciwne sobie kierunki i mistycy zdawali sobie z tego sprawę. Bóg z Księgi Rodzaju widział, że Jego stworzenie jest dobre, lecz istotom, które stworzył, wiedzy tej brakowało. Nasi prarodzice musieli uczynić zło zanim poznali, czym jest dobro i zło; grzech doprowadził ich do wiedzy i uczynił ich ludźmi.

Można to samo wyrazić w bardziej ogólny sposób: *sacrum* objawia się nam w doświadczeniu porażki. Religia jest w rzeczy samej świadomością ludzkiej niedoskonałości; przeżywamy ją w uznaniu własnej słabości. To właśnie sprawiło, że Nietzsche tak bardzo znienawidził chrześcijaństwo; o czym świadczy „Antychryst” i inne jego pisma. W jego oczach chrześcijaństwo (a także judaizm, z którego chrześcijaństwo w ostatecznej instancji się wywodzi) było chorobą, wyrazem zawiści i resentymentu ze strony tych, którym los poskąpił żywotności i którzy, nie będąc w stanie przetrwać w walce, musieli wymyślić ideologię gloryfikującą słabość, pokorę i intelektualne

ubóstwo; ta niewydarzona rasa jest wrogiem Natury i w jej interesie leżało tłumić i oczerniać szlachetną moc instynktu oraz utwierdzać niemoc własną jako znamię Wybranych. Wymyślili zatem ideę winy, wyrzutów sumienia, odkupienia, łaski i przebaczenia; wymieśli pod niebiosą cnoty pokory i samoponizania, aby ściągnąć ludzkość na poziom własnej nędzy, by zarazić wyższą rasę wartościami nienawistnymi wobec instynktu i by w ten oto sposób utorować drogę do zwycięstwa słabości pariasów nad zdrową krzepą życia.

Chrześcijaństwo było dla Nietzschego buntem zmarniałej gałęzi przeciwko prężnemu i zdrowemu drzewu. Można się tylko zastanawiać, dlaczego ta zawistna słabość okazała się zwycięską w starciu z rozmachem dziarskiego „życia”. Wydawałoby się raczej, że słabi, skoro udało im się narzucić światu własne wartości — choćby drogami określonymi i chytrą — okazują się wcale słabymi nie być, zgodnie z własnymi kryteriami Nietzschego: nie istnieje „słuszność” inna niż siła i vitalność. Jako że gloryfikuje on niewinność procesów naturalnych — *Unschuld des Werdens* — i afirmuje doskonałość świata takim, jaki jest, z pogardą odrzucając ideę tego, jaki być powinien, wydawać by się mogło, że zwycięzcy mają słuszność z definicji — a chrześcijanie właśnie okazali się zwycięzcami. To tylko jedna z wielu jego mekonsekwencji. Nietzschę jednym tchem sławi nieomylność instynktu oraz wielkość nauki i sceptycyzmu; w ten sposób sugeruje, że sceptycyzm może być wynikiem instynktu, lub że instynkt w naturalny sposób stwarza postawy sceptyczne!

Zbyt łatwo byłoby jednak odrzucić antychrześcijańską furję Nietzschego po prostu jako zapowiedź nadchodzącego obiedu. Choć byłoby absurdem odślaniać w zawiści i resentymencie korzeń chrześcijaństwa — cały tekst Ewangelii stanowi nieodparty argument przeciwko takiemu oskarżeniu — nie było bynajmniej absurdem uprzenie w chrześcijaństwie wyznania nieuleczalnej słabości ludzkiej. Nie trzeba jednak biegłości filozoficznej, by obnażyć tę stronę chrześcijaństwa, skoro ono samo wyraźnie tak siebie określa. Choroba to naturalny stan chrześcijanina, pisał Pascal do swojej siostry, Madame Périer. Chrześcijaństwo można traktować jako wyraz tego, co w ludzkiej nędzy nie jest uleczalne ludzkim wysiłkiem; wyraz raczej niż psychologiczny czy filozoficzny opis. Dlatego jest ono wezwaniem o pomoc. Uświadamiając dobitnie ludziom przygodność ich bytu i skńczoność życia, nietrwałość ciała, ograniczenia rozumu i języka, siłę świątego w nas zła i koncentrując tę świadomość w doktrynie grzechu pierworodnego, chrześcijaństwo rzucało wyzwania: prome-

tejskiej nadziei oświecenia i nieuchronnie musiało być pomówione o uprzedzenia „antyhumanistyczne”. W jakiej mierze jest to oskarżenie uzasadnione – i w jakim sensie jest to właściwie oskarżenie – zależy od znaczenia słowa „humanizm”, a wszystkie znane definicje są poważnie obciążone ideologiczną treścią. Jeżeli „humanizm” jest doktryną zakładającą niczym nieograniczone samodoskonalenie człowieka lub jego całkowitą swobodę w ustalaniu kryteriów dobra i zła, chrześcijaństwo z pewnością przeciwne jest humanizmowi. Nie wynika z tego, by było ono antyludzkie, chyba że jesteśmy przekonani, iż humanizm w tak określonym sensie istotnie sprzyja wartościom, które czynią ludzi lepszymi i szczęśliwsiymi. Jeżeli są to te same wartości, do których odwołujemy się definiując humanizm, wówczas przesłanka nasza jest tautologicznie prawdziwa i wobec tego treściowo pusta. Jeżeli zaś tak nie jest, mamy zapewne do czynienia z kwestią empiryczną. Otóż empirycznie nie jest wcale oczywiste, że humanizm w swojej wersji radykalnie antychrześcijańskiej – czyli takiej, która zakłada, że ludzkość nie zastaje gotowych kryteriów dobra i zła, lecz może kształtować je według własnego widzimisię – stwarza lepsze, mniej agresywne i mniej cierpiące społeczeństwo ludzkie. Współczesna historia sugeruje raczej, że podejmowane w tradycyjnie chrześcijańskich społeczeństwach próby doskonałego „wyzwolenia” z tego, co w przekonaniu radykalnych humanistów było wyimaginowaną tyranią Boga, miały zagrażać ludzkości niewolą dużo bardziej złowrogą, niż zniewolenie kiedykolwiek inspirowane przez chrześcijaństwo.

Historycznie spekulacje jednakowoż pozostają poza tematem niniejszych rozważań. Chodziło mi tylko o podkreślenie raz jeszcze, że chrześcijaństwo jest w istocie rzeczy wyrazem tego, co trwałe w ludzkiej nędzy i słabości. Chrześcijaństwo daje do zrozumienia, że w sprawach moralnych nasze wybory ograniczone są w tym sensie, iż podstawowe zasady rozróżniania między dobrem i złem nie wywodzą się z wolnej decyzji człowieka, lecz zostały nam dane mocą autorytetu, którego nie możemy kwestionować; chrześcijaństwo uczy nas, że istnieją źródła cierpienia, które są niejako ontologiczne i nieusuwalne, że częściej niż rzadziej lekarstwa na nasze nieszczęścia wywołują nowe choroby, że ostateczne uzdrowienie czy zbawienie jest poza naszym zasięgiem i że zapewnić je może jedynie boski uzdrowiciel.

Ale w takim ogólnym sensie każda religia, religia jako taka, jest „antyhumanistyczna” czy antyprometejska. Samo zjawisko *sacrum* i sam akt kultu wyrażają świadomość ludzkiej nie-samowystarczalności, świadomość zarówno ontologicznej, jak i moralnej słabości.

której człowiek nie ma siły samemu przezwyciężyć. Literatura religijna w *wszystkich* cywilizacji świadczy o tym dobitnie, a w szczególności takie nieśmiertelne pomniki ducha, jak *Księga Hioba* i *Ewangelie*. Głęboko świadomi tego byli wielcy prorocy ateizmu — od *Lucrecjusza* do *Feurbacha* i *Nietzschego*; nie negowali oni faktu ludzkiej słabości, nie zgadzali się jednak, przynajmniej wielu z nich, na uznanie jej ontologicznej trwałości. Niezmienne orędzie prometejskiego ateizmu brzmi: „Ludzka autokreacja jest niczym nieograniczona, zło i cierpienie są przygodne, wynalazczość życia jest nieskończona, nic nie jest moralnie czy intelektualnie wiążące dlatego tylko, że było przez wieki za takie uznawane, nie ma autorytetu w tradycji, umysł ludzki nie potrzebuje żadnych objawienia i żadnych nauk z zewnątrz, Bóg to tyle, co człowiek, który gnębi samego siebie i więzi własny rozum”. Niezmienne orędzie kultu brzmi: „od tego, co skończone do tego, co nieskończone odległość jest zawsze nieskończona; wszystko, co stwarzamy prędzej czy później, musi ulec zagładzie, życie skazane jest na porażkę, śmierci nie możemy pokonać, o ile nie uczestniczymy w rzeczywistości wiecznej, która nie jest naszym dziełem, lecz od której zależy; możemy tej rzeczywistości doświadczać, jakkolwiek niewyraźnie i niedoskonale, i ona jest źródłem całej naszej znajomości dobra i zła; w przeciwnym razie zasad dobra i zła uczymy się zdani na łaskę naszych namiętności, które najczęściej sprawiają, że jesteśmy sobie wzajem wrogami; nic ich nie jest w stanie powściągnąć z wyjątkiem ufności w prawdę Bożego Samoobjawienia”.

Tak oto stoimy w obliczu dwu nie dających się pogodzić sposobów osławiania świata i zgody na nasze w nim miejsce, a żaden z nich nie może się chęlnie, iż jest bardziej od drugiego „racjonalny”; stając przed nimi, stajemy wobec wyboru, a raz podjęta decyzja, taka czy inna, narzuca kryteria oceny, które niechybnie ją wspierają w argumentacji mającej charakter błędnego koła: jeżeli Boga nie ma, jedynie kryteria empiryczne mogą być przewodnikiem naszego myślenia, a kryteria empiryczne nie prowadzą do Boga; jeżeli Bóg istnieje, daje On nam wskazówki pomagające ujrzeć Jego rękę w toku wydarzeń, a z pomocą owych wskazówek rozpoznajemy boski sens wszystkiego, co się dzieje. Analogicznie w kole zamknięte rozumowanie stosuje się w sprawach moralnych: jeżeli Bóg daje nam normy dobra i zła, możemy dowieść, że kto Boga odrzuca, czyni zło; jeżeli Boga nie ma, możemy swobodnie decydować o tym, jak te normy należy ustanowić i możemy zawsze dowieść, że cokolwiek czynimy, jest dobre.

Ateiści mogą argumentować, że gdyby ludzkość nie buntowała się przeciwko tyranii mitów, gdyby biernie poddała się sztywnym zasadom przez nie narzucanym, nie byłaby nigdy w stanie rozwinąć swych intelektualnych i kulturalnych możliwości. Obroncy religijnego dziedzictwa mogą twierdzić, że przeciwnie, sztuka, literatura, a nawet techniczne sprawności od wieków rozwijały się głównie w kontekście religijnym (czyż najbardziej trwale osiągnięcia architektury nie są pomnikami wiary: świątynie i grobowce? Czyż święte teksty dawnych wieków nie są najwspanialszym tworem ludzkiego umysłu? itd.) i że konserwatywna ufność w tradycję religijną jest jedynym niezawodnym sposobem utrzymania rozróżnienia między dobrem i złem.

Te dwie opcje są wzajemnie sprzeczne, lecz nie wyczerpujące. Można twierdzić, że nie istnieje ani Opatrzność, która nam pomaga, ani nieskończone samo-tworzenie człowieka, które wiedzie nas do doskonałości i że czeka nas klęska jako ostateczny kres wszelkich ludzkich wysiłków. Ta najszlachetniejsza i najbardziej klarowna forma ateizmu, wyznawana przez Lukrecjusza, przez Marka Aureliusza, przez Schopenhauera i przez Jaspersa, pozostawia otwartą kwestię: czy pojęcie metafizycznej klęski można w ogóle uprawomocnić w perspektywie ateistycznej? Czy uprawomocniona być może rzekoma ucieczka od rozpacz *- amor fati* stoików?

Powtórzmy: takie dylematy niewiele mają wspólnego z prawomocnością wiary czy niewiary w ramach kanonów naukowych. Od nieodpartych świadectw ludzkiej udreki nie wiedzie żadna logicznie poprawna ścieżka do wielkiego niebiańskiego Lekarza: z faktu, że jesteśmy chorzy nie wynika, że możemy zostać uleczeni. Być może, jak niejednokrotnie twierdził Pascal, kondycja ludzka, z całym swoim smutkiem i złem, a także z całym swoim splendorem i wielkością, jest niezrozumiała i bezsensowna, o ile nie widzimy jej w świetle historii świętej: stworzenia, grzechu, odkupienia. A skoro tak, wydaje się, że dopuszczalne są opcje następujące: sensowny świat kierowany przez Boga, zepsuty przez ludzi i uleczony przez Odkupiciela; albo świat absurdalny, zdążający do Nikąd, kończący się na niczym, próżna igraszka bezosobowego losu, który nie rozdziela kar i nagród i nie dba o dobro i zło. Prometejski ateizm mógłby przy takim założeniu wydać się dziecinnyim złudzeniem, obrazem świata bez Boga, który pędzi ku Ostatecznej Wesołości. Pominąwszy to rozwiązanie, stajemy wobec dwóch wspomnianych właśnie opcji, lecz bez żadnych dalszych intelektualnie niezawodnych wskazówek w sprawie wyboru między nimi. Bóg nadaje światu sens, czyni go zrozumiałym, lecz nie wyjaśnia go w

normalnym sensie tego słowa (tak jak ruchy tektoniczne wyjaśniają trzęsienie ziemi). I *prima facie* nie ma nic absurdalnego w przekonaniu, że świat jest absurdalny.

Pascal poszedł dalej. Twierdził, że opcja za Bogiem jest rozsądna ze względów praktycznych. W sławnym *pari* usiłował wykorzystać rozumowanie stosowane przez graczy w ruletkę. Ale analogia załamuje się w jednym istotnym punkcie: gracz może po prostu wycofać się z gry, każdy natomiast musi stawiać na Boga lub przeciw Niemu, nikt nie może wycofać się ze straszego *divertissement*, niepodobna uruknąć wyboru między życiem opartym na wierze w Boga i postępowaniem zakładającym jego nieobecność. Skoro przymus gry zostanie raz ustanowiony, należy sporządzić wykaz ewentualnych strat i zysków. Pewne jest ryzyko, niepewne są straty i zyski, jak w każdej grze hazardowej. Stawiając na Boga – przy założeniu, że jego istnienie nie jest pewne – możemy zyskać wieczną szczęśliwość, podczas gdy stawką jest nasze skończone życie z jego czczymi przyjemnościami. Skończona stawka wobec szansy nieskończonego zysku, albo zysk skończony wobec szansy wiecznej męki: jakaż rozumna istota mogłaby się wahać?

Wobec tej namowy można wysunąć kilka niezależnych wzajem zarzutów. Wierzący mógłby się w niej nawet dopatrzeć bluźnierswa: powinieniem postępować tak, jak gdyby Bóg istniał, w nadziei, że jeśli istnieje, zostanie nagrodzony. Czyż jest prawdopodobne, że zostanie zbawiony w wyniku ziemnej kalkulacji, opartej nie na prawdziwej wierze, lecz na uznaniu, że istnienie Boga nie jest całkiem wykluczone oraz na decyzji działania zgodnego z logiką ubezpieczenia się „na wszelki wypadek”? Wydaje się jednakowoż, że Pascal *implicitie* przewidział ten argument. Radzi on, byśmy od razu postępowali tak, jakby Bóg istniał, to znaczy byśmy okiełznali nasze namiętności: ale oczekuje, że jeżeli libertyn – czyli adresat jego rad – będzie przestrzegał „zewnątrznych” wymogów chrześcijańskiego życia, dojdzie wnet do autentycznej wiary i przekona się wówczas, że rezygnując z grzesznych obyczajów nic w gruncie rzeczy nie stracił i że waluta, której utratę w swoim mniemaniu ryzykował, była bezwartościowym papierem.

Lecz gdyby nawet taką krytykę wierzącego można było w ten sposób odrzucić, uparty ateista pozostanie nieprzekonany. Skuteczność racji pascalowskich zależy od psychologicznego stanu odbiorcy, w szczególności od jego woli wiary, wahań co do własnego stylu życia i od gotowości uznania, że obecność Boga, choć niepewna, jest przynajmniej w jakimś stopniu prawdopodobna. Ateista uparcie trzyma-

jący się swej niewiary pozostanie niewzruszony: w jego mniemaniu prawdopodobieństwo istnienia Boga równe jest zeru, a wszystko, co mamy, to przyjemności życia, choćby efemeryczne.

Podkreślić należy, że Pascal nie miał zamiaru „dowodzić” istnienia Boga lub podierać istniejących argumentów; był gotów uznać, że świat, tak jak go doświadczają nasze zmysły, nasza nauka i nasza logika, nie objawia niedwuznacznie ręki Opatrzności. Trudno też przypuszczać, by sam doszedł do wiary przy pomocy tego zakładu. Jaki rekomendował swoim sceptycznym przyjaciołom. Usiłował wykazać, że wiara chrześcijańska, chociaż ryzykowna, jest dużo mniej ryzykowna niż uchylenie się od niej i że, skoro raz ją przyjmujemy ze względów praktycznych, przekształci się stopniowo w wiarę prawdziwą; sceptyk, który postanowił postawić na Boga, przekona się wkrótce, że rację miał nie tylko w kategoriach rachunku strat i zysków, lecz również w kategoriach poznawczych: wszystkie rozpaczliwe absurdy ludzkiego losu nabiorą sensu w świetle objawienia.

Krótko mówiąc, paskalowska polisa ubezpieczeniowa najwyraźniej zakłada zasadę *credo ut intelligam* i pozostawia nietkniętym status epistemologiczny wiary chrześcijańskiej. Pascal o tym wiedział. Nigdy nie próbował, jak to czyniło wielu teologów, przekształcać wiary w drugorzędną wiedzę świecką. Wiedział, że świecki Rozum jest bezsilny wobec „problemu Boga” i że, ściśle rzecz biorąc, żaden taki „problem” nie istnieje, ponieważ Bóg nie jest niewiadomą w równaniu, które mamy rozwiązać, lecz rzeczywistością, która jawi się wierzącemu w akcie kultu, a żaden intelektualny zabieg, choćby najbardziej wymyślny, nie może skłonić nas do takich aktów albo do jakichkolwiek praktycznych poczynań.

Leszek Kołakowski

Zaprenumeruj «Aneks»

Powieksz fundusz wydawniczy pisma

zapewni to dalsze regularne ukazywanie się «Aneksu»
oraz jego docieranie do krajowych czytelników

W ramach krajowego kwartalnika literackiego

ZAPIS

dostępne są powieści wybitnego prozaika

Tadeusza Konwickiego

ZAPIS 3

Kompleks polski

„Tematem powieści jest nie tylko Wielki Bezsens, ale i ludzkie nadzieje, ludzkie próby wyrwania się z cęgów absurdu, ludzkie oczekiwanie cudu i ludzkie usiłowanie zwalczania bezsensu własnymi siłami...”

Stanisław Barańczak w Zapisie nr 5

ZAPIS 10

Mała apokalipsa

.. – Chcemy ci coś zaproponować. W imieniu kolegów.

Czuję jakiś turz na plecach. Odstawiam bardzo wolno nie dopity kieliszek.

– Co chcecie zaproponować?

– Żebyś dziś o ósmej wieczorem spalił się przed gmachem centralnego komitetu partii. .”

(fragment)

ZAPIS 21

Wschody i zachody księżycyca

Nowa powieść, w której autor powraca do formuły «Kalendarza i klepsydry». Tym razem jest to zapis roku 1981. Aktualne wydarzenia stanowią pretekst do spojrzenia wstecz, do nostalgicznych i często pełnych goryczy obrazów z przeszłości.

«Wschody i zachody księżycyca» kończą się opisem przesłuchania autora po wprowadzeniu stanu wojennego przez oficera SB, którego literacką postać Konwicki stworzył w «Małej apokalipsie».

Groteska stała się rzeczywistością.

Cena 1 egz. (z przesyłką) — £4.50 (\$10.00)

Zamówienia wraz z wpłatą należy przysłać na adres:

«INDEX ON CENSORSHIP», 21 RUSSELL STREET, LONDON WC2, UK

Waldemar Kuczyński

REPORTAŻ SPOD KLUCZA

W końcu grudnia tysiąc dziewięćset osiemdziesiątego pierwszego roku w więzieniu w Strzebielinku przebywało wiele znanych postaci: Gwiazda, Rulewski, Mazowiecki, Kuroń i inni. Tutaj internowano działaczy „Solidarności” z całej Polski schwytanych w Gdańsku po posiedzeniu Komisji Krajowej. Pewnego dnia Tadeusz Mazowiecki, redaktor naczelny *Tygodnika Solidarność*, dostrzegł Seweryna Jaworskiego, hutnika z Warszawy, zastępcę Bujaka. Przywitali się i uściskali.

— A nie mówiłem: ostrzej, panie Mazowiecki — powiedział Jaworski, jak człowiek, którego obawy się spełniły.

— A nie mówiłem: mądrzej, panie Sewerynie.

— I na co się panu ta mądrość przydała?

— A na co panu ta ostrość? — zakończył Mazowiecki dialog mówiący o polskich wydarzeniach więcej, niż powie niejedna książka. Czy jednak istotnie wszystkie drogi wiodły za kraty? Czy był ten ponury dylemat: obalić system i ulec interwencji albo powstrzymać przed tym ruch i paść pod ciosami kontrrewolucji rządowej? Nie wiem i myślę, że nie będzie tego wiedział nigdy nikt. My, tkwiąc w ruchu solidarnościowym, nie chcieliśmy i nie mogliśmy takiego dylematu uznać. Wtedy bowiem wszystko, co w Polsce zaczęło się w Sierpniu tysiąc dziewięćset osiemdziesiątego, byłoby bez sensu. A to nieprawda. Nawet jeżeli musieliśmy przegrać. Sierpień miał dla Polaków ogromne znaczenie i jest wielką zdobyczą narodu. Przeżyta rewolucja zostawi trwały, głęboki ślad. Mimo dzisiejszych represji nie zacisną nam już tak mocno gorsetu, jak w przeszłości. Gorycz klęski nie jest wysoką ceną za to i za półtora roku wolności.

Jak wielu innych zostałem schwytany nocą trzynastego i internowany. Wyszedłem szybko, ale setki ludzi przebywa tam nadal.

„Solidarność” białolecka

Białoleka, to duże więzienie śledcze na przedmieściu Warszawy. Podwójny pierścień murów otacza rząd czteropiętrowych pawilonów. Na każdym piętrze ze dwadzieścia sześciuosobowych cel. Są to pomieszczenia o powierzchni około ośmiu metrów kwadratowych. Z jednej strony potężne stalowe drzwi, zamykane na solidny zamek i dwie zasuwę. Z drugiej, wysoko, małe okno opatrzone cieńszą kratą wewnętrzną i grubszą zewnętrzną. Za nią osłona z matowego pancernego szkła odcinająca widok dziedzińca i pochłaniająca dużo światła dziennego. W celi jest półmrok. Te zabezpieczenia mają uniemożliwić porozumiewanie się z więźniami poza całą. Pod sufitem słaba żarówka. Aby wzmocnić światło więźniowie często wylepiają wokół niej sufit srebrzystą folią z paczek po papierosach. Strażnik zapala światło o szóstej rano, gdy jest pobudka, a gasi o dziewiątej wieczorem.

Pod ścianami trzy, piętrowe, żelazne prycze. Twarde posłania z mocno zużyтыми, brudnymi materacami. Więzień dostaje dwa cienkie koce i dwa prześcieradła. Jedno służy zamiast poszwy. Małeńka poduszka wysłana kawałkami gąbki. W rogu celi klozet osłonięty symbolicznym parawanem tak, że cała fizjologia odbywa się na oczach kolegów. Jest i umywalka z zimną wodą. Woda dochodzi na trzecie piętro. Na czwartym, które przeznaczono dla internowanych, więźniowie funkcyjni-kalifaktorzy – donoszą kilka razy dziennie wodę w wiadrach. Do mycia, picia i splukiwania ubikacji. Nad drzwiami celi głośnik.

Jest też stół i cztery taborety zbite ze złe obrobionych desek oraz szafka na żywność i naczynia do posiłków. Więzień dostaje aluminiową miskę, talerz, kubek i łyżkę. Noże zabronione. Więźniowie wytwarzają je z puszek po konserwach albo zaostrzają trzonki łyżek. Na naczyniach stołowych dziesiątki byłych użytkowników wryły pamiętki. Tworzą one historię tych misek, talerzy i kubków.

**

Pierwsze budy więzienne z internowanymi przybyły do Białoleki wkrótce po północy trzynastego grudnia tysiąc dziewięćset osiemdziesiątego pierwszego roku. Zabierały ludzi z dzielnicowych ko-

mend milicji, dokąd – po schwytaniu – dowoziły ich specjalne „trójki” operacyjne, złożone zwykle z dwu milicjantów i jednego funkcjonariusza Służby Bezpieczeństwa. Byli uzbrojeni w broń krótką, a ponadto w miotacze gazu i tomy do wyważania drzwi. Zachowywali się różnie, zależnie od usposobienia i stosunku do „Solidarności”. Nie było chyba odgórnych instrukcji, by traktować nas brutalnie. Ale często tacy byli. Znanego grafika Andrzeja Czeczota zabrali w pi-dżamie. A było tej nocy ze dwadzieścia stopni poniżej zera. Ance Kowalskiej, pisarce, członkini KOR oświadczyli, że nie ma żadnych praw, a rzeczy osobiste już jej nie będą potrzebne. Sugestia, że wkrótce ją rozwalą. W tym momencie trudno było uznać, że to taki sobie żart. Były również „trójki” grzeczne. Pozwalali się ubrać, pożegnać z rodziną, radzili co zabrać. Wśród pracowników komend panowało ogromne zdenerwowanie. Nie wiedzieli jeszcze tej nocy, czy wygrają. A gdyby przegrali, gniew ludzi spadłby w pierwszej kolejności na nich. Andrzej – inżynier-atomista, z którym siedziałem w Jaworzu – opowiadał, jak wybuchła przy nim płaczem funkcjonariuszka wypisująca protokół rewizji osobistej. „Ja już tego nie wytrzymam” – powtarzała.

W celach znaleźliśmy się nad ranem, wymęczeni biurokratycznymi czynnościami przekształcania nas z ludzi wolnych w więźniów. Przede wszystkim jednak byliśmy wstrząśnięci tym, co się w nocy wydarzyło. Nikt nie chciał tego wypowiedzieć głośno, ale w duchu wiedzieliśmy, że załamała się Polska posierpniowa, że to, co było, nie wróci. O szóstej rano wysłuchaliśmy generała Jaruzelskiego. Nas zaskoczono o północy. Natomiast ludzie na wolności włączający teraz radia, aby usłyszeć prognozę pogody na niedzielę, przeżywali swój własny szok, słysząc słowa przekreślające ich nadzieje. Potem wiele godzin szły komunikaty władz stanu wojennego i wojskowa muzyka. Wszwstkich już zmógł sen, tylko ja siedziałem z plecami przyciśniętymi do kaloryfera i słysząc te komunikaty, widziałem w wyobraźni, jak błyskawicznie Polska jest skrepowana pętami: militaryzacja, internowanie, ograniczenia podróży, sądy doraźne, cenzura korespondencji.

Kiedy po przespaniu przeżyć nocy ocknęliśmy się w więzieniu na dobre, dręczyło nas wiele pytań. Co się dzieje na zewnątrz? Czy ludzie stawiają opór, czy Związek mimo nocnej łapanki zdoła doprowadzić do strajku generalnego, czy władzom uda się pokonać „Solidarność”? Co będzie w Polsce w najbliższych dniach i miesiącach? Zbyt wiele znaków zapytania kryła przyszłość, byśmy chcieli rozpamiętywać to, co było i poszukiwać przyczyn tej strasznej nocy. Przez cały pobyt w Białolecie nie słyszałem i nie uczestniczyłem w

żadnej „klótni po klęsce”. W tym smutnym zjawisku, którym ruch społeczny zadaje sam sobie ostatni cios po uderzeniu otrzymanym od przeciwnika.

*
**

Z niepokojem myśleliśmy też o tym, jak nas będą traktowali. W pierwszych godzinach stosunki ze służbą więzienną były napięte. Obie strony przyglądały się sobie podejrzliwie, nie wiedząc, czego można się wzajemnie spodziewać. Pierwsze fakty świadczyły jednak, że może nie będzie najgorzej. Po przywiezieniu do Białoleki zwrócono nam osobiste drobiazgi: zegarki, książki zabrane z domu, a nawet radia! Zgodnie z regulaminem wszystko powinno pójść do depozytu. Książki, oczywiście cenzurowane, można by ostatecznie dostać z powrotem po napisaniu podania do naczelnika i tak zwanym dobrym sprawowaniu się. Co to znaczy, zapamiętałem z dawnych lat, gdy zamknęli mnie po marcu tysiąc dziewięćset sześćdziesiątego ósmego roku. „Będziesz grzeczny i pomożesz nam – powiedział mi wtedy SB-ek, to może damy ci twoje książeczki”. Ale radio w celi?! Radio z zakresem fal, na których mówi Wolna Europa i inne zachodnie rozgłośnie? To było coś tak niewyobrażalnego, że zabrać z sobą radio do marnra mógł tylko całkowity ignorant, który w PRL nie przesiedział godziny. Chwała ignorantom. Dzięki nim od początku mieliśmy informacje. Nasłuchy robiono strażnikami pod kołem. Słuchano wielu dzienników, aby poprzez straszliwy łoskot zagłuszarek odtworzyć całość doniesień. Chyba całe „buczące towarzystwo” RWPG skoncentrowano w tym czasie na falach, z których Zachód mówił po polsku. Wiadomości z nasłuchu przepisywane maczkiem na kartkach krążyły po celach. Taki był początek biuletynu „Białolekiej Agencji Solidarności” (BAS).

Zauważyliśmy też inne odchylenia od regulaminu: „Nie jestem z panem na <ty>” – odburknął strażnikowi KPN-owiec, zwany przez nas Jędrus-Wolna Polska. Strażnik narychniał przeszedł na „pan”, co jest niespotykane w więzieniu. Więzień to człowiek podrzędny, który musi czuć, że jest w ich mocy, a godność zabierają do depozytu jak złotą obrączkę. Nie reagowali, gdy w dzień leżeliśmy na pryczach i nie wstawaliśmy do apelu. Wieczorem zażądali wystawienia na korytarzach butów i ubrań złożonych na taborecie w kostkę. „Gówno mogę wystawić, a nie kostkę. W kałesonach na zimnie nie zostaną. A poza tym nie jestem kryminalistą, lecz jeńcem wojennym” – odpowiedział hardo Włodek z fabryki TEWA. Normainie za takie odezwanie moż-

na dostać tydzień sniania na gołych deskach z jednym kocem w karnej celi. Ale machneli ręką. Były to ustępstwa drobne dla człowieka wolnego, ale dla więźnia, najbardziej odartej istoty wśród ludzi – bardzo ważne, a dla nas, ciągle niepewnych, co nam WRON przeznaczył, pewnym uspokojeniem.

Natychmiast po przybyciu zaczęliśmy robić listę internowanych w Białolece. Łapanka okazała się mniejsza, niż sądziliśmy jadąc tu w budach. Wtedy szacowaliśmy liczbę zatrzymanych w Warszawie na parę tysięcy. Było jakieś pięćset osób. Równocześnie dyskutowano, co robić dalej. Wzdłuż okien na czwartym piętrze trwał nieustanny wiec. Dzięki tym rozmowom znów poczuliśmy się razem. Powstawała solidarnośćowa społeczność więzienna. Ludzie przywaleni nocą trzynastego grudnia stawali z kolan, prostowali karki, czując za sobą mur kolegów. Postanowiliśmy walczyć. O orwarcie cel i swobodę kontaktów – to prawo mieli w przedwojennej Polsce więźni komuniści. O możliwość organizowania wykładów, lektoratów, dyskusji, o prawo do Mszy świętej i porozumienia się z adwokatami, o widzenia i spaceru, których początkowo nie było. Wreszcie o ważne drobiazgi: mydło, papier listowy i toaletowy, papierosy. Spisaliśmy nasze „dwadzieścia jeden postulatów białoleckich” i zaczęliśmy wysłać strażników dzwonekami. Gdy nie przychodzili, walono w drzwi. Zasyppwani postulatami odpowiadali: „Żądanie, postulat? Panowie, tych słów w języku polskim już nie ma. «Solidarność» też już nie ma. Żądania się skończyły, możecie prosić i cierpliwie czekać”. Wydzwoniliśmy jednak zgodę naczelnika na rozmowę z przedstawicielami cel. Z więziennym MKS-em, można by powiedzieć ze smutną ironią. Ale do „ugody białoleckiej” nie doszło. Rozmowa była uprzejma – bez rezultatów w najważniejszych sprawach.

W dwie godziny później kazali nagle spakować rzeczy. Wychodziliśmy celami na korytarz gęsto obstawiony milicyjnymi hoplitami. Potężne korpusy. Tylko jeden liliput, ale pewno geniusz od palowania. Helmy, przyłbice, tarcze (podobno japońskie – realizacja hasła „przez handel do pokoju i przyjaźni narodów”), psy bez kaganców na każdej klatce. Wzdłuż drogi ginącej za zatomem muru podwójny kordon. Co to jest? Będą wycnowawczo palować? Wywoza, a może chcą rozwalić? Były i takie przypuszczenia. Ktoś nawet zaczął odmawiać modlitwę w godzinę śmierci. Szliśmy między nami, a kordon rechotał i dogadywał: „Patrz, same Żydy. To co, na Sybir jada. Narzeczcie będzie spokój”. Nie spalowali. Przeprowadzili do parterowego baraku poza wewnętrznym murem. Cele były tu większe, woda w

kranie i duże okno z pojedynczą kratą bez matowej osłony. Tę poprawę warunków połączyli z pokazem siły: „Siedz cicho, bo tak wam przygrzejemy, że na długo popamiętacie” – zdawali się mówić przepuszczając nas przez tę aleję palek. Tutaj w nowym miejscu zastała nas wiadomość, że Jerzy Zieleński, utalentowany dziennikarz, nominowany już naczelnym powstającego *Tygodnika Mazowsze* rzucił się z okna na wieść o totalnym uderzeniu władz w „Solidarność”. Modlił się za niego głośno przy otwartych oknach. Był pierwszą ofiarą stanu wojennego. Potem przyszła strzelanina w kopalni „Wujek”. Na wojnie strzelają obie strony i tym różni się ona od stanu wojennego – powiadają warszawiacy. O jednej godzinie wieczorem wszystkie cele wystawiły za okna kaganki zrobione z margaryny, kawałków sznurka i puszek po konserwach. Płomyki migotały w ciemnościach, a my przeżywaaliśmy w milczeniu łoskot strzałów z „Wujka” i tych sprzed jedenastu lat, bo właśnie w tamtą rocznicę padli znów robotnicy. I wtedy zauważyliśmy, jak w baraku naprzeciw też zapalają się płomyki. To przyłączyli się więźniowie kryminalni.

**

Pewnego dnia w sąsiednim budynku nazywanym przez nas „Ambasadą” pojawili się SB-ecy, chłopcy w sile wieku, dobrze ubrani, tajna pretoria systemu. Żadni tam fanatycy idei. Słudzy państwa: „Polski przecież nie można przenieść na Florydę” – tłumaczyli. Gdyby jednak się dało, nie zostaliby na miejscu. Fachowcy, wykształceni, wykonujący swój *job* na zimno. Rozpływać się w pochwałach, a za chwilę dać w mordę – proszę bardzo, jeśli trzeba. Katarzyna – jedna z solidarnościowych „zielonych” – wezwana wkrótce po zwolnieniu z obozu na przesłuchanie, usłyszała, że jest kurwą i zostanie skatowana, jeżeli nie będzie im posłuszna, ale się nie przestraszyła. „Kto ci kazał siadać na krzesło” – wrzasnął SB-ek. No, to usiadła na podłodze. Za godzinę zmienili ekipę. „Pani Kasiu, kolega się zdenerwował. Pani rozumie nerwowa praca. Proszę bardzo, to róża na przeproszenie. Nie chce pani? To co, mam ukłęknać, żeby pani przyjęła?” Słowem tajna policja o europejskich standardach, tylko zupełnie wyjęta spod społecznej kontroli. Na ogół mili, czasami tylko przestraszyli, jak wyczuli słabsza. Może coś powie albo wstąpi w służbę. „Co pan sądzi o stanie wojennym, a o «Solidarności». dlaczego pan wstąpił do Związku, co pan będzie robił po wyjściu? Może pan podpisze deklarację, to pomoże, bo sytuacja pana nie jest najlepsza i tak dalej”. Taki był tok rozmów.

Najpierw ludzie chodzili. Ten, bo chciał SB-kowi nawymyślać, tamten, bo ciekaw, może się coś dowie. Było też paru takich, co myśleli, że przekonają o swej niewinności i wyjdą. Najstraszliwsze złudzenie, początek równi pochyłej, na końcu której jest zupełne zeszmacenie. Grozi ono każdemu więźniowi. W roku tysiąc dziewięćset sześćdziesiątym ósmym dopomógł mi w odparciu tego niebezpieczeństwa „Lord Jim” Conrada. Opowieść o losach człowieka, u którego na moment lęk przeważył nad poczuciem obowiązku. Potem zaczęliśmy się buntować, odmawialiśmy rozmów. Charony – tak nazywaliśmy SB-ków doprowadzających na rozmowy – coraz częściej wracali bez ofiar. Tylko paru podpisało deklarację lojalności. I siedzieli dalej.

**

Polskie radio mówi o sukcesach stanu wojennego. Ludzie się nie cieszą, ale rozumieją. Inaczej nie było można. Gdzieś tam jeszcze ekstrema, manipulując wyrostkami, ale robotnicy pracują, a emeryci częstują żołnierzy na ulicach czekoladkami. Ten obraz klóci się z wiadomościami o strajku w kopalni „Piast” i „Ziemowit”, a także o powszechnym biernym oporze ludności i wielkiej między nią solidarności. Zabawny, drobny i typowy przykład: pewnego ranka moja żona znalazła pod drzwiami worek cebuli i kartkę: „Z wyrazami solidarności – badylarz”. Coś jednak w trąbieniu o sukcesach było. Prawdopodobnie złamano czynny opór. Nadzieje, że stan wojenny szybko się załame, znikną. Dla wielu internowanych był to wielki zawód. Wierzyli, że „czerwony przegra z «Solidarnością»”, że żołnierzy polski nie wystąpi przeciw robotnikowi. Stało się inaczej. Czy gorzej? Gdyby w konfrontacji z ludnością stan wojenny załamał się, czy wróciłibyśmy do soboty dwunastego grudnia? Czy nie nadszedłby „dzień zapłaty” i, najprawdopodobniej, interwencja? Co za niesamowity paradoks. Siedząc w tych dramatycznych dniach w celi nastuchiwałem sercem wszystkich odgłosów oporu, ale na zimno nie życzyłem „wronie” klęski. Skoro już dokonali tego okropnego czynu, niech robią to sami. Lżejszy walec polski niż obcy. Nie rozwalczą nas do reszty. Ani solidarnościowych struktur, ani wielkiej idei solidarności – największej idei narodowej od tysiąc dziewięćset czterdziestego piątego roku. Opór jest powszechny, ale nie zajadły. Może to lepiej. Może teraz trzeba się uchylić od ciosu. Im więcej przetrwa z posierpniowej świadomości i struktur, im mniej ludzi zastraszą, tym lepiej.

Organizacje solidarnościowe żyją. Wielu członków komisji zakładowych internowano, ale powstają komisje zakonspirowane. Zbierają pieniądze na pomoc internowanym i ich rodzinom. Kółkownicy i donosiciele są bojkotowani — mówi Andrzej Jeleński, dziennikarz z Polskiego Radia, zamknięty nieco później. I dobrze. Zachłystują się łatwo wygraną „bitwą strategiczną” — jak pyszałkowo określił trzynastego grudnia *Żołnierz Wolności*. Zobaczymy, czy równie łatwo będzie się im rządziło na tym pobojoju.



Starania o otwarcie cel nie dawały rezultatów. Któregoś dnia uszliśmy, jak Jerzy Urban, rzecznik prasowy rządu, powiedział dziennikarzom zachodnim, że mamy swobodę kontaktów i możliwość organizowania życia kulturalnego. Coś podobnego! Kłamstwo w żywe oczy. Urban zmobilizował nas znów do walki. Znow łomotano w drzwi i dzwoniły dzwonki. A potem któryś z internowanych, wracając ze spaceru, zaczął odsuwać zasuwę i krzyżeć: „otworzyć cele, otworzyć cele!...” Po paru sekundach grzmiało przez otwarte okna trzysta gadeł. Ale nie ulegli. Wtedy pojawił się postulat głodówki. Bo na dodatek zlikwidowali codzienne odprawy przedstawicieli cel z kierownictwem. Odprawy były urozmaiceniem. Codziennie szedł z celi inny. Na odprawach spotykali się studenci z NZS, pracownicy NOWEJ i tak dalej. Zamiast odpraw chodził po celach Tolek Lawina, przewodniczący warszawskiego „Patronatu”, organizację opieki nad więźniami o świętych przedwojennych tradycjach, reaktywowanej przez „Solidarność”. Teraz „Patronat” był blisko swych podopiecznych, bo sam siedział. Lawina miał zbierać nasze prośby, ale właściwie był kurierem w sprawie głodówki. Doszło do niej, gdy byłem już w Jaworzu.

Białoleką przeżywała różne koleje. Raz było łagodniej, to znów ostrzej. Rozkwitło tam pomysłowe wytwórstwo okolicznościowych stempli, znaczków białoleckiej poczty więziennej, exlibrisów, a nawet „pieniędzy”. Dziś są to kolekcje złożone z setek eksponatów. Ślad czasu, odrobina z uwięzionej energii, która mogłaby służyć krajowi. Najnowszym pieniądzem jest „Guan”, z wizerunkiem przypominającym rzecznika prasowego rządu. Cenny pieniądz w stosunkach z personelem więziennym. Poszukiwany prawie jak dolary.

— Panie kapitanie — mówi internowany do funkcjonariusza — chciałbym jeszcze jedno widzenie.

— Pan przecież miał już widzenie.

— Ale ja płacę za to pięć guanów.

— Proszę pana, to jest próba przekupstwa.

— Zgoda, ale to bardzo twarda waluta, kapitanie.

Produkcja pamiątek z internowania kwitnie też w innych obozach. Nowa gałąź narodowej ekonomiki, jedyne urzeczywistnienie „solidarnościowych” marzeń o gospodarce prawdziwie społecznej.

Komfortowy mini-Sybir

Pewnego dnia, tuż przed Bożym Narodzeniem, kazali mi się spakować. Było pod wieczór, a więc na wolność nie wychodziłem. Znalazłem się w grupie kilkunastu pisarzy, dziennikarzy, naukowców. Eskortowani przez liczny konwój — jeden milicjant na internowanego — wyjechaliśmy z Białoleki. Pierwszy raz widzieliśmy Warszawę w stanie wojennym. Wozy pancerne na skrzyżowaniach i mostach. Wieloosobowe patrole z bronią gotową do strzału i nasadzonymi bagnietami. Ludzie badawczo wodzący oczami za jadącym konwojem. Tak się patrzy na coś, co grozi niebezpieczeństwem. Długo kluczyliśmy po mieście; „Panowie — odezwał się Jerzy, filozof z Uniwersytetu — czy oni nas nie wiozą aby na Okęcie. A jak wylądujemy we Frackfurcie nad Menem?” Lekkie ciarki na plecach, bo to prawdopodobne. Rakowski mówił o deportacjach. Trafilismy jednak na lotnisko w Bemowie. Obok helikopter. Wsiadamy, ustawiamy się rzędem i szczyamy w śnieg. Na Pomorze daleko. Obok, jakby oddzielając nas od startowych pasów, szczyta w śnieg obstawa. „Coś jednak robimy jak Polak z Polakiem” — pada z naszego szeregu. Lecimy do Jaworza. Są tam już Władysław Bartoszewski, Jacek Bocheński, Andrzej Kijowski, Jerzy Jedlicki — znane postacie intelektualnego świata Warszawy. Jaworze to coś zupełnie innego niż Białoleka. To szczyt humanizmu więziennego od Władystostoku do Łaby. Polski komfortowy mini-Sybir dla kilkudziesięciu internowanych, wyselekcjonowanych z kilku tysięcy trzymanych w normalnych więzieniach. Wojskowy ośrodek czasowy położony na paskowiu. Wokół ogromne śnieżne pola i lasy. Tuż obok w kotlinie jezioro. Trzyosobowe pokoje z balkonami. Żadnych krat i murów. Miękkie tapczany, puchowe poduszki, wielbłądzie koce. Ciepła i zimna woda. Kuchnia jak w warszawskiej prywatnej jadłodajni. Na śniadania i kolacje wędliny, czasem nawet szynka, masło, dżemy, sery białe i żółte, mleczne zupy, smaczne ryby, wojskowe konserwy. Na obiady zupy na mięsie, apetyczne surówki, kotlety schabowe, pieczeń wołowa, pulpety, zrazy. Zawsze deser — jabłka i kompoty. Takiej kuchni nie ma w polskich domach, dotkniętych kryzysem. Odbyliśmy podróż w czasie do początków ery Gierka

tyle, że pod pistoletami. Gierek zresztą i jego kompania siedzą niedaleko stąd, jakieś 10 km w podobnym osrodku. Jadamy w stołówce. Obsługa keinerska. To żołnierze. Bardzo zyczliwi. W Wigilię dzielimy się z nimi opłatkiem. Później jeden z nich, odchodząc do cywila, powie żegnając się: „przeżyłem z Wami najpiękniejsze Boże Narodzenie”. Korpulentna szefowa kuchni też demonstruje przychylność – „czy państwu dzisiaj smakowało” – pyta często.

**

W rogu sali przy każdym posiłku milicjant z tak zwanej kadry. Pilnuje. Ci kadrowi łążą nocami po korytarzu i podstuchują, czy słuchamy Wolnej Europy. W pokojach są radia na wyposażeniu. Komendant kazał co prawda powycinać fale krótkie i średnie, ale radiotechnicy wojskowi celowo robotę spartaczyli. Słuchamy więc nadal. Kadrowcy warczą, gdy przy widzeniu rozmowa schodzi na sytuację w kraju. Jankowi Walcowi – dziennikarzowi prasy opozycyjnej – przerwano widzenie. A żony jadą tu kilkanaście godzin w złe ogrzewanym pociągu. Szeregowi nie cierpią kadry: „Panie Janku, ten co Panu zabrał widzenie – mówi Walcowi brodaty milicjant – dostał w nocy za swoje. Będzie grzeczny”. Pilnuje nas kompania tak zwanego ROMO złożona z ludzi, którzy nigdy w milicji nie byli, a powołano ich nocą dwunastego grudnia. Też przychodzili po nich do domów. Wśród wartowników jest 80 procent członków „Solidarności”: „Solidarność” pilnuje „Solidarności” – komentuje ROMO-wiec rozmawiając z nami na korytarzu – ale nie martwcie się, jeszcze my ich będziemy pilnować. Ten sam wartownik prosi, abyśmy zrobili im na pamiątkę listę osób, które tu siedzą wraz z autografami. Pewnego dnia przybiega i mówi; „Panowie, słuchajcie radia! Przecież słuchamy. Ale nie tego – Głosu Ameryki, bo mówią o Panu Bartoszewskim”. Kiedyś pytamy na spacerze jego kolegę – „Co Pan robi, jak spróbujemy uciekać?” „No jasne, że zamknę oczy” – odpowiada. Opowiadają o trzech swych kolegach, skazanych na więzienie za odmowę ubrania milicyjnego munduru i przyjęcia pałki. Bardzo im źle w tych błękitach (kolor munduru milicyjnego).

O zachowaniu człowieka w mundurze nie decyduje jednak serce, lecz strach przed konsekwencjami. Kiedyś Giermek podczas wizyty w lecznicy poza osrodkiem chowa się dla kawału. Koledzy z ROMO przerażeni biegają nerwowo po szpitalu, aby go schwycić. Mundur to mundur.

W Jaworzcu dali nam sami znacznie więcej od tego, czego żądaliśmy bezskutecznie w Białolecie i czego nie mieli robotnicy siedzący w więzieniach. Może właśnie po to, aby mówić im potem: „patrzcie wysście za nich nadstawiali karku i teraz wegetujecie w więzieniach, a oni, inteligenci opływają w dostatki i swobody”. Dlatego wkrótce po przybyciu wystaliśmy zbiorowy list do władz domagający się zrównania w prawach wszystkich internowanych albo odesłania nas z powrotem. Nie zrównali i nie odesłali; skazali na komfort, z sobie tylko znanych powodów. Jaworzańskie cele były otwarte. Do czwartej po południu wolno było spacerować po wyznaczonym terenie ośrodka. Do szóstej mogli odwiedzać nas koledzy z sąsiedniego pawilonu. Do ósmej panowała swoboda chodzenia po piętrach. Przez całą dobę w korytarzu. O jedenastej w nocy trzeba było gasić światło. Co robiliśmy w naszym gronie zupełnie ich nie interesowało. Komendant-kapitan więziennictwa, prosty mieszczuch, był w nielada kłopotach. Nigdy w życiu nie pilnował tylu inteligentów, ważnych, bo mówiła o nich Wolna Europa, której po służbie słucał pewno jak my, a tu jeszcze co raz odwiedzał ich biskup. Na dodatek za rozmówcę miał Władysława Bartoszewskiego, pisarza, superelokwentnego lisa, który miazdzył argumentami każdą jego próbę ograniczenia swobód w Jaworzcu. W końcu nie wiedział kto ważniejszy: jego władze czy ci, których ma pod kluczeni. Więc demonstrował swą władzę w drobiazgach. Mazowiecki dostał zakaz korespondencji na miesiąc, bo kadrowiec złapał go, jak wywoził list, jadąc do lekarza, by ominąć cenzurę obozową. Professor Bogusławski, językoznawca, zarobił to samo za przekroczenie strefy spacerowej, a Stefan Amsterdamski – filozof – za słuchanie Wolnej Europy. Raz popełnił błąd, zażądał zdjęcia znaczków „Solidarności” z ubrań. „Godła, krzyża i znaczka «Solidarności» nie zdejmujemy dobrowolnie” – zareplikował Jerzy Wociał, filozof. Na drugi dzień znaczki Związku, namalowane tuszem na kartonikach nosili prawie wszyscy. „Panie Bartoszewski, ale ja nie mogę ustąpić, bo stracę autorytet” – tłumaczył skonfundowany. Ustąpił, znaczki czerwiły się na piersiach, a Jau Wałc nosił dodatkowo wielką okrągłą plakietkę z wizerunkiem czołgu i napisem: „Soviet tanks? No, thanks!”

W klimacie więziennej wolności jaworzańskiej rozkwitło bogate życie obozowe. Pierwszy powstał uniwersytet. Codziennie odbywały

się wykłady z różnych dziedzin: o geografii Polski, o teoriach powstania wszechświata, o budowie mózgu, o więziennym stylu życia, o kolektywizacji w Polsce, o życiu bobrów i jeieni, o genetyce. Bartoszewski wygłosił cykl pasjonujących wykładów o polskiej prasie okupacyjnej i geografii politycznej ówczesnego podziemia. Zorganizowano lektoraty: angielskiego, francuskiego, niemieckiego. Prym wodził tu profesor Bogusławski, as akcentu i pronuncjacji, twardy sołdarnościowiec z Uniwersytetu Warszawskiego.

Na konwersatoriach językowych politycznie dyskusje: jaki obrót przyjmą sprawy w Polsce, czy współpraca z WRON ma sens, czy rektor Uniwersytetu Warszawskiego – profesor Samsonowicz – powinien sam ustąpić, czy trwać idąc na kompromis. Jaka jest granica kompromisów. Potem powstał chór. Zaczęło się od śpiewania kołęd i patriotycznych pieśni w Wigilię Bożego Narodzenia i na Nowy Rok. Śpiewaliśmy też rewolucyjne, robotnicze: „Krew naszą długo leją katy, wciąż płyną ludu gorzkie łzy, nadejdzie jednak dzień zapłaty, siedziami wówczas będziemy my”. Ta pieśń, przywłaszczona wydawałoby się na zawsze przez PZPR i skompromitowana, odzyskiwała tu znów swój groźny czerwony blask sprzed dziesięcioleci. Albo: „Wykłęby powstań ludu ziemi, powstaniecie których dręczący głód, myśl nowa blaski promiennymi, dziś wiedzie nas na bój, na trud...”

W tym odbieraniu robotniczego dziedzictwa, w oczyszczaniu korzeni tradycji socjalistycznej ze skorupy, którą obrosta przez kilkadziesiąt lat przynależności do oficjalnego rytuału, było coś wzruszającego. Te piękne pieśni wracały do swej dawnej roli w świecie zupełnie odmiennym. I splatały się z tradycją kiedyś im wróg, bo za chwilę przez okna Jaworza grzmiało: „Nigdy z królami nie będziemy w alian-sach, nigdy przed mocą nie ugiętnw szyi, bo u Chrystusa my na ordynansach – służymy Maryji” – słowa pieśni patriotyczno-religijnej z osiemnastego wieku. Splatały się bez dysonansów, jak spłotyły się w „Solidarności” prawdziwie socjalistyczne ideały z chrystianizmem, podstawowym lepiszczem narodowej integracji Polaków po utracie suwerenności przed dwustu laty.

Potem powstał jaworzański teatr. Tworcą był aktor Maciej Rayzacher. Ale najpierw Halina Mikołajska, aktorka, członkini-założycielka KOR zarecytowała wspomniane fragmenty „Żywota Józefa” Tomasz Manna. Później wystawiliśmy scenę więzienną z „Dziadów” Mickiewicza, wielkiego dzieła poezji narodowej. Przedstawienie odbyło się we wgłębieniu korytarza koto klozetów. To była ceta sprzed stukilkudziesięciu lat. W półmroku migotał płomień świecy. Po kory-

taż: chodził strażnik w narzuconym na ramiona płaszczu-szynele z futrzaną czapką stylizowaną z rosyjska. Podzwaniał pęk kiczy. Polak na rosyjskiej służbie. Ukryty sympatyk więzionych. Tak jak niektórzy nasi ROMO-wcy. W celi rozmowa o polskim losie w niewoli. Jakże nam bliska, mimo półtorawiecznego dystansu. Publiczność to my... i grupka ROMO-wców, którzy odważyli się, by przyjść posłuchać. Potem wieczornica w rocznicę powstania styczniowego 1863 roku. Wykład Jerzego Jedlickiego – historyka – zakończony czarnym wnioskiem – „krew ich poszła na marnie” i pieśni z tego czasu. „Poszli chłopcy w bój bez broni” – brzmiało jakby wtórując wykładowcy. Lecz dla nas zamkniętych na tym zimowym pustkowiu słowa tamtych partyzantów z Gór Świętokrzyskich były jak znak wspólnoty. Jak ich obecność tu razem z nami, połączona w pragnieniu, aby odzyskać to, co należy się każdemu: wolność jednostki i samostanowienie narodu. Jeśli szli w bój bez broni, to nie o fantasmagorię, lecz o zwykłe, normalne życie.

Życie publiczne w obozie zajmowało dużo czasu, likwidując to, co w więzieniu najstraszniejsze, pustkę i nudę. Większość miała ponadto własny *job*. Woroszyński-pisarz, pisał dziennik i wiersze, niektóre już opublikowały podziemne krajowe czasopisma literackie. Amsterdamski tłumaczył książkę naukową. Drawicz – rusycysta – pisał esej o radzieckim podziemiu literackim. Ktoś kontynuował doktorat, ja zacząłem pisać książkę – reportaż z Białoleki i Jaworza. Do tego życie towarzyskie: brydż, a nawet turniej. Główne sportowe wydarzenie sezonu zimowego. Dwie talie do brydża – prezent od generała Kiszczaka, ministra spraw wewnętrznych. Przywiózł nam je pewnego dnia jego pełnomocnik z informacją, że generał najczęściej licytuje kontraktem. U progu wiosny dostaliśmy następny prezent – dwie piłki. Ale już nie zagrałem, bo mnie zwolnili. Generał Kiszczak, wojskowy, a nie policjant z zawodu, błysnął stylem nie spotykanym w konwenansach organów represyjnych realnego socjalizmu. Dobre i to, choć za mało jako dowód na reformowalność systemu.

Były też *party* – inimity literata Szczypiorskiego, sześćdziesięcioletnie urodzin Bartoszewskiego (nestor kryminału w naszym towarzystwie – sześć lat w mamrze za Stalina), herbatki u pań albo u małżeństwa Kęcików. Bo był w Jaworzu pokój małżeński – pary działaczy chłopskich, on członek KOR. Dwoje dzieci u babki, czekających, aż tata i mama wrócą ze zsyłki. Dwa zestawione tapczany

tworzyły solidne małżeńskie łoże. Na drzwiach serduszek i całująca się para. Byłoby dziwne, gdyby w tej małżeńskiej aikowie pod kłuczem, unikanie w całej chyba historii socjalizmu realnego, coś się nie zaczęło. Marzena Kęcikowa wyszła po pięciu miesiącach internowania w pięciomiesięcznej ciąży.



Było też możne odwzajemienie panoramy Polski wojennej i dyskusje; nie o wczoraj, o przyszłość. Gazety czytało niewielu – potok kłamstw psuł nerwy. Telewizor kazaliśmy zabrać z korytarza. Owszem, czasem obejrzelibyśmy chętnie film, ale część wartowników odmówiła oglądania dzienników telewizyjnych. Więc i my dla solidarności postanowiliśmy – telewizor woi z korytarza! Kinabrni ROMO-wcy płacili za odmowę dodatkowymi wartami na mrozie. Główne informacje mieliśmy z radia i widzeń. Rodziny szybko dotarły do Jaworza. Kilukilometrową, leśną drogą, po mrozie, przez śnieg; szły żony, matki i dzieci objuczone torbami i plecakami. Potem godzina rozmowy pod okiem milicyjnego stróża. Po widzeniach „konferencje prasowe”. Tuż na korytarzu. Opowiesci o tym, co przemycono obok uszu strażników.

Czynny opór zdławiony, strajki ustaly, sporo wystraszonych. wielu podpisuje deklaracje lojalności i występuje ze Związku. Rzeczywista „Solidarność” nie ma dziś dziesięciu milionów. Po uderzeniu czołgiem w to potężne drzewo sporo gruszek spadło, ale nie wszystkie. Stabilizuje się rzeczywistość stanu wojennego. O ryle odnieśli sukces. Ale jakże ten obraz ciągle daleki od przypuszczalnych nadziei władz. Wałęsa internowany w samotności i poddawany presjom milicy. Jemu jest najciężej. Ale to milczenie, to znak, że kapitulacji nie będzie. Lech szarpany w okresie ostatnich miesięcy przez różne gorące związkowe głowy pokazuje charakter. Jego gwiazda na wojennym niebie znów błyszczy. Piszemy mu z Jaworza, że jesteśmy z Nim. I Lech ten list dostaje. Któregoś dnia duża radość, Rozwałak – szef „Solidarności” z Wielkopolski – robi spektakularnego psikusa władzom. Pewni, że Go złamali, organizują konferencję prasową z udziałem dziennikarzy zagranicznych. I bomba! Rozwałak odwołuje złożoną wcześniej deklarację lojalności. Wśród tych działaczy, którzy ulegli, nie ma już nikogo ważnego. Żałośnie brzmi w radiu głos Jarosława Sienkiewicza, strajkowego przywódcy z Jastrzębia, a obecnie związkowca dyspozycyjnego wobec WRON. Przykład, jak ambicje mogą prowa-

dzic na manowce. Ludzie się boją, ale nienawidzą i nie uznają wojennej rzeczywistości, a dla jej twórców mają określenia z czasów wojny, okupanci, kolaboranci. Niełatwo żyć uznanym za kolaboranta: aktor Kłosiński musi zejść ze sceny w teatrze, bo publiczność gwizdzą; pisarze Przymanowski i Żukowski znajdują pod drzwiami stosy własnych książek z dosadnymi epitetami.

Ludzie się boją, ale szydzą lawiną dowcipów. „Dlaczego wprowadzili stan wojenny? Bo nie potrafili wprowadzić stanu przedwojennego”; „Synku – pyta przed Wigilią starszuszka milicjanta – czy jesteś z ZOMO? Tak babciu z ZOMO. A nie utukłbyś mi karpia?”

Nie wszyscy się boją. Odważnych jest ciągle dużo. Sierpień przeorał świadomość, a łagodny opór w grudniu zapobiegł pacyfikacji. Bitwa strategiczna przekształca się powoli w skomplikowaną i długotrwałą partyzantkę bez karabinów, w opór cywilny. Nie będzie cmentarnego ładu w Polsce stanu wojennego. Wokół kościołów powstaje błyskawicznie wielki ruch pomocy internowanym, skazanym, represjonowanym i ich rodzinom. Tysiące ludzi zbierają pieniądze, adresy i listy siedzących. Maja Komorowska, wspaniała aktorka, wezwana za swą działalność do Służby Bezpieczeństwa, mówi zanim oni jeszcze cokolwiek powiedzieli: „Dobrze, że panowie mnie zaprosili, bo koniecznie musicie uzupełnić nasze listy obozów i internowanych: a w Strzelcach Opolskich trzeba zmienić naczelnika, bo brutalny”.

Zyciowa rola. Jej i Daniela Olbrychskiego i wielu innych.

I wielka zasługa Kościoła, że tej humanitarnej inicjatywie dał błogosławieństwo i schronienie. Zamiast przestraszenia – pomoc i solidarność jako reakcja na represje. To już częściowe zwycięstwo. Powstaje podziemie. Podziemie w państwie to zawsze znak ciężkiej choroby. Polska wraca więc na salę chorych. Ale podziemie, silne i trwałe, to także gwarancja, że społeczeństwo nie zostanie rzucone na kolana! I wyraz tego, że nie zostanie rzucone, że jedynym, co mu pozostało, nie jest oczekiwanie na łaskawość zwycięzców i łagodniejszy regulamin, że będzie o swe prawa nadal walczyć. Podziemie dla ludzi na Wschodzie to namiastka kontroli nad władzą w systemie, który jej totalnie nie uznaje. To miejsce, skąd popłynie alternatywna informacja. Gdzie będzie można, choćby z narażeniem, realizować te aspiracje do bycia obywatelem a nie poddanym, które na Zachodzie prowadzą do karier społecznych a nie do więzień. Powstaje podziemie oparte o organizacje solidarnościowe w fabrykach, i instytucjach, których nie udało się rozbić, o setki działaczy, których nie udało się schwytać i tysiące nowych nieznanych SB; o sprzęt, który ukryto i

F. M. Druas

RAYMOND ARON

Raymond Aron jest jedną z ważniejszych i bardziej interesujących postaci intelektualnych naszej epoki. Dziś siedemdziesięciosiedmioletni, we względnie dobrej formie fizycznej oraz w pełni sił umysłowych, kontynuuje swoje analizy bieżących wydarzeń tak politycznych, jak i intelektualnych. Nie oznacza to jednak wcale zmierzchu jego pasji do abstrakcyjnych i filozoficznych spekulacji. Na jesieni 1981 powiedział mi, że chciałby jeszcze napisać książkę, która miała by być niejako podsumowaniem jego filozoficznych rozważań o problemie historyczności i relatywizmu.

Z intelektualnego punktu widzenia postać Arona jest trudna do określenia, a jeszcze trudniejsza do zaklasyfikowania.

Niewątpliwie jest on filozofem, ale największa część jego dorobku należy do biblioteki socjologiczno-politycznej. Jego nazwisko można znaleźć w słowniku literatury współczesnej, ale najbardziej znany jest jako dziennikarz. Przed 1939 rokiem przygotowywał się Aron do kariery uniwersyteckiej; jego przedwojenna twórczość jest poświęconą prawie wyłącznie historii myśli filozoficznej oraz metodologii nauk społecznych. Zbieg historycznych okoliczności (wojna, emigracja) sprawił, że trafił do dziennikarstwa i publicystyki. Chociaż jego pierwsze artykuły, na łamach wydawanego w Londynie podczas wojny miesięcznika *France Libre*, były bardziej filozoficzne aniżeli publicystyczne, to jednak ten przypadkowy dziennikarski staż wywarł decydujący wpływ na całą późniejszą twórczość Arona. Po pierwsze, wzbudził u młodego filozofa smak do konkretnu i przywiązanie do szczegółu. Po drugie, dziennikarskie zaangażowanie wywarło wpływ

na jasność, prostotę i klarowność jego analitycznego języka w powojennych tekstach, który kontrastuje z jego przedwojennymi logiczno-hermeneutycznymi rozważaniami. Tak więc, intelektualna tożsamość kształtowała się częściowo zgodnie z jego wolą, częściowo pod wpływem przypadku. Wykładał on na uniwersytetach oraz uprawiał publicystykę, w zależności od warunków koncentrował uwagę na jednym bądź na drugim.

Filozoficzny ogół i historyczny szczegół, teoria a działanie, te antynomie charakteryzują najlepiej dzieło Arona. Jako teoretyk odwoływał się do konkretności (wedle niektórych nawet za bardzo, przez co jego niektóre prace z trudem były przyjmowane na uniwersytetach, przykład: „Paix et Guerre”, 1962), zaś jako dziennikarz szukał oparcia w teorii, co sprawiało, że nie zawsze był dobrze rozumiany. Ale właśnie to powiązanie konkretności z teorią, nieustanne podążanie od faktu do idei i od idei do faktu nadało specyficzny charakter twórczości Arona.

Mierzenie rzeczywistości skalą ludzkich ideałów oraz analizowanie ich w świetle ludzkich doświadczeń sprawiało zapewne, że Aron nie wpadł w zasadzkę zamkniętego systemu myślenia, że nie uległ przemocy historycznego faktu, ani nie dał się uwieść uniwersalnym ideom. Stąd też wypływa trudność określenia czy zaklasyfikowania myśli Arona w sposób jednoznaczny i ostateczny.

Czasami słyszy się, że jest on przedstawicielem współczesnej nysii liberalnej. Ten sąd nie jest fałszywy, ale wymaga poczynienia wielu zastrzeżeń. Dziwny to liberal, który stosuje marksistowskie narzędzia w analizie socjologicznej współczesnego społeczeństwa, oraz krytykuje zawzięcie polityczne teorii Hayeka, uważanego przecież za jednego z czołowych współczesnych teoretyków liberalizmu. By nie rozciągać zanadto tych uwag wstępnych, ograniczymy się do stwierdzenia, że Aron jest spokrewniony z liberalizmem poprzez klasyczną filozofię polityczną, która zawiera w sobie oceny i postulaty polityczne, nazywane dziś często liberalnymi.

Z politycznego punktu widzenia uchodzi Aron we francuskiej opinii publicznej za konserwatystę, nieraz określano go jako człowieka prawicy. Jeśli Aron jest prawicowcem, to bardzo szczególnym – występował np. przeciw nacjonalizmowi i faszystowskiemu wszelkiej maści, domagał się przyznania niepodległości Algierii, podczas gdy nawet w wielu kręgach lewicy nie był to postulat popularny. Można by powiedzieć, że Aron dla ludzi z lewicy jest zanadto na prawo, a dla ludzi z prawicy zbyt na lewo. Zarówno intelektualnie, jak i politycznie zaj-

muje on gdzieś miejsce pośrodku. W jaki sposób da się ten środek określić?

W przypadku Arona z góry musimy odrzucić często spotykane przypuszczenie, że zajmowanie środkowej pozycji jest wynikiem braku stałych i ugruntowanych poglądów, nadmiernej skłonności do kompromisów czy chronicznego braku zdecydowania. Aron grzeszy, jeśli tak można powiedzieć, siłą i stałością swoich przekonań. Nie ulegał on wiatrom czy falom rozmaitych intelektualnych mód i politycznych konformizmów, co było i jest niestety częstym zjawiskiem u intelektualistów naszego stulecia.

Pozycja Arona gdzieś pośrodku jest nie tyle rezultatem współczesnych układów intelektualnych i politycznych, co wynikiem określonej postawy myślowej, ulubionej przez niego metody ważenia argumentów za i przeciw, oraz otwartości ostatecznych konkluzji. Idzie tu po prostu o niedomagmatyczne spojrzenie na rzeczywistość, która jest przecież zawsze pełna sprzeczności, nie dających się wyeliminować i poglądów, których nie można pogodzić. W rozumowaniu Arona nie chodzi o to, by przyznać rację jednemu, a odmówić jej drugiemu, lecz o to, by zrozumieć wszystkie strony, gdyż celem i sensem intelektualnej analizy nie jest sformułowanie prawd i odpowiadających im imperatywów, lecz pojmowanie znaczeń subiektywnych, a w tej dziedzinie wszyscy z własnej praktyki wiemy, że rzeczy nie są ani jednoznaczne, ani pewne. Bo choć spokojniejsza jest dusza, która wie, kto ma rację, a kto jej nie ma, ale uboższy staje się umysł, który zaspokaja się gotowymi rozwiązaniami i ostatecznymi sądami. I Aron swoim brakiem kategoryczności zasiewa niepokój, który wydaje nam się zbawienny, bo nie odbiera umysłowi wolności, w przeciwieństwie do kojących gotowych formułek, które chcąc zaspokoić pragnienie duszy, wyniszczają ją przez to, że zniewalają umysł. Szukającego zbawienia romantyka teksty Arona będą drażnić. Także ten, kto boi się wątpienia, skłonny będzie odmówić Aronowi wszelkiego znaczenia.

W Arona niedomagmatycznej i niekategorycznej postawie intelektualnej chodzi więc przede wszystkim o uznanie suwerenności ludzkiego sądzenia. Teoria czy naukowa analiza nie powinna przeczyć ludzkim aspiracjom i ideałom. Ale żaden transcendentny czy historyczny Rozum nie może wskazać pewnej i bezpiecznej drogi do idealnego społeczeństwa, czy do powszechnego pokoju. Każdy człowiek, niezależnie od tego, czy powołuje się na naukowe teorie, czy nie, musi wybierać i ten jego wybór odbywa się w samotności. Ani Bóg, ani filozof wyboru narzucać nie mogą. A każdy wybór wolny jest i y-

z y k i e m , którego rozmiar może rozum w przybliżeniu określić, ale nie może wykluczyć.

Brak katerycznych rozstrzygnięć u Arona jest wyrazem jego filozoficznej postawy wobec świata, wobec życia. Przekonanie o ograniczoności ludzkiego poznania, o względności ludzkich wartości, o nikczemności ludzkich wytworów, o tragicznej dialektyce bytu i powinności nie pozwala na formułowanie ostatecznych sądów i zaleceń. Istotą stosunku człowieka do świata jest pojmowanie (*compréhension*). Zakłada ono ograniczoność intelektu i nieskończoność bytu. Właśnie w obszarze ograniczoności poznania i nieskończoności bytu sytuuje Aron miejsce i rolę Rozumu. Rozum nie jest nam dany, aby rzeczywistość mistyfikować czy demistyfikować, lecz po to, by ją pojmować. Owo pojmowanie wyznacza zarazem dystans i zaangażowanie, a w języku moralności miejsce decyzji i wzajemnego poszanowania.

Intelektualny i polityczny nonkonformizm

Spróbujmy zrozumieć sens postępowania intelektualnego Arona na przykładzie jego analiz zjawiska wojny i pokoju („*Paix et Guerre*”, 1962; „*Clausewitz*”, 2 t., 1976) oraz na przykładzie jego socjologicznej krytyki współczesnego społeczeństwa (*18 leçons sur la société industrielle. Lutte de classes, Démocratie et totalitarisme*, 1962-1964).

Na setkach stron poświęconych zjawisku wojny Aron nie głosi ani jej pochwały, ani też nie wyraża bezkompromisowego pacyfizmu. Jego potępienie przemocy nie jest instynktowne, a jego pesymizm nie jest sentymentalny. Intelektualna sympatia dla Clausewitza wpływa stąd, że ten ostatni nie zapoznawał tragicznego wymiaru ludzkiej egzystencji, błędnego koła przemocy i pokoju. Racjonalne analizy niemieckiego generała (*Von Kriege*, 1827) kryją w sobie przekonanie o ułomności ludzkiej natury, o tym że przemoc towarzyszy ludzkiej historii, a rozum ludzki nie jest w stanie tej przemocy opanować. Z podobnych pobudek płynie również przywiązanie Arona do Marksa, z tą jednak różnicą, że Marks służy mu jako przykład negatywny, jako przykład tego, czego myśl krytyczna przyjąć nie może. Marksa moralne oburzenie, jego woła o poprawy materialnej rzeczywistości mogą budzić szacunek, ale nie do przyjęcia są jego tezy o pokojowym i sprawiedliwym społeczeństwie. Jego wiara w pojednanie bytu i powinności.

Realizm Clausewitza i idealizm Marksa są dla Arona dwiema różnymi postawami wobec rzeczywistości, dwiema metodami jej pojmowania. Aron nie akceptuje przemocy jako środka załatwiania ludzkich konfliktów, ale też nie wierzy, że można ją całkowicie wyeliminować. Krytykuje tych, co nie chcą widzieć jej roli w stosunkach międzyludzkich, ale i tych, co przywiązują wyłącznie wagę do układu sił. Rzeczywistość ludzka jest dla niego nieublaganym spłotem przemocy i pokoju. Dlatego postulat ograniczenia ludzkiej przemocy (*diminution du volume de la violence*) wydaje się być zarówno racjonalnym, jak i moralnym.

Arona metoda pojmowania opiera się na przyjęciu rzeczy w istocie takiej, jaką ona jest. Człowiek ma prawo wyobrażać sobie świat idealny, powinien stawiać sobie wzniosłe cele i dążyć do ich osiągnięcia, lecz idea czy cel powinny spełniać rolę światła i motywacji, a nie przesłaniać rzeczywistości czy służyć usprawiedliwianiu wszelkich metod. Człowiek powinien dążyć do pokoju, ale przy tym nie zapominać, że przemoc jest częścią składową historii, a więc nie o jej zniesienie powinno chodzić, lecz o zapanowanie nad nią.

Podobne rozumowanie spotykamy w rozważaniu Arona na temat wolności i równości w społeczeństwach uprzemysłowionych. Jego socjologicznym i ekonomicznym analizom przyświeca przekonanie o rozdarciu ludzkiej natury, zarówno indywidualnej, jak i społecznej. Rezultat naszego działania nie zawsze odpowiada naszym zamierzeniom, nasz obraz o nas samych nie zawsze jest zgodny z innymi o nas mniemaniem, materialny interes i moralny często stoją ze sobą w sprzeczności. Nie było i nie będzie idealnego społeczeństwa podobnie, jak nie było i nie będzie idealnego człowieka. Dlaczego mielibyśmy wymagać od społeczeństwa więcej sprawiedliwości, więcej doskonałości, aniżeli sami, w naszych zachowaniach jesteśmy w stanie dać dowód? Nie chodzi tu o jakąś indywidualną filozofię człowieka czy neoliberalną ideologię; jest to po prostu spostrzeżenie zdrowego rozsądku.

Aron nie jest bezkrytycznym obrońcą zachodniego systemu ekonomicznego i politycznego, ani też bezkompromisowym przeciwnikiem socjalistycznych instytucji społecznych. Nie jest tak, by „dobro” było po jednej stronie; a „zło” wyłącznie po drugiej. Jeżeli socjalizm nie spełnił pokładanych w nim nadziei, to z tego wcale nie wynika, że zachodni kapitalizm jest uosobieniem sprawiedliwego społeczeństwa. Aron szuka rozwiązań współczesnych dylematów ideologicznych i politycznych w kategoriach „mniejszego zła”, a nie absolutnej wartości czy powszechnej prawdziwości.

Wojna i pokój, socjalizm i kapitalizm – są to główne tematy i antytezy myśli Arona. Nie wierzy on ani w powszechny pokój, ani w powszechną równość. Zapanowanie jednego czy drugiego musiałoby oznaczać zanik ludzkiej agresywności, ludzkiego egoizmu, ludzkiej głupoty, inaczej mówiąc, zmianę jakościową w dotychczasowym biegu historii. Tak daleko nie sięga optymizm Arona. Ale nie jest on aż tak wielkim pesymistą, by z faktu, że wojny zawsze były, wnioskować, że muszą być i w przyszłości. by twierdzić, że idea sprawiedliwości jest naszym hasłem, ponieważ niektóre próby ustanowienia sprawiedliwego społeczeństwa zawiodły.

Aron nie szuka pośredniej, trzeciej drogi między indywidualizmem a kolektywizmem, między socjalizmem a kapitalizmem, nie wypracowuje pośredniej strategii między unicestwieniem a kapitulacją, nie szuka kompromisu między pacybiżmem a militarzmem. Nie mamy do wyboru zła albo dobra, lecz powinniśmy zrozumieć ich współistnienie. i w konsekwencji starać się o ograniczenie zła. Innymi słowy, podstawą politycznego myślenia powinno być uznanie sprzecznego charakteru ludzkiej natury i ludzkich stosunków i na tej podstawie dążyć do ich polepszenia.

Wydaje się, że słowo nonkonformizm najtrafniej określa myśl i postawę Arona. Przez nonkonformizm rozumiemy tu postawę zgodności z samym sobą, a nie jakąś upartą negację tego, co modne, co dominujące. Nie jest łatwo być nonkonformistą w społeczeństwie, w którym masy przywiązują sobie prawo sączenia jednostek. Musy nie znoszą indywidualności, za nieposłuszeństwo grupie płaci się niekiedy drogę. Aron nie uległ nigdy naciskowi opinii publicznej, nie wyparł się nigdy swoich przekonań. Pozostawał zawsze sobą, niewzruszony w swych racjonalnych analizach, nieugięty w swych moralnych ocenach, pomimo świadomie organizowanego milczenia wokół jego twórczości, pomimo hałaśliwych objawów pogardy, nawet ze strony byłych przyjaciół (Sartre).

Na tropie historycznej prawdy

Niezbędnym kluczem do zrozumienia myśli Arona jest opublikowana w 1938 roku „Introduction à la philosophie de l'histoire”. Chodzi w niej, między innymi, o filozoficzne określenie prawdy, która nie byłaby ani sądem jednostki, czyli arbitralnością, ani abstrakcyjną formułą, czyli nieskutecznością. Chodzi o prawdę, która byłaby zarazem prawdą wszystkich, czyli powszechną, oraz która byłaby dana w

konkretnych działaniach, czyli która byłaby prawdą praktyczną. Abstrakcyjny uniwersalizm poddając czyn, praktykę imperatywom prowadzi do poświęcenia wolności na rzecz nienaruszalnych reguł. Historyzm, opierając się na anarchii wartości, eliminuje problem prawdy jako taki, gdyż jeśli prawdziwość jest funkcją istnienia, wszystko, co istnieje, jest prawdziwe. Dla Arona prawda powinna być jednocześnie prawdą praktyczną i teoretyczną, winna przynależeć zarazem do dziedziny faktów, jak i wartości, bo ludzkie działanie nie jest czystą spontanicznością (świadomość ma w nim swój udział), ani też wcieleniem abstrakcyjnych reguł. Taki sposób stawiania pytania o prawdę nie pozwolił Aronowi na jasne i kategoryczne jej określenie. Ale jeśli pozytywna odpowiedź nie była możliwa, wypracowanie kategorii sądenia, pozwalających na stwierdzenie nieprawdziwości, było wielką zasługą Arona.

Aron nie przejął ani filozofii prawdy powszechnej i materialnej, ani łatwego relatywizmu. Ortodoksyjnych myślicieli nawoływał do racjonalnego umiaru i do logicznej konsekwencji; a przede wszystkim do uczciwości względem nich samych. Sartre'owi zarzucał myślową niekonsekwencję i nieuczciwość, ponieważ z jednej strony wyznawał, że *toutes les choses sont mortelles*, a z drugiej przypisywał powszechną prawomocność marksistowskiej metodzie.

Aron zwalczał różnej maści ortodoksów i gnostyków, ale widział też niebezpieczeństwo taniego relatywizmu. Optymistom zarzucał brak pokory wobec rzeczywistości, pesymistom słabość ducha. W 30 lat po zaciekłych krytykach i bojach z naiwnym optymizmem paryskich lewicowych intelektualistów, wystąpił przeciw naiwnemu pesymizmowi tak zwanych nowych filozofów! Gdy pierwsi w imię historycznego postępu i rzekomej obiektywnej prawdy skłonni byli przemilczać codzienne tortury i okrucieństwo, to drudzy w 30 lat później, przebudzeni z ideologicznego snu, wystąpili przeciw historycznemu postępowi i przeciw obiektywności prawdy, pozostawiając tym samym człowieka jego własnym upośledzeniom i namiętnościom, zapominając, że postęp, interpretowany w kategoriach historycznych a nie religijnych, doprowadził do polepszenia materialnych warunków życia, a także do unormalnienia stosunków międzyludzkich. Tak jak nieuzasadniona była wiara w latach czterdziestych i pięćdziesiątych w absolutny rozum, tak i błędnym jest zaprzeczanie historycznemu rozumowi w latach siedemdziesiątych.

Aron walczył z wszelkimi próbami mistyfikacji, czy to na rzecz uniwersalizmu, czy też relatywizmu. Bo prawda dla niego nie leży ani

w określonym historycznym kontekście, ani w głowie przemądrzałego naukowca. Prawda jest kategorią ludzkiej egzystencji, jest celem filozoficznego poznania oraz ideałem ludzkich dążeń.

W obronie historycznej wolności

Aron należy do tradycji myślicieli wolności, lecz jego miejsce w tej tradycji nie jest całkiem jednoznaczne. Przez ujmowanie problemu wolności w kategoriach czysto politycznych zbliża się on do klasyków od Arystotelesa po Tocqueville'a. Z drugiej zaś strony, swoimi ekonomiczno-socjologicznymi analizami związany jest z myślą polityczną — dominującą od półtora wieku — przesiąkniętą wpływami A. Comte'a i Marksa.

Z filozoficznego punktu widzenia Aron rozwiązuje problem wolności w kategoriach wykraczających poza antynomie: determinizm-indeterminizm. Wolność jako fakt jest wolnością działania, jest wyborem. Nie wylania się więc z nicości, ani też nie jest mechanicznym następstwem spłotu przyczyn. Każdy akt, każdy wybór jest w równym stopniu uwarunkowany zastaną sytuacją, co suwerenną wolą działającego.

Wolność oznacza zarówno ludzką *z d o l n o ść* (*capacité*), jak i *o b o w i ą z e k* (*devoir*). Do wolności dochodzi człowiek przez pokonywanie swych emocji wolą, popędów świadomością, a myśli nieskończonej decyzją. W tym rozumieniu wolność jest szansą jednostki i społeczeństwa pokonywania swego ubóstwa i swej ułomności, szansą polepszenia warunków życia. Właśnie dlatego, że jesteśmy wolni, możemy dążyć do wzbogacenia naszego życia, tak duchowego, jak i materialnego, celem budowy lepszego świata.

Tak rozumiana wolność uwalnia człowieka od bezlitosnych obiektywnych prawd, ale przy tym nie wtrąca w przepaść dowolności. Wolność rozumiana jako wyzwanie do podjęcia działania podważa intelektualne podstawy fatalizmu i fanatyzmu. Wolny akt jest przede wszystkim aktem rozumu, uznającym zarówno niedoskonałość ludzkich tworów, jak i zdolność człowieka do tworzenia i do zmiany. Myśl wolna nie jest więzieniem danego historycznego stanu rzeczy, szuka ona poprawy i udoskonaień. Akt wolności jest aktem realizmu i umiarkowania zarówno w odniesieniu do tego, co jest, do bytu, jak i do idei.

Tego typu rozumowanie posiada dwie ważne konsekwencje w odniesieniu do rzeczywistości historycznej. Po pierwsze, uznanie wolności za decydującą jakość życia jednostkowego i zbiorowego; po drugie;

uznanie wolności zarówno za cel, jak i za środek ludzkich aspiracji. Ze stwierdzeniem, że wolność jest nam dana jako *capacité* i *devoir* wynika, że wszyscy do niej dążymy i powinniśmy dążyć. Należy więc teraz zapytać o konkretną treść społecznej rzeczywistości, która odpowiadałaby naszemu dążeniu do wolności. Jakiego typu zachowania i instytucje będą warunkiem i wyrazem tego naszego dążenia.

Z samej idei, która nas ożywia, nie można oczywiście wywieść materialnej formy, która byłaby jej wcieleniem. Ale jeśli idea nie dyktuje gotowych rozwiązań, to pozostaje ona miarą naszego działania.

Żadnej historycznej formy wolności nie można zadeklarować jako absolutnej i powszechnie obowiązującej. W każdej epoce ludzie nadają określoną treść idei wolności (np. uznawanie wolności w starożytnej Grecji nie kolidowało wcale z istnieniem niewolnictwa), do której realizacji dążą i wedle której oceniają stan faktyczny. Ale ze względności form nie wynika wcale ich równorzędność. Nie można wątpić, że reżim demokratyczny odpowiada bardziej idei wolności aniżeli reżim despotyczny. Obecnie miarę wolności wyznaczają prawa człowieka, najczęściej rozumiane w podwójnej postaci jako swobody polityczne oraz jako prawa społeczno-ekonomiczne. Wolnym czuje się człowiek, którego prawa zarówno w politycznym i ekonomicznym sensie są zagwarantowane, wolnym jest społeczeństwo, w którym te prawa są względnie najbardziej respektowane, lecz to rozróżnienie swobód politycznych i praw ekonomicznych wymaga wyjaśnienia. Dlatego, że swobody polityczne opierają się na idei wolności, a prawa ekonomiczne na idei równości i ciągle ważki jest problem wzajemnego stosunku wolności i równości oraz dylemat ich równoczesnego urzeczywistnienia. Aron rozwiązuje go w ten sposób, że uznaje jednoznacznie prymat swobód politycznych. Ten sąd jest nie tylko wynikiem przekonania, że swobody polityczne są warunkiem wolności w ogóle, ale także jest następstwem obserwacji doświadczeń historycznych, kiedy to działanie w imię zasad równości, więc realizowanie bezwarunkowe praw ekonomicznych i społecznych doprowadziło do zniweczenia wolności w ogóle. Aron nie uważa, by wolności polityczne były nie do pogodzenia z prawami materialnymi. Jego zdaniem właśnie prawa człowieka są warunkiem i podstawą realizacji sprawiedliwości społecznej i ekonomicznej. Z takiego rozumienia wolności praktycznej wynika poparcie Arona dla zachodniej demokracji parlamentarnej.

Dla Arona wolność jako pojęcie należy do dziedziny idei, zaś wolność w sensie instytucjonalnym do dziedziny faktów. Nie ma społeczeństwa, w którym wolność byłaby w pełni realizowana, bo

ludzkie poznanie i ludzkie działanie skażone są niedoskonałością. Nie ma również społeczeństwa, w którym nie byłoby ani cienia wolności, gdyż oznaczałoby to zanik ludzkiego rozumu. Gdy Aron stosuje wyrażenia „wolne społeczeństwo”, to ma na myśli społeczeństwo, w którym jest więcej wolności niż w innych społeczeństwach.

Filozofia zdrowego rozsądku

Wydaje się, że najtrafniej określić można myśl Arona jako filozofię zdrowego rozsądku, czyli po prostu filozofię, bo filozofia w klasycznym rozumieniu niczym innym nie była, jak intelektualnym ujęciem życiowej mądrości.

Każda epoka ma swoje wiatry, wzburzenia, wojny, rewolucje, satysfakcje i znudzenia. W pomieszaniu rzeczywistego i idealnego, rozumnego i emocjonalnego istnieją jednostki, które starają się zrozumieć to, co się dzieje, to, co jest. Dostrzec harmonię na polu bitwy nie jest łatwo, także niełatwym jest bycie w nim. Stanisław Brzozowski napisał w swym pamiętniku, że „rozpacz jest rzeczą łatwiejszą niż spokojne i zimne spojrzenie na rzeczy tak, jak są one”. Tylko takie spojrzenie może być podstawą wglądu w sens rzeczywistości i jej zrozumienia. Tę zasługę przypisujemy właśnie Aronowi.

W kategoriach intelektualnych Aron sam siebie określa jako przedstawiciela racjonalistycznego humanizmu, tzn. humanizmu, który kontynuuje tradycje oświeceniowe myśli antydogmatycznej. Lecz istnieje wcale niemala różnica między współczesnym racjonalistycznym humanizmem a humanizmem oświeceniowym. Gdy niegdyś racjonalista wznosił się przeciw zabobonom kościołów i dogmatyzmowi świętych nauk, dziś nie potępia on, z zasady, wyobrażeń o sędzie ostatecznym, nie wyśmiewa się z religii, lecz występuje przeciwko ideologicznym mistyfikacjom, walczy ze świeckim fanatyzmem. Racjonalista XVIII-wieczny walczył o świeckość życia publicznego. Racjonalista współczesny musi walczyć z demonami, które znalazły przytułek w praktyce państwa laickiego.

Myśl Arona jest myślą racjonalistyczną. Fundamentem wolności jest rozum ludzki, tak więc, ani Bóg, ani historyczne prawa, lecz właśnie rozum jest dlań jedynym źródłem nadziei.

Stanisław Barańczak

NORWID NIE CHCE PODPISAĆ VOLKSLISTY

Z pozoru jest w tym, co w tej chwili robię, jakaś rozpaczliwa niestosowność. Siedząc przy biurku w zacisznym gabinecie, w spokojnym nowoangielskim mieście, w dostatniej Ameryce, czytam zbiór wierszy* napisanych w czasie stanu wojennego, który ciągle jeszcze trwa w Polsce – i czytam po to, aby tę książkę zrecenzować. Zrecenzować! Spoza wierszy prześwitują twarze przyjaciół, z którymi półtora roku temu się rozstałem. Witek Woroszyński: jeszcze pamiętam nasz ostatni uścisk na rogu Alej i Marszałkowskiej. Rysiek Krynicki: tyle wieczorów przegadanych w naszych poznańskich mieszkaniach, Adaś Zagajewski i jego zawsze opanowany głos. Grube okulary Lotka Herbsta. Janek Polkowski, Antek Pawlak, Leszek Szaruga, Leszek Budrewicz... i inni, nie wymienieni z nazwiska, których tożsamości mogę się tylko domyślać pod pseudonimami. Wszyscy są t a m. Wszyscy przeszli przez doświadczenia, upokorzenia, rozterki, refleksje, o jakich ja tutaj mogę mieć jedynie mgliste pojęcie. Wszyscy byli albo są więźniami: w tym mniejszym więzieniu zwanym Białołęka, Dąbówko czy Strzelce Opołskie, albo w tym większym, noszącym nazwę Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. I ten ich głos, dochodzący zza muru, ja mam – zrecenzować.

A przecież, jeśli oni sami czegoś po mnie oczekują, to pewnie właśnie tego. Od lat chodziło nam wszystkim w gruncie rzeczy o to,

* „Poezja stanu wojennego”. Antologia. (Tom przygotowali: Inga, Jot Em, Spectator). Puls Publications, Londyn 1982.

aby w Polsce można było żyć normalnie. Nie tylko o to, aby w sklepach mięsnych było mięso, a nie doniczki z asparagusem. Również o to, aby pisarze pisali książki, a nie ich surogaty. I aby krytycy uprawiali krytykę literacką, a nie jej, okrojoną przez względy cenzuralne czy towarzyskie, namiastkę. W tym celu przecież – aby przywrócić życiu literackiemu normalny bieg i funkcje – tworzyliśmy niecenzurowane pisma i wydawnictwa. Czyż stan wojenny zmienił cokolwiek w tym względzie? Wcale nie: spotęgowana dawka absurdu wytwarza zwiększone zapotrzebowanie na odtrutkę normalności. Właśnie po to, ryzykując własną wolnością osobistą w imię stokroć cenniejszej wolności od absurdu, tysiące ludzi pracują w podziemnych drukarniach, produkując nie tylko ulotki i biuletyny, ale także tomy wierszy i periodyki literackie (uderzające wysokim poziomem *Wezwanie*). Podobnie sam fakt powstania antologii „Poezji stanu wojennego” – wydrukowanej na Zachodzie, ale przygotowanej w kraju – jest właśnie takim, kolejnym ale szczególnie cennym, tryumfem normalności nad absurdem. Wypada przyjąć to – również, normalnie. Zastanowić się nad tym, co poeci mają do powiedzenia. Jak to mówią. I co nowego ich słowo wnosi do literatury.

Jest to tym potrzebniejsze, że stwarza okazję do zastanowienia się nad ogólniejszą sytuacją literatury polskiej w obecnej chwili. Gdyby wolno nam było poprzestać na powierzchownym spojrzeniu, powiedzielibyśmy zapewne, że w sytuacji tej nie ma niczego szczególnie nowego. Że jest w niej, przeciwnie, element cyklicznej powtarzalności. Ostatecznie, nie po raz pierwszy przydarza się w Polsce ten paradoks: porażka aspiracji społeczeństwa i załamanie się pospólnych nadziei łączy się ze wzlotem twórczości literackiej. Literatura – ta najcenniejsza – żywi się nie tryumfem lecz klęską, nie pewnością lecz zwątpieniem, nie chóralnym śpiewem lecz samotną refleksją. W chwilach po porażce do literatury, do poezji zwłaszcza – najszybciej reagującej – należy zadanie wstępnego opisu tego, co się stało, dōcieczenia przyczyn, ujęcia faktu w literacki symbol. Przypomnijmy wzlot romantyzmu po Powstaniu listopadowym, narodziny realizmu po Styczniowym, eksplozję nowych tendencji literackich po 1905 roku, czy wreszcie bodziec, jakim dla literatury stała się klęska wrześniowa albo Powstanie Warszawskie.

Jak powiadam, z pozoru obecny okres przylega do tego schematu wcale ściśle. Czyż nie było tak, że w okresie triumfów „Solidarności” literatura na moment przywiedła? I czyż nie jest tak, że właśnie po 13 grudnia nastąpił osobliwy rozkwit poezji, któryś już raz w naszej historii znajdującej żyzny grunt wśród gruzów?

A jednak — są zasadnicze różnice. Tak jak powstanie „Solidarności” nie było Powstaniem Styczniowym, tak jak chwilowa jej porażka, choć dotkliwa, nie jest tym samym co klęska którejś z narodowych insurekcji — tak też i sytuacja literatury w obecnym krajobrazie, po bitwie (a raczej krajobrazie wciąż trwającej bitwy) jest nowa i pozbawiona precedensów. Różnica polega między innymi na tym, że do tej pory, od czasów romantyzmu, literatura była zawsze *z a m i a s t*. Ze względu na cenzuralnych zmuszona była przez długie dziesięciolecia pełnić funkcje surogatu myśli politycznej, historiozoficznej wizji, analizy socjologicznej, publicystycznej interwencji. Powolne przezwyciężanie tego stanu rzeczy zaczęło się (jeśli oczywiście nie liczyć *przedyszki* międzywojennego dwudziestolecia) w połowie lat siedemdziesiątych. Obecnie — nieodwracalny fakt powstania i upartego istnienia niezależnego obiegu wydawniczego w pewnej przynajmniej mierze przywrócił proporcje. Wiersz nie musi zastępować ulotki: ulotki, mimo wszelkich prześladowań, ukazują się i krążą. Opowiadanie nie musi zastępować artykułu politycznego: artykuły takie powstają i są publikowane tak czy inaczej. Literatura nie została przez to zwolniona z podstawowego obowiązku reagowania na rzeczywistość i wysnuwania wniosków ze wspólnego doświadczenia: ale może to obecnie czynić na własny rachunek i na swój własny sposób.

Tylko właśnie: *J a k i* ma być ten własny sposób? Jest to pytanie fundamentalne i dla zastanowienia się nad nim lektura „Poezji stanu wojennego” stwarza szczególnie dogodną okazję. Ta niewielka antologia prezentuje bowiem odpowiedzi rozmaite: tym rozmaitsze, że obok poezji literatów-profesjonalistów przynosi też sporo okazów bezimiennego literackiego folkloru. Ścierają się tu więc ze sobą rozwiązania różnorodne zarówno w sensie stylistycznym, jak i socjologicznym. Różnice zaś między nimi dotyczą w ostatecznym rozrachunku opcji zupełnie podstawowych. Dotyczą rozumienia nie tylko funkcji literatury wobec rzeczywistości, ale i rozumienia samej rzeczywistości w jej historycznym i społecznym przekroju.

W spectrum poetyckich rozwiązań, prezentowanych przez antologię wyróżniłbym z grubsza trzy podstawowe barwy. Czy może raczej — trzy odmienne sposoby spojrzenia na rzeczywistość. Najwidoczniej je, na razie umownie i nieobowiązująco, spojrzeniem *pojedynczego obserwatora*, spojrzeniem *romantycznego wizjonera* i spojrzeniem *ludowego anonima*.

Jak łatwo się domyślić, te trzy sposoby oglądania rzeczywistości

różnią się od siebie nawzajem przede wszystkim stopniem konkretności — konkretności samego oglądu i konkretności indywidualum, które nam swoje obserwacje przedstawia. Pojedynczy obserwator jest, oczywiście, najbardziej konkretny. Jest tym, a nie innym człowiekiem, obdarzonym indywidualnym losem i dźwigającym ciężar własnego niepowtarzalnego doświadczenia. W wierszach takich jak obozowo-więzienny cykle Woroszyńskiego czy Polkowskiego dokonuje się daleko posunięte — tak daleko, jak to jest tylko możliwe — utożsamienie bohatera lirycznego z autorem. Wiersz przybiera formę notatki z intymnego dziennika, prywatnego zapisu tego, co przydarzyło się autorowi. Jednocześnie zapis ten stara się być maksymalnie konkretny i wierny, przekazać fakty, wyglądy, cudze słowa w całej ich niepowtarzalności: zwróćmy uwagę na precyzję opisu sali sądowej w wierszu Zagajewskiego *Sąd* albo na magnetofonowy wręcz zapis rozmowy dwóch milicjantów w krótkim utworze Woroszyńskiego *Podsluchane*:

zdałeś ten tom
no zdałem
ja nie zdałem
trzeba było zdać
co będą zdawał i brał
zdawał i brał

Romantyczny wizjoner przybiera punkt widzenia bardziej ogólny: sam zaś, jako bohater liryczny, staje się postacią mniej określoną. Pierwsza osoba liczby pojedynczej zmienia się w pierwszą osobę liczby mnogiej; nie pojedynczy człowiek, a naród staje się bohaterem wiersza. Konkretna, dosłowna sceneria celi więziennej, sali sądowej, ulicznej demonstracji, podziemnej drukarni — zmienia się w ogólną, jakby z lotu ptaka widziana scenerię „kraju”. Zamiast pojedynczego momentu — obserwacja obejmuje rozległe połacie historii. Przytoczmy jeden tylko, ale bardzo charakterystyczny przykład, z anonimowego wiersza *Do matki Polki*:

I znova — długie nocne rodaków rozmowy

Czas tego kraju kołem się zatacza
Z powstania w wojnę na nowe powstanie
Krótki czas wojny — i podziemna praca
I długie trwające policyjnych nocy

Nie niepowtarzalność doświadczenia, lecz przeciwnie, jego cykliczność, powtarzalność, koncentruje na sobie, jak widzimy, uwagę romantycznego wizjonera. Służy temu również odwołanie się do romantycznych konwencji i tradycji. Już choćby w cytowanym tekście pojawiają się natychmiast czytelne dla każdego Polaka aluzje do mickiewiczowskiego wiersza i jego mezapomnianych, okrutnych formuł polskiego przeznaczenia. Pojawiają się nie w celach polemicznych: odwrotnie, właśnie po to, aby potwierdzić, że formuła nadal obowiązuje, że „przekleństwo” narodowej historii (o którym mówi wiersz ze znanym refrenem: „Znowu ożywają stare obrazy Grotgera”) stale na nas ciąży. Słowo „znowu” jest hasłem wywoławczym tego rodzaju wizji. „Znowu – długie nocne rodaków rozmowy” – czytaliśmy w cytowanym wierszu. „Znowu zdławiony świt wolności” – pisze inny anonimowy autor. „Znowu łamiemy się czarnym opłatkami polskiego losu” – wtóruje jeszcze inny.

Spojrzenie ludowego anonima wreszcie ma zasięg i charakter najbardziej ogólny. Tu już nie indywidualny punkt widzenia i nie określona historyczna konwencja decydują o sposobie oglądu rzeczywistości: oglądana jest ona raczej z wyżyn ponadczasowej mądrości ludowej i ludowego doświadczenia. Nie znaczy to, aby w tych wierszach (jeszcze częściej są to pieśni i piosenki) panował jakiś abstrakcyjny chłód. Przeciwnie, pełno w nich tłumionej albo i jawnej wściekłości i pasji. Nad tym dominuje jednak ton satyryczny i groteskowy: tak jak gdyby absurdałna rzeczywistość wojny generałów z narodem zasługiwała przede wszystkim na rzetelne wyszydzenie. Charakterystyczne, jak często ta ludowa poezja (ludowa tylko w sensie punktu widzenia, niekoniecznie genezy – niektóre wiersze mogły równie dobrze wyjść spod pióra zawodowych pisarzy) posługuje się bronią parodii. *Ballada grudniowa* to parodia pieśni dziadowskiej, *Santa Milicyja* parodiuje pieśń kościeciną, *Lokomotywa* – znany wiersz dla dzieci. Parodia wykpiwa nie tylko rzeczywistość, ale i konwencje, które służą nam do mówienia o tej rzeczywistości. Z ludowego-anonimowego punktu widzenia rzeczywistość stanu wojennego jest nie tylko groźna i nienawistna – jest także, w swoim szczególnym steżeniu absurdu, zjawiskiem nowym, do którego dawne konwencje nie przystają. Zaskakującą konkluzję wysnuwa z tego przekonania zwłaszcza znakomita *Lokomotywa*, w której szturm oddziału ZOMO opisany jest nie stylem *Reduty Ordo*, ale stylem wierszyka dla dzieci. Nie powtarzalność historii, a jej stopniowa degeneracja aż do ostatniego infantylnego (tak jest, infantylnego mimo całej grozy!) etapu uczenia

społeczeństwa rozumu ZOMO-wską pałką; taka jest historiozoficzna perspektywa tego wiersza, który też kończy się w stosowny do tego sposób – ludowym przekleństwem i wezwaniem do wyjścia z zamkniętego kręgu historii:

Przerazić, ogłuszyć, zagonić do bud,
 A potem bagnietem do kopalń, do hut,
 Do pracy, do pracy, do pracy, do pracy,
 I z pracy do pracy, do pracy i z pracy,
 I z pracy do pracy, do pracy i z pracy...

O KURWA! Jak długo tak można, Rodacy?

Kiedy teraz spojrzymy łącznie na owe trzy sposoby widzenia rzeczywistości stanu wojny, okaże się rzecz zaskakująca. Będziemy musieli nianowicie dojść do wniosku, że istnieje silna więź i zasadnicze podobieństwo pomiędzy dwoma metodami, które z pozoru sytuują się na przeciwległych biegunach. Wbrew temu, co moglibyśmy sądzić, optyka pojedynczego obserwatora i optyka ludowego anonima są w pewnych podstawowych kwestiach zbieżne, jako całość natomiast przeciwstawiają się optyce romantycznego wizjonera.

Co decyduje o tej zbieżności i o tej opozycji? Pojedynczego obserwatora i ludowego anonima łączy przede wszystkim jedno: nastawieni są nie na to, co było, jest i będzie, ale na to co jest. Owszem, czasami trafiają się i tutaj historyczne aluzje i analogie, którym w Polsce szczególnie trudno się oprzeć. Nacisk pada jednak, jak już podkreślałem, na nowość, szczególność, swoistość tego, co dzieje się teraz, obecnego doświadczenia. Konsekwencje są bardzo doniosłe. Poezja romantycznego wizjonerstwa, wydobywając na pierwszy plan cykliczność historii, zarazem nadaje jej najbardziej nawet absurdalnym składnikom pewien nadrzędny sens. Buntując się przeciw polskiemu losowi, zarazem godzi się z myślą, że coś takiego jak nieodwracalny „polski los” jednak istnieje. Stąd już tylko krok do katastroficznej bezwyjściowości. Pojedynczy-obszawator i ludowy anonim rozumują zupełnie innym torem. Dla nich to, co się stało 13 grudnia, stanowi raczej zaprzeczenie sensu – jest przede wszystkim absurdalne. Zarówno z perspektywy indywidualnego sceptycyzmu, jak i z wyżyny ludowej mądrości zbiorowej wojna WRON-y z narodem może się wydawać wszystkim – infantylną głupotą, groźną groteską, karykaturalnym wynaturzeniem – tylko nie czymś, co by można stawiać na jednej płaszczyźnie z przejawami sensowności dziejów. Porównajmy dwa wiersze:

- (1) Mały kapitan
z nadmuchanymi policzkami
siedzi i strofuje
stojącego przed nim
profesora filozofii
o długiej smutnej twarzy
który nie zgasił światła
o godzinie dwudziestej trzeciej zero zero
Kapitan jest niezadowolony z profesora
i udziela mu nagany
z wpisaniem do akt
- (2) Ksiądz biskup – za rozdział żywności się bierze
A minister handlu – odmawia pacierze.
Wojacy w kopalni – fedrują spokojnie
A górnicy – giną od kulek na wojnie. (...)
Dwa miliony – tworzą większość demokracji,
A dziesięć milionów – mniejszość – nie ma racji. (...)

Pierwszy wiersz to fragment cyklu Woroszyńskiego *Dziennik internowania*, drugi – to anonimowy utwór *Raki*. Sposoby widzenia rzeczywistości są różne w sensie perspektywy: w pierwszym wypadku mamy beznamięty zapis pojedynczego doświadczenia, w drugim – satyryczne uogólnienie. A jednak oba teksty mówią o tym samym! Obydwa widzą stan wojenny przede wszystkim jako absurdalne naruszenie logiki życia; jako dokonane przemocą odwrócenie ról społecznych, pogwałcenie społecznych umów, nadanie słowom odwrotnych znaczeń. W obu wypadkach równie trudno byłoby powiedzieć, że ozywają przed nami „Stare obrazy Grottgera”: nie, te obrazki to portrety absurdu, który jest specyficzną własnością naszych czasów.

Odpowiednio też obydwie, pozornie tak różne, optyki – spojrzenie pojedynczego obserwatora i spojrzenie ludowego anonimusa – rezygnują ze wszelkich atrybutów romantycznego wizjonerstwa. Na przykład z tego atrybutu stylistycznego, jakim jest patos. Najbardziej udane przykłady poezji indywidualnej obserwacji – utwory Zagajewskiego, Woroszyńskiego czy Polkowskiego – są zarazem wierszami najskrajniej odpatetyzowanymi, pełnymi prozaizmów, opalizującymi ironią i autoironią, zamiast wzniosłości oferującymi przyziemną trywialność życia. Nawet w wierszach tego rodzaju, które można z pozoru posądzić o patos – mam na myśli np. serię liryków Ryszarda

Krynickiego — podniosłość spraw, o których się mówi, równoważona jest i ściągana na ziemię przez stałe podkreślaną paradoksalność rzeczywistości:

Mali są i bezsilni
 czciciele przemocy (...)
 Krzyczą:
 — Historia nas osądzi —
 kiedy ich zbrodnie
 już ich osądziły.

— lub przez oparcie wierza na równie paradoksalnej grze słów:

Wy, których jedyną siłą
 jest przemoc i gwałt,
 wiedzcie,
 że tak samo cierpiwie,
 jak znosimy waszą pychę,
 bezprawie i fałsz.

zniesiemy was
 z powierzchni ziemi.

Poezja ludowej anonimowości, z drugiej strony, jako antidotum na patos stosuje groteskę, karykaturę, parodię — środki z pozorów stojące na przeciwnym biegunie niż beznamiętna obserwacja Woroszylskiego czy krystaliczna prostota paradoksów Krynickiego, ale w gruncie rzeczy polegająca na tym samym obnażeniu absurdu i niezamierzonej ironii wojennej rzeczywistości:

Czołgi, pancernki, rakiety, działa
 I co tam może się przydać
 Pod broń stanęła już armia cała
 I tylko wroga nie widać

Ballada grudniowa

Co w tym wszystkim najważniejsze, to fakt, że unikanie patosu jest tylko stylistycznym śladem niechęci do innej, znacznie bardziej doniosłej w skutkach, romantycznej konwencji. Mam na myśli konwencję, która w chwilach narodowych klęsk regulowała stosunki pomie-

dzy społeczeństwem a poetą, automatycznie niejako nadając mu rangę wieszczą, proroka, nauczyciela. Automatycznie, bo samo już wzniesienie się na wyżyny, z których dopiero widać Kraj, Naród i Historię, wynosi poetę p o n a d społeczeństwo i jego konkretne doświadczenie. Stąd wynaturzenia, stąd owa późnoromantyczna i postromantyczna konwencja „bycia poetą”, w której literackie – coraz bardziej chybione – efekty obfituje historia poezji od połowy XIX wieku. Zarówno pozycja indywidualnego obserwatora, jak i perspektywa ludowego anonima wydają się wyjściami, które zrodziły się z potrzeby uniknięcia tych niebezpieczeństw. Te dwa – jak widzimy, z pozoru tylko skrajnie różne – punkty widzenia mają i ten wspólny mianownik: mogą się sytuować na uboczu ludzkiej gromady lub w jej wnętrzu, ale nigdy p o n a d nią. Doświadczenie społeczne jest tu zarazem doświadczeniem indywidualnym. Nie zgodziłbym się z autorem skądinąd interesującego wstępu do antologii, Krzysztofem Zawratem, kiedy pisze: „Powraca (...) wzorzec «bohatera romantycznego» rzucającego światu wyzwanie. Lecz tym razem bohaterem jest nie jednostka, lecz zbiorowość, całe społeczeństwo polskie”. Broń nas Boże przed takim prościutkim populizmem. Nie, sprawa jest nas szczęście bardziej złożona. Ogromną wartością duchową „Solidarności” było to, że jednostka mogła dzięki temu ruchowi odnaleźć się w społeczeństwie, pozostając zarazem sobą. Podobnie w najwartościowszych wierszach „Poezji stanu wojennego” bohaterem jest – jak zawsze w dobrej liryce – mimo wszystko jednostka. Ale jednostka, która ma wyjątkowe, bezprecedensowe prawo i szansę utożsamienia się ze społeczeństwem: dlatego, że to właśnie, a nie inne społeczeństwo, polskie społeczeństwo lat 1980-82 jest dobrowolną wspólnotą jednostek walczących o swoje ludzkie wartości.

Opór wobec łatwych historycznych analogii i narzucających się stronnych konwencji – oto, co w moich oczach wyróżnia najcenniejsze wiersze „Poezji stanu wojennego”. Tą drogą powinna pójść literatura, która dla opisu nowej rzeczywistości poszukiwać pragnie nowego, odpowiedniego dla niej i będącego ją w stanie wyjaśnić, języka: która, przepraszam za banałny cytat, zechce „odpowiednie dać rzeczy – słowo”. Norwid pojawia się na zakończenie moich wywodów py-najmniej nie przez przypadek. W istocie ten wielki burzyciel romantycznych konwencji, który zamiast „świecić krwawo i pozarnie”, upając się narodowym cierpieniem i łudzić mesjanicznymi iluzjami, propónował swoim współczesnym krytyczne myślenie i duchowy rozwój – jest ukrytym patronem najlepszych wierszy antologii. Nie-

koniecznie zresztą ukrytym. Nazwisko Norwida pojawia się dwukrotnie w otwierających tom świetnych wierszach Adama Zagajewskiego. Za pierwszym razem jest to Norwid upokorzony i zgnębiony, „młody Norwid”, który „pokazuje patrolowi dowód osobisty i zaklina się, że nie może podpisać volkslisty”. Ale za drugim razem jest to Norwid, który – choć jego samego już nie ma – triumfuje, tak jak myśl i sztuka triumfuje w końcu zawsze nad absurdem i przemocą:

Te wasze wielkie wydarzenia,
ciosy zadane zmiennacka,
zwycięskie bitwy, które
toczycie z własnymi braćmi
(zdobyliście już huty i kopalnie,
rozbiliście drzwi naszych
mieszkań, idźcie dalej, teraz
aresztujcie myśli) będą
małymi, aż osiągną rozmiar
petitu w przypisach do wierszy Norwida.

Stanisław Barańczak

Irena Grudzińska-Gross

MANIPULACJE POD PŁASZCZYKIEM

W sytuacjach kryzysowych propaganda PRL działa zawsze według tego samego wzorca. Schemat ten wygląda mniej więcej tak: pewne niedociągnięcia (błędy, wypaczenia) okresu minionego wzbudziły słuszny niepokój klasy robotniczej (studentów), która jednak naiwnie dała się wykorzystać ukrywającym się za jej plecami wicherzycielom (zdrajcom, politykierom), działającym z polecenia obcego mocodawcy. Akcenty mogą być rozłożone różnie – imperialistów z 1956 roku zastąpili w 1968 syjoniści – lecz główny wywód pozostaje taki sam. Jego fundamentem jest utożsamienie interesu narodu i państwa z interesem Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Argumenty nie mają nic wspólnego z logiką czy empirią, nie chodzi zresztą o przekonanie kogokolwiek, lecz o zagłuszenie i ogluszenie czytelników i słuchaczy, zastraszenie i zachwianie ich poczucia rzeczywistości.

Propaganda stanu wojennego stanęła tym razem przed zadaniem trudniejszym niż w latach 1956, 1968, 1970 i 1976. Usiłuje ona zdyskredytować ruch, do którego należała i w którym działała przeważająca większość społeczeństwa. Co więcej, kompletnemu bankructwu ideologicznemu obecnego rządu towarzyszy całkowity krach gospodarczy. Po raz pierwszy władza nie ma społeczeństwu do zaoferowania nawet optymistycznych hasel. Scenariusz i oskarżenia pozostają jednak te same. „Solidarność” dzieliła się na uczciwych szeregowych działaczy i na zręcznych manipulatorów, doradców i ekspertów z KSS „KOR” i KPN.

Taktyka przeciwników socjalizmu polegała początkowo na wykorzystywaniu ruchu związkowego jako kamuflażu i ochrony, potem na stopniowym opanowywaniu kierownictwa wszystkich ogniw „Solidarności”, od zakładowych do centralnych, a wreszcie na wykorzystywaniu potężnego i radykalizowanego ruchu związkowego do przechwycenia władzy w Polsce (...). Od osiągnięcia tego celu dzielił już przeciwników socjalizmu, którzy opętali „Solidarność”, tylko jeden krok”.

(Zbigniew Siedlecki „Porozumienie mimo wszystko”, *Trybuna Ludu*, 19 grudnia 1981).

Machinacje te odbywały się w ukryciu, a zatem czytelnicy mogli o nich nic nie wiedzieć. Artykuły o „Solidarności” przekazują więc przeświadczenie, że rzeczywistość jest podwójna: to, co czytelnik wie, jest prawdą pozorną, a jego doświadczenie nie pokrywa się z tym, co się rzeczywiście dzieło. Stąd specjalne słownictwo znamionujące wysilek dotarcia do istoty rzeczy: rzekomo, jakoby, hipotetyczny, mienić się, swego rodzaju, w swej istocie, swoisty, pozorny (przykład skrajny: „inspiratorzy ukryci w pozornym cieniu”, *Dziennik Bałtycki*, 4 maja 1981). Stąd też niezwykła częstotliwość w używaniu cudzysłowu („stratedzy” z „Solidarności”) i dziwna kolokwialność, jak gdyby język mówiony był bardziej przekonujący niż język pisany („Śpiewał na nutę prawdziwej demokracji wytrawny KOR-owiec Seweryn Blumsztajn, ten sam co już od lat zagał parol na władzę ludową”, *BIS w Trybunie Ludu*, 24 lutego 1982). Powtarzalność słów, cudzysłowu i kolokwializmów stwarza wrażenie, że obojętnie jak podpisane, artykuły te pisane są przez jedną i tę samą osobę.

Treść ich, choć równie powtarzalna, jest jeszcze bardziej uderzająca. Łatwo ją wyczytać chociażby z samych tytułów. Na przykład *Trybuna Ludu* w dniach 17, 18 i 19 grudnia 1981 opublikowała serial pod tytułami: „Kto kryje się za robotniczymi piecami”, „Kto naprawdę kryje się za robotniczymi piecami” i „Kto działał z ukrycia a kto prowokował jawnie”. Prawda ukazywana w tych artykułach nie była przedtem znana, a dziennikarze piszący o „Solidarności”, od *Zobiera Wolności* poprzez gazety regionalne aż do *Trybuny Ludu*, opierają swe odkrycia i autorytet na dokumentach udostępnionych im przez milicję. Większość dokumentów miała być skonfiskowana po zdobyciu siedzib „Solidarności”. Niejaki „T. P.” używa terminu mniemyngo: „ujawnić” już w samym tytule swego artykułu: „Co ujawniono w Mazowszu? Za obce pieniądze” (*Trybuna Ludu*, 21 grudnia

1981). W artykule pt.: „W świetle archiwum KPN. Na garnuszku obcych wywiadów”. (*Trybuna Ludu*, 24-27 grudnia 1981) „dał” obaśnia skąd „utrzymankowie obcych wywiadów” brali pieniądze. Artykuł ten zaczyna się od typowego zdania: „Spadają wreszcie maski z twarzy różnych antypaństwowych nielegalnych organizacji”. (W propagandzie rządowej szczególnie nacisk kładziony jest na problem legalności. Władza przecież jest legalna). Niektórzy dziennikarze mają także dostęp do archiwum wywiadu. Ignacy Krasicki oparł na takich archiwach pięć artykułów serii „Wolna Europa i CIA” (*Trybuna Ludu*, luty-marzec 1982). Idzie on, jak i paru innych dziennikarzy, o krok dalej i sam buduje akty oskarżenia, zarzucając na przykład Bogdanowi Lisowi, że dwukrotnie spotkał się z pracownikami CIA (w artykule z 26 lutego). Tego rodzaju symbioza między dziennikarzami a organami porządku jest komunistyczną, odwróconą wersją tego, co w krajach anglosaskich nazywa się *investigative journalism*. *Investigative journalist* prowadzi dochodzenie przeciwko władzy, tu zaś władza poprzez swoich dziennikarzy udostępnia wyniki dochodzeń przeciwko społeczeństwu.

Dziennikarze używają w tych artykułach argumentów odwołujących się do resentmentów i urazów społecznych. Korowiec ma łatwe życie, nie jest rdzennym Polakiem, nie pracuje, ma dolary, zdradza, jeździ za granicę, podszywa się, bo jest przecież nie tylko przeciw partii, ale też przeciw Kościołowi i „Ideowe pokrewieństwo KOR z «Kulturą» jako środowisk wolnomyslicielskich i libertyńskich, programowo niechętnych obu koegzystującym w Polsce światopoglądom – chrześcijańskiemu i marksistowskiemu oraz współpracy państwa z Kościołem, jest znane”. Zbigniew Kot „W kręgu fałszów. Pod prąd historii”, *Trybuna Ludu*, 22 grudnia 1981) Lecz o „Solidarności” pisze się także w innym tonie – stylem naukowym. Wiedza tego typu artykułów też oparta jest na wglądzie w archiwa milicyjne (w wywiadzie dla *Trybuny Ludu* z 22-23 kwietnia 1982 dr Tadeusz Jaroszewski podaje na podstawie tegoż wglądu sześć milionów jako liczbę członków „Solidarności”), jednak problematyka tu poruszana jest nieco inna. Autorzy objaśniają, na czym polegał trockizm „Solidarności”, jej rewizjonizm, syjonizm, tendencje anarchizacyjne i eksmagnackie rzucane na szersze tło geopolityki (na przykład specjalista od trockizmu *doc. dr Józef Kossecki* w *Trybunie Ludu* z 22-23 kwietnia, *ptk doc. dr hab. Zdzisław Kosvyr* w *Rzeczypospolitej* z 14 maja, *dr nauk historycznych Lew Tołkunow* gościnnie w *Trybunie Ludu* z 27 maja, oraz *Rektor Wyższej Szkoły Nauk Społecznych przy*

KC PZPR, generał brygady, docent habilitowany, Norbert Michta, w *Trybunie Ludu* z 15 lutego). I tak jak w nowomowie pierwszego, nieintelektualnego stylu mówi się po prostu o „środkach przymusu bezpośredniego”, to jest o pałkach (*Głos Szczeciński*, 4 maja 1982), tak w stylu wyższym rozprawia się, obficie cytując generała Jaruzelskiego, o sytuacji geopolitycznej i cechach ustroju socjalistycznego.

„Polska, według sugestii areopagu dobranych uczonych i publicystów, miałaby znów, jak niejednokrotnie już bywało w historii, stać się przedmiotem manipulacji w polityce międzynarodowej, na szachownicy wielkiej gry, stać się jeźdźcem u wagi najpotężniejszych państw świata. Czy znowu nie odżywa mit o jakiejś szczególnej roli, którą jakoby miała odgrywać Polska wśród innych narodów?” pyta Norbert Michta w cytowanym już artykule. Definicja demokracji podana przez tego samego autora mogłaby bez trudu znaleźć się w 1984 Orwell: „Jak słusznie skonstatował niedawno jeden z wybitnych polskich uczonych, demokracja na obecnym etapie oznaczać powinna przede wszystkim świadomą dyscyplinę wobec podejmowanych decyzji i obowiązujących praw (podkreślenie w tekście, *Trybuna Ludu* z 15 lutego 1982, artykuł pod tytułem „Refleksje i opinie. Zwrot nusił nastąpić”). Inaczej do problemu demokracji podchodzi minister Jerzy Urban. „W demokracji – powiada – widzi się u nas same zalety, ale stosunki demokratyczne tworzą mechanizmy zależności działający, co umniejsza niezależność myślenia i działań”. (*Dziennik Polski*, 1 września 1982). Rzeczywiście, cóż to za zaleta, że rząd ma funkcję służebną wobec narodu, zamiast być od niego niezależny?

Obojętnie jednak czy pisze uczone, czy prosty dziennikarz, w stylu delatorskim czy naukowym, zarzuty stawiane „Solidarności” są te same. A więc „Solidarność”:

— złamana porozumienia sierpniowe

„Przywódcy NSZZ «Solidarność», odrzucając ideę porozumienia narodowego, obierając kurs na konfrontację, faktycznie złamali sierpniowe porozumienia społeczne, odeszli od ich ducha i litery”.

(Andrzej Leszczyński, *Trybuna Ludu*, 15. 12. 1981).

„«Stratedzy» z «Mazowsza» zupełnie poważnie przygotowali zbrojny przewrót (...) Nieodpowiedzialność zmieniła się w awanturnictwo, awanturnictwo zaowocowało planami przerażającymi, antynarodowymi” („Co ujawniono w «Mazowszu». Wszystko na szalę konfrontacji”, *Trybuna Ludu*, 16. 12. 1981).

— oszukiwała społeczeństwo

„(...) działacze, aktywiści i szeregowi członkowie związku dają wyraz swemu zawodowi, żalowi i oburzeniu. Zapoznając się z faktami i dokumentami pozbyli się poprzednich rozterek i wątpliwości co do intencji działań ekstremistów «Solidarności». Gra — dziś to widzą wyraźnie — toczyła się o władzę, drabiną zaś prowadzącą na jej szczyt mieli być robotnicy. Sprzeciw klasy robotniczej przeciwko wypaczeniom w praktycznej realizacji zasad socjalizmu miał być wykorzystany do antysocjalistycznych manipulacji (...) Miliony członków «Solidarności» czuje się dziś zagubionych, oszukanych”.

(Jerzy A. Salecki, „Odkrywanie prawdy”, *Trybuna Ludu*, 23. 12. 1981).

„(...) akcja tzw. walki o dostęp do radia i telewizji — zmasowana, nie przebiegająca w środkach kampania oszczerstw na murach, parkanach, chodnikach, w środkach komunikacji masowej” (bie. *Trybuna Ludu*, 22. 12. 1981).

„Przeciwnicy socjalizmu [którzy wdarli się do „Solidarności”] od lat prowadzili i prowadzą, nie żalując na to środków, indoktrynację naszego społeczeństwa (...) Mieliśmy do czynienia z oszustwem na niespotykaną skalę. Oszukano miliony ludzi” (*Zołnierz Wolności*, 15-16. 5. 1982).

— stosowała przymus wobec swych członków

„Metody presji psychicznej, wskazywania palcem na «niepewnych» i «słabych», odbierania im prawa głosu służyły jednemu celowi. Pod hasłem jedności i zwartości szeregów usuwano tych, którzy mieli zastrzeżenia i wątpliwości co do słuszności kierunku działań, jaki wyznaczali przywódcy «Solidarności». «Reprezentujemy nie siebie, ale opinie załóg, skonsultowaliśmy to z ludźmi, oni tego chcą”. („Wymuszana jedność — pozorna zwartość. Listy bez odpowiedzi”, *Trybuna Ludu*, 27. 1. 1982).

— postęgiwała się terrorem wobec reszty społeczeństwa i planowała wojnę domową

„Taktyka [przeciwników socjalizmu z „Solidarności”] polegała na paraliżowaniu i publicznej dyskredytacji partii, jej aktyw. Na obezwładnianiu organów władzy państwowej, bezpieczeństwa, milicji, na eliminowaniu z organów władzy aktyw-

nych jednostek. Na głoszeniu zasad pluralizmu pod płaszczykiem którego można wszędzie wprowadzić swoich ludzi. Pluralizm w teorii przy jednoczesnym niszczeniu moralnym a nawet fizycznym (co działo się na Węgrzech a szykowano w Polsce) każdego kto ma odmienne zdanie od wodzów kontrrewolucji". (*Żołnierz Wolności*, 15-16. 5. 1982).

„(...) przy najbliższej potyczce z komunistami niezwłocznie przystąpić do likwidacji obojętnie jakimi środkami wszystkich sędziów, prokuratorów, sekretarzy partii, funkcjonariuszy SB, bez względu na płeć łącznie z rodzicami”. (Według Polskiej Agencji Prasowej fragment instrukcji wysyłanej z komisji zakładowej NSZZ „Solidarność” w Zakładach Mechanicznych „Ponar” w Tarnowie. *Trybuna Ludu*, 22. 12. 1981).

— *chodziło jej wyłącznie o zdobycie władzy*

„Strajki w roku 1981, i częściowo w 1980 miały w swej istocie niewiele wspólnego z tym, co pod określeniem «strajk pracowniczy» na ogół się rozumie. Sztabowcy antysocjalistycznej opozycji powierzyli im po prostu rolę swego rodzaju «kosłony» w walce o władzę. (...) O co chodziło w tej grze, za którą płacił cały naród i cały kraj pogłębiającą się ruiną gospodarki, dalszym spadkiem stopy życiowej, brakiem jakichkolwiek perspektyw na przyszłość? Trzeba to powiedzieć otwarcie: o władzę...”

(Krzysztof Krauss. *Trybuna Ludu*, 17-18. 4. 1982).

Ponadto „Solidarność” *działała na rzecz obcych mocodawców, manipulowała młodzieżą, rąnowała gospodarkę i zakłamywała historię*. Uderzające jest to, że jeśli wstawić na miejsce „Solidarność” słowo „partia” widać, że „Solidarność” jest tu stwarzana na obraz i podobieństwo tworzącego.

Dlaczego partia oskarża „Solidarność” o swe własne grzechy? Być może partyjni propagandiści uważają, że nic nie może tak społeczeństwa zniechęcić do „Solidarność”, jak choćby podświadome skojarzenie jej z PZPR. Może wydaje im się, że prawda (manipuluje, rujnuje, zakłamuje) jest sama w sobie przekonywająca i wystarczy tylko z ofiary zrobić winnego, a z winnego ofiarę? A może oskarżenie przeciwnika politycznego o swe własne przewinienia i zbrodnie wynika z braku zrozumienia, że można działać, i to tak zgodnie, w celach innych, niż zdobycie władzy. *Propagandowy obraz „Solidarności” to*

projekcja działań, intencji i planów Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. (Zreszta polskie władze komunistyczne zawsze miały głęboko pesymistyczną wizję społeczeństwa, którym rządziły. Wynikało to prawdopodobnie z przekonania o całkowitej względności systemu wartości człowieka uwarunkowanego i zdominowanego wyłącznie przez gospodarkę. I znów była to projekcja swych własnych słabości na, jak się okazało, całkiem zdrowe społeczeństwo).

Ten gigantyczny wysiłek propagandowy jest potężnym zanieczyszczeniem środowiska społecznego, zanieczyszczeniem służącym przeszkodzeniu normalnej komunikacji społecznej. Chodzi o wymazanie, zakłócenie obrazu i pamięci o tym, co się niedawno wydarzyło. Jest to jednak trudne i, jak wykazała epidemia budowania pomników w latach 1980-1981, na dłuższą metę beznadziejne. Społeczeństwo polskie mówiło przez te 16 miesięcy pełnym głosem i trudno będzie teraz odzwyczaić je od tego. A nawet gdyby udało się je chwilowo oghużyć, ciągle jeszcze „poeta pamięta”:

— Ratujmy ojczyznę —
 wołają zdrajcy
 gotowi okupować swój kraj,
 gotowi nadal zabijać bezbronnych,
 więzić niewinnych,
 gotowi cały naród zaprzedać w niewolę,
 byle pozostać przy władzy.

(Ryszard Krynicki)

Irena Grudzińska-Gross

Stefan Kisielewski

CZY TEORIA JEST NIEWINNA?

Wciąż jeszcze ktoś na Zachodzie próbuje rehabilitować Marksa, tłumacząc, że on „chciał dobrze” i myślał znakomicie, a tylko nieodpowiedni ludzie wypaczyli jego teorię nieodpowiednią praktyką w nieodpowiednich krajach. Ostatnio klasyczny przykład takiej postawy dał w *Europäische Rundschau* Adam Schaff („Poinische Lektion” 1982/2), recytując długą listę polskich specyficzności, nienormalności oraz historycznych wypaczeń, które sprawiły, że za obecną sytuację w Polsce czy w ogóle w krajach wschodniej Europy Marks absolutnie odpowiedzialny nie jest, tylko dzieje tych krajów, bo były nietypowe, a brodaty przyjaciel proletariatu zajmował się typowymi, normalnie się rozwijającymi krajami kapitalistycznymi. A już całkiem niewinny jest „młody Marks”, czy mniej pocztytny Marks, przede wszystkim dlatego, że jest mało znany (coż on biedak może na to poradzić, zwłaszcza wobec istnienia na świecie wielu złych i perfidnych ludzi) — ten młody to już był bardzo humanistyczny i demokratyczny, i za żadne światowe wypaczenia myśli „starego Marksa” absolutnie nie odpowiada. Winne są nieodpowiednie kraje, nieodpowiedni ludzie, nieprawidłowe warunki — koncepcja jednak była doskonała.

Ogromnie to niedialektyczne myślenie, a przecież dialektyka pozostała dziś jedynym aktualnym elementem marksizmu, w przeciwieństwie do jego teorii i wizji społeczno-ekonomicznych, zdezawuowanych całkowicie przez historyczną realność. Z tym, że dialektyka wiecznego ruchu, wszechpowiązama zjawisk czy rozwoju poprzez konflikt wewnętrznych przeciwieństw, choć najszlachetniejsza, jest za-

razem najmniej oryginalna z marksistowskich teorii, ma przecież wielowiekową tradycję w historii ludzkiej myśli od Heraklita po Hegla.

Eliminacja czy selekcja niektórych elementów marksowsko-engelsowsko-leninowskiego dzieła (a i Stalin był swoistym filozofem, choć się to wstydliwie pomija), oddzielanie „dobrej” teorii od „złej” praktyki, tłumaczenie *post factum*, że ktoś miał teoretycznie dobre intencje, tylko w praktyce przypadkiem źle mu (lub komu innemu) wyszło, to nie tylko a-dialektyczność i a-historyczność, to również wypieranie się w istocie samej teorii – boć część jest zaprzeczeniem całości. Trzeba wziąć odpowiedzialność za tak reprezentatywne przecież wypowiedzi, jak „Manifest komunistyczny” lub Engelsowskie szczerze dziełko „O pochodzeniu rodziny”. W broszurach tych, jak w ziarnku, z którego wyrośnie drzewo, zawiera się wszakże wszystko: profetyczna idea rewolucji proletariackiej jako przyszłości świata, potępienie reformizmu i mieszczańskiej demokracji (co tak *con amore* podchwycił Lenin), wizja społeczeństwa bezklasowego, wyrzekające się indywidualnej produkcji i własności, bez precyzowania jednak, jaką formę ma przybrać władanie kolektywne. Za własne wizjonerstwo, tak sugestywne, że ovladnęto kiedyś wyobraźnię mas i wielu wybitnych także ludzi, trzeba umieć przyjąć historyczną odpowiedzialność. Jedynym bowiem sprawdzianem dla teorii, której ambicją było nie tylko wyjaśnianie świata, lecz przede wszystkim zmienianie go, jest historia – innego sprawdzianu nie ma. Historia zaś pisze grubymi liniami i opiera się wyłącznie na praktyce: nie ma w niej miejsca na drobiazgowo rozważania, czy to akurat wybrano odpowiednią książkę i odpowiedni kraj. Co się stało, już się nie odstanie, zaś werdykt faktów dokonanych jest jednoznaczny. Brzmi on: jeśli jakaś teoria dała w ogólnej historycznej praktyce złe rezultaty, to nie tyle dowód, że ludzie ją źle rozumieją, lecz że tkwią najwidoczniej w jej całokształcie jakieś organiczne dyspozycje do błędów. To, że ktoś chciał dobrze, albo chciał inaczej, nie jest w historii żadną okolicznością łagodzącą.

Nie potrzeba tu zresztą sięgać do „młodego Marksa”, pewnie jest, że również „stary Marks”, gdyby zobaczył, co zrobiono z jego teorii w Rosji, odciąłby się od tego z oburzeniem. Tylko że to już nie sztuka i nie byłoby żadną zasługą: należało zawczasu przewidzieć, do czego mogło i także musiało dojść. Zbrakło tu Marksowi realnej wyobraźni, przesłoniło ją idealistyczne i egocentryczne napawanie się ponadczasowym rzekomo porządkiem i obiektywnymi, jak wierzył, prawami swej teorii. Myślenie bez uwzględnienia „drugorzędnego”, choć w praktyce decydującego „oporu tarcia”, bez wiedzy o ukłonna-

ści natury ludzkiej i o pozaklasowych także różnicach poszczególnych grup narodowych, psychicznie kształtowanych przez historię nie tylko na jednostronnej zasadzie stosunku do środków produkcji. Ten subiektywistyczny idealizm Marksa, to jego wielkie przestępstwo: intelektualne i historyczne.

Oczywiście: Marksizm „idealny” długo stanowił pokusę intelektualną, zwłaszcza w zaimpregnowanej filozofią niemiecką Europie zachodniej: – Marks wyrzekał się myślowej niemieckości, ale z niej wyrósł i na niej *à rebours* zerował. Chociaż jednak po dziś dzień niektóre, wciąż chętne do całościowego wyjaśnienia (tak!) ludzkiego świata, mózgi wzdychają tęsknie ku marksizmowi, realną podstawę istnienia miał on w zachodniej Europie tylko tak długo, póki jego teoria ekonomiczno-socjologiczna wydawała się nienaruszalna. A więc do czasu, póki w swej politycznej konkretności i moralnej, altruistycznej piękności funkcjonował mit o klasie przyszłości, o uciśnionych robotnikach, których walka przemieni ludzki świat, przekształcając go w solidarne i zgoła anielskie społeczeństwo. Czas ten skończył się mniej więcej w połowie lat 30-ych, gdy na kapitalistycznym Zachodzie przezwyciężono Wielki Kryzys. Zaś II Wojna Światowa, jej nieoczekiwany przebieg i rezultaty usunęły na Zachodzie w cień wszelkie w ogóle marksowskie profetyzmy, choć nostalgia za nimi przetrwała w specyficznych kołach intelektualnych. Zgoła inaczej działał się za to na Wschodzie...

Okresem rzeczywistej roli politycznej marksizmu w krajach kapitalistycznych, jego idealnym benefisem historycznym był wiek XIX i, jak np. w Ameryce, początek wieku XX. Wtedy ekstatyczna miłość Marksa do proletariatu fabrycznego i jego wizja historyczna politycznej roli tego proletariatu, była najbliższa rzeczywistości. W pewnych, ściśle ograniczonych, „wyspecjalizowanych” w przemyśle krajach naszej cywilizacji, teoria okazała się kiedyś niemal zgodna z praktyką. Wynikło to po prostu z chętnie dziś przeoczanego, „drobnego” faktu, że teoria owa opierała się na analizie socjologiczno-ekonomicznej pewnego tylko właśnie wycinka czasu i przestrzeni, zaś podniesienie tej analizy do rangi praw uniwersalnych, mających obowiązywać zawsze i wszędzie, było apodyktyczną dowolnością – dowolność tę próbowano zresztą zamaskować uniwersalizującym działaniem maszyny dialektycznej, „obrotowej” interpretacji, celował w tym skutecznie ratujący pozory historycznej wszechaktualności filozof-dyktator Lenin (patrz „Imperializm jako ostatnie stadium kapitalizmu”).

Ale, wracając do wieku XIX, okazał się on na terenie niewielkiej lecz najmocniej uprzemysłowionej Europy Zachodniej, jedynym okresem politycznej skuteczności teorii marksowskiej – choć rezultaty końcowe, jak to często w historii bywa, odmienne dał od zamierzonych. Początkowo życie idealnie pasowało do teorii (boć i z niego się ona wzięła...): Rozrastał się drapieżny, egoistyczny kapitalizm, wyzyskując robotników, wydziedziczonych, coraz biedniejszych, płacąc mało, każąc pracować kobietom, dzieciom... Przepaść między nieszczaństwem a proletariatem rozszerzała się, nie zamierzali temu zaradzić rządzący krajami wielmożę, dziedzice dawnych feudałów (choć pierwsze ustawodawstwo socjalne w Rzeszy Niemieckiej pochodziło od imperialisty Bismarcka)... I oto rozpoczęła się walka, nie tyle jednak klasowo-rewolucyjna, co parlamentarno-polityczna, jak to wypadło w epoce, gdy nie robiono jeszcze zbyt wiele różniczeń między socjalizmem a komunizmem. Zresztą z wieloznaczności słowa „socjalizm” niejeden korzysta po dziś dzień dla najrozmaitszych swoich celów...

Walka ta, sto lat przeszło prowadzona pod egidą marksizmu i socjalizmu, zgoła jednak odmienne przyniosła rezultaty, niż śniło się o tym filozofom. Miał do rewolucji, doprowadziła do socjaldemokratyzmu, tak oplutego przez Marksa i Engelsa w „Manifestie komunistycznym”; tak znienawidzonego przez Lenina. Miał likwidacji mieszczaństwa i mieszczańskiego państwa, doszło do „umieszczenia” robotników, wśród których zaroilo się od niebieskich i białych kotnierzyków. Kapitał wielkoprzemysłowy w miarę rozwoju techniki nie zaostrzał swej drapieżnej chęci zysku, lecz łagodniał i wspoleczniał się, zaś klasa robotnicza, nie wzrastając ilościowo, zrezygnowała z rewolucji wydziedziczonych, czyniąc instrumentem swej obrony potężnie, wrosniętę w społeczny aparat związki zawodowe. W różnych krajach doszło do państwa pokoju społecznego, czyli *Welfare State*, zaś formy władania produkcją zmieniły się częstokroć krańcowo, przekształcając w robotniczo-akcyjne spółki. I wszelkie cyfry oraz rozważania „Kapitału” na temat wartości dodatkowej i jej niesprawiedliwego podziału stały się, wobec zbawczej, bo inwestującej siły kapitału przemysłowego, komicznie nieaktualne. Zaś utrwalony system kolektywistyczny, przy nowoczesnej, wymagającej ciągłych zmian technologicznych produkcji, okazał się niezdarnym anachronizmem.

Znacznie nawet dalej poszły sprawy w Stanach ruchu socjalistyczne, klasowe strajki i bunty. Lecz dalszy rozwój kapitalizmu

skrajnie zaprzeczył prorocत्वom Marksa. Dziś klasa robotnicza, nieliczna, dobrze sytuowana i obwarowana swymi związkami zawodowymi, jest tam zaprzeczeniem rewolucyjności, jest podporą systemu wolnorynkowego. Duch rewolucyjny, jeśli jest, przemieścił się całkiem gdzie indziej, tam, gdzie się nie śniło Marksowi (prędzej Leninowi i Stalinowi). W najbardziej uprzemysłowionych i utecniczonych krajach świata, w USA, Kanadzie, Australii, Nowej Zelandii, na Tajwanie czy w Japonii nie ma dziś żadnego socjalizmu – bo go nie potrzeba. Nad losem „proletariatu fabrycznego” czuwają tam wszechpotężne związki zawodowe, pilnujące obowiązków i prawodawstwa państwa opiekuńczego, a także regulowania nadmiernych nierówności majątkowych z pomocą podatków. Zaś poziom życia tych krajów góruje niebotycznie nad permanentną wieloletnią miszeryą krajów socjalistycznych (komunistycznych – nie mieszać z socjaldemokracją!)

Bo tymczasem socjalizm, wbrew przepowiedniom i sentymentom Marksa, zagnieździł się na Wschodzie, w krajach nierozwiniętych. Teoria, żyjąc własnym życiem, poszukała sobie wreszcie podatnego na utopię terenu. O tej „nieprawidłowości” pisano już tak wiele, że nie warto się powtarzać. Warto jednak przypomnieć parę rosyjskich paradoksów, zrealizowanych przez dialektyka Lenina. A więc rewolucja, pojęta w teorii jako reakcja na ekscesy nadmiernie rozwiniętego kapitalizmu, stosowana w kraju mało skapitalizowanym, chłopskim i feudalnym. A więc legenda klasy robotniczej jako klasy wybranej, której misją jest przekształcenie świata, głoszona w kraju słabo uprzemysłowionym, gdzie klasa owa była nieliczna, skupiona w nietypowych centrach miejskich. A więc podmiernienie idei dyktatury proletariatu przez praktykę, że dyktaturę tę sprawuje grupa wyalienowanych inteligentów-doktrynerów, obdarzonych dialektyczną obrotnością w oszukiwaniu ludu. A więc posłużenie się jako główną siłą napędową rewolucji masowym dążeniem do... prywatnej własności, wykazywanym przez wielomilionowe rzesze rosyjskich chłopów. Ziemię im dano, aby ją potem odebrać, o czym z góry wiedziano. Wyzyskać przeciwny wiatr do wzdęcia swoich żagli to niewątpliwie duża sztuka taktyczno-psychologiczna, ryłko że nie świadczy ona zgoła o ludowo-demokratycznym charakterze rewolucji, lecz o przebiegłości jej dyktatorskich animatorów, wyznawców Marksa, rzuconych w nową polityczną praktykę. Władysław Tatarkiewicz nazwał komunizm „pierwszymi w historii absolutystycznymi rządami filozofów”. Istotnie, we wszystkich komunistycznych krajach świata za pomocą przemocy

dostosowywano życie do teorii Marksa, stawiając w ten sposób wóz przed koniem. Nigdzie na świecie marksizm nie zapanował samorzutnie i organicznie, jako wynik masowych procesów społecznych i ekonomicznych. Marks i Engels zresztą podejrzewali, że tak będzie, przewidując konieczność wydziedziczenia i rewolucji. Ale rewolucja jest aktem elitarnym, jest gwałtem czynnej mniejszości przeciw biernej większości. Lenin i Stalin zrozumieli to i wyciągnęli konsekwencje. Dzisiejszy marksizm-leninizm to w istocie marksizm-engelsizm-leninizm-stalinizm, jedyny marksizm, który wytrzymał próbę historii, próbę praktyki. Jakże można mówić, że to marksizm „nieprawdziwy”, skoro żadnego innego nikt nigdy i nigdzie nie widział? Czyż nie jest to przypadkiem nieodpowiedzialna próba przedłużania zbrodniczych skutków marzenia właściwego pewnej epoce, a realizowanego z uporem w epoce zgoła innej? Czyż zamast ślepego przywiązania do ewangelii marksistowskiej i prób upiększenia jej obietnicą „socializmu demokratycznego, pluralistycznego”. obietnicą sprzeczną z ideą przemiany rewolucyjnej, nie warto by się teraz zastanowić, dlaczego z teorii Marksa stosowanej w praktyce musiały wyniknąć (skoro wynikały) zbrodnicze konsekwencje historyczne? Gdzie w tej teorii tkwią korzenie zła, bo wszakże muszą, skoro, jak to twierdzi sam Marks, nic nie wyrasta z niczego? Prawa dialektyki winny być stosowane i do samychże dialektyków.

Lenin rozumiał, że rewolucji, która w dążeniu do „społeczeństwa bezklasowego” rozpoczyna od przymusowego wydziedziczenia wszelkich posiadaczy, nie dokonywa się przez głosowanie, lecz przemocą, wobec czego zniszczył demokrację parlamentarną i wprowadził dyktaturę. Wiedział, że nie może być „marksizmu pluralistycznego”, bo cóż by się stało, gdyby większość osiagnęła przeciwnicy rewolucji? Stalin wyciągnął konsekwencje z niszczycielskiego dzieła Lenina i prowadził je dalej. Chcąc stworzyć w Rosji klasę przyszłości – proletariata miejski, wydziedziczał i niszczył chłopów, nosicieli starego, burżuazyjno-mieszczańskiego kultu indywidualnej własności. Podobnie postępowano w Polsce Ludowej, konstruując wielkie przemysłowe inwestycje nie pod kątem ekonomicznym, lecz polityczno-ideologicznym, aby uprawdopodobnić proletariacką rewolucję w chłopskim kraju. A więc w przymierzaniu teorii do życia zwycięża teoria – takie są skutki dyktatury filozofów. Lecz filozof teorii się nie wyrzeknie – to wszakże jego fach...

Stalin był też nie byle jakim filozofem – filozofem pesymizmu. Wyciągając wnioski z założenia, że prywatna własność jest przyczyna

alienacji i że odradzanie się tej własności odradza alienację, powtarzał akt wydziedziczenia wielokrotnie wobec coraz to na nowo kształtujących się materialnych elit, aby wyrwać z korzeniami z ludzkiej świadomości samo pojęcie stabilizowania się własności. Jego teza o zaostrożeniu się walki klasowej w miarę trwania rewolucji da się uzasadnić dialektycznie. Chłop przeciwny rewolucji, która mu zabrała ziemię – to jest normalne. Lecz prawnuk owego chłopca, przeciwny rewolucji, choć nigdy ziemi nie miał – to już wróg ideologiczny, u którego odradzanie się alienacji jest arcyniebezpieczne, gdyż przeczy samym prawom światopoglądu materialistycznego.

Gromienie Stalina za „błędy i wypaczenia” jest śmiesznym wykretem zachodnich komunistów – wszakże to Stalinowi właśnie „zawdzięcza” ZSRR utrwalenie się „społeczeństwa bezklasowego” – pisze dziś o tym świadek przekorny – Zinowiew. Trzeba się zastanowić nad przyczyną zła, która tkwi najwidoczniej w samej idei państwa bezklasowego, w jego teorii, skoro wydziedziczenie w s z y s t k i c h doprowadziło do superalienacji. Jeśli dokładne stosowanie pewnego marzenia dało straszliwe rezultaty, trzeba się cofnąć i zbadać dokładnie samo owo marzenie oraz tkwiącą w nim zaraźliwą truciznę. Interpretowanie stalinizmu jako pomyłki, jako błędu historii niczego nie wyjaśnia ani nie rozgrzesza, jest myślowo jałowe. Błąd historii jest już historią i nie naprawi się nigdy, jeśli koło dziejów, na nim się oparli, nieubłaganie potoczyło się naprzód. Zgubna jest za to i niewytłumaczalna próba rehabilitacji marzeń raz skompromitowanych, rozgrzeszająca ich rezultat pobłażliwym mianem przypadku, który się w „prawidłowych” warunkach nie powtórzy. A kto będzie odpowiadał, jeśli na nowej spirali dziejów tragedia się powtórzy? Znowu nikt?!

Bo oto usiłuje się nam wmówić, że Marks jest niewinny. Tymczasem potrzebna jest rzecz przeciwna: drobiazgowy i udokumentowany a powszechnie udostępniiony intelektualny przewód sądowy w sprawie Marksa. Nie wiem, co stanie się z Marksem na Sądzie Ostatecznym. Wiem za to, o co oskarżony być powinien tu na ziemi. Na przykład: o zgubny optymizm historyczny, zakładający nieunikniony postęp ludzkości, a nie oparty na niczym, z wyjątkiem antropologicznej pychy, wynikłej z mechanistycznego traktowania ludzkiego umysłu, organu, pochodzącego rzekomo z materii, jednakże, według Marksa, mogącego nią absolutnie władać. Skąd przekonanie, że musi się udać świadome kierowanie światem i jego zmianami? Z nikąd! Z umyślnego, spekulatywnej pychy!

Marks dużo się zastanawiał nad koniecznością zniesienia własności prywatnej, bardzo mało nad tym, jaką formą władania ją zastąpić, jak to zorganizować. Nie wpadło mu do głowy, że „policja antyalienacyjna” może być straszniejsza od „policji alienacyjnej”, że może zaistnieć źródło przewagi człowieka nad człowiekiem o wiele sroższej niż ucisk materialny. Wykazał katastrofalny brak wyobraźni społeczno-psychologicznej i brak pesymistycznej wiedzy o skazonej ludzkiej naturze, wiedzy takiej choćby, jaką od wieków dysponuje chrześcijaństwo. Chciał za wszelką cenę być optymistą. Na jakiej podstawie? Na żadnej — na zasadzie dowolnego marzycielstwa. I braku pokory. Za to należy się kara!

Wszystkie wielkie slogany Marksa okazały się sprzeczne z historyczną praktyką. „Religia to opium dla ludu”. Tymczasem religia okazuje się częstokroć jedyną obroną ludu. Jedynym skutecznym instrumentem przetrwania jego autonomicznych struktur materialnych i duchowych. Klasycznym fenomenem jest tu dzisiejsza Polska, ale na całym świecie nie brak dziś przykładów ludowo-społecznego i twórczego działania religii. Zresztą praktyczna, polityczna dialektyka sowiecka w pełni obecnie uwzględnia społeczną wagę religii w świecie — choćby Islamu.

Inny slogan: „Proletariusze nie mają ojczyzny”. Nieprawda: własnie oni jak najbardziej ją mają, są w nią wrośnięci, zrozumiał to zresztą szybko Lenin. Natomiast ojczyzny nie ma lub nie miewa dzisiejszy kapitał. Tu mała uwaga pod adresem profesora Schaffa. Wspomina on w sposób niejako obrzędowy, właściwy również niektórym zachodnim neomarkstom (marksistom mimo wszystko), o „imperializmie amerykańskim”. Odpowiem na to: narodowy imperializm amerykański, wbrew propagandowym krzykom Moskwy **n i e s t e t y** jeszcze dziś nie istnieje. Istnieją niezdarne próby Stanów Zjednoczonych stworzenia jakiegś globalnej aktywnej strategii, próby wymuszone przez komplikacje świata i w Stanach wcale niepopularne. Istnieje za to, owszem, imperializm kapitalizmu amerykańskiego, lecz ten jest właśnie bez ojczyzny, bezkierunkowy, zapatriotyczny, sam dla siebie. Może działać zbawiennie, jak w przypadku Japonii, którą z państwa militarnego przekształcił w przemysłowe państwo dobrobytu lub w przypadku planu Marshalla. Może też działać zgubnie dla świata i dla siebie, przykładem stosunki handlowo-kooperacyjne ze Związkiem Sowieckim. Kapitał amerykański i w ogóle zachodni utrzymuje w Rosji komunizm częściowo z chęci doraźnego zysku, częściowo pewno z kalkulacji, że lepiej mieć Rosję

bezproduktywną i zacofaną niż olbrzymiego nowoczesnego konkurenta rynkowego. A że się Rosja za amerykańskie pieniądze, z amerykańskiej łaski technologicznej i zbożowej również zbroi?! No cóż – kapitaliści nie mają ojczyzny, mają za to swobodę działania, czyli liberalną demokrację...

I jeszcze jeden markowski slogan: „Wolny jest ten, co posiada środki produkcji”. A więc w dzisiejszym państwie komunistycznym nikt nie jest wolny, bo nikt takich środków nie posiada, własność jest tam wszakże tylko państwowa, bezosobowa. Podobne są losy proctw Engelsa, że w socjalizmie państwo obumrze, a społeczeństwo zmieni się w spontaniczny „związek wolnych producentów”. W rzeczywistości komunistyczne państwo stało się wszechmocnym molochem, producentów zaś zniszczono, zastępując ich partyjnymi urzędnikami, którzy odgórnie kierują masą wydziedziczonych z wszelkiej inicjatywy produkcyjnej, bezwolnych pionków. Tymczasem naprawdę tylko świadomość i samodzielność produkcyjna może stworzyć ludziom godne, aktywne życie. Jeśli to jest utopia, to znaczy, że upowszechnienie twórczej, indywidualnej pracy produkcyjnej też jest utopią, jest nie do zrealizowania. Możliwe, nikt wszakże nie udowodnił, że świat ludzki na pewno zrealizuje ideały, że będzie szczęśliwy. Ale dążyć do celów sprawdzonych i sprawdzalnych można. Aby nie do alienacyjnych rządów filozofów, zwłaszcza gdy sam Marks wspominał bankructwo („nędzę”) spekulatywnej filozofii...

Patrząc na dzisiejszy świat widzimy jednak, że martwą społecznie i ekonomicznie teorię markowską Rosja wciąż, w myśl wskazań Lenina, wskrzesza politycznie i ekonomicznie, czyniąc z niej instrument swej światowej strategii, zwłaszcza wobec narodów historycznie nieświadomych, nieświadomych rzeczy. I nieświadomych gotowanej im klęski materialnej, okazało się bowiem, że to, co w założeniu uleczyć miało nędzę, konsekwentnie i skutecznie tworzy nową nędzę: nierówności majątkowe zastępuje powszechnym brakiem majątku. Zaś w dziele tym wciąż jeszcze dopomóc usiłują ślepo a namiętnie do doktryny przywiązani „intelektualiści”. Któż i kiedy wytoczy im zasłużony historyczny proces?! Za nieustające ószukiwanie ludu?

Paryż, maj 1982

Stefan Kisielewski

Dnia 23 listopada 1982 r. zmarła

Ś P

Grażyna Kuroń

niezwykła, ukochana przez nas Gaja.
Dzielimy ból Jacka, Maćka i wszystkich Jej
bliskich.

Przyjaciele

G a j k a

Grażynę poznałem bliżej po pierwszym procesie Jacka w 1965 roku. Wyrzucono ją z asystentury na Uniwersytecie, dostała pracę w poradni zawodowej dla młodzieży – dokładnie na drugim końcu miasta. Dojeżdżała do pracy ponad półtorej godziny, Maciek miał kilka lat – chodził do przedszkola. Musiało jej być wtedy bardzo ciężko, zarabiała przecież niewiele, a pomoc, którą otrzymywała od przyjaciół, też na pewno nie wystarczała. Żeby mieć z czego żyć napisała w tym czasie za kogoś doktorat z historii. Nikt z nas jednak do końca nie zdawał sobie sprawy, z jaką trudnością daje sobie radę. Nigdy się nie skarżyła, zawsze była pogodna, uśmiechnięta i nie sposób było spotykając się z nią zauważyć ciężar, który dźwigała. Miała czas na wszystko i dla wszystkich. Do Gajki – tak zawsze mówili o niej Jacek i tak mówiliśmy my wszyscy – wpadało się o każdej porze dnia i nocy, na herbatę, na kolację, pogadać. Tak już zresztą zostało przez kolejne wyroki Jacka i lata KOR-u. Ten dom był zawsze otwarty. Do Kurońców przychodziło się nie tylko, żeby porozmawiać czy

załatwić coś z Jackiem, przychodziło się, żeby posiedzieć z Gajką, kiedy byłeś głodny i kiedy było ci źle. Ten najbardziej obłożony przez policję dom w Warszawie był jednocześnie miejscem, gdzie trochę mniej się bałeś, a ten dom to była Gajka.

**

Była bardzo ładna, dziewczęca, mimo upływających lat. Wszyscy trochę kochaliśmy się w niej. Nic w Gajce nie przypominało losu, który jej przypadł w udziale. Żyła trochę obok tej rewolucji przewalającej się przez jej mieszkanie, zabierającej co pewien czas przyjaciół, buszującej po szafach ubeckimi łapami. Miało się o tym mówić, ale bardzo ważna była dla niej Poradnia – dzieci, którym tam pomagała. Z Gajką odpoczywało się od polityki, do niej przychodziło się porozmawiać o przyjaciółach, o dzieciach, o osobistych kłopotach.

A przecież była w środku tego wszystkiego nie tylko poprzez ten dom, który miała na głowie. Dom, w którym nie zamykały się drzwi, gdzie bez przerwy dzwonił telefon, nachodzony przez przyjaciół, a czasami i przez wariatów i maniaków.

Przez wiele lat istniała niepisana konwencja, której przestrzegała SB – żon nie wsadzano. Wyrzucano je z pracy, szykanowano, ale nie szły do więzienia. To im zostawialiśmy te najważniejsze nie załatwione sprawy, wyszeptane na ucho przed wyprowadzeniem z domu. Wiadomo było, że Gajka robi, co potrzeba i więcej, jej energię, rozwagę i odwagę znali wszyscy, którzy widzieli ją w czasie kolejnych akcji masowych aresztowań.

**

Mówi się, że psy rozpoznają dobrych ludzi, ale naprawdę najbardziej spontanicznie reagują na ludzkie ciepło dzieci. Nie widziałem nikogo tak uwielbianego przez dzieci jak Gajka. Lgnęli do niej także dorośli. Ostatnia jej przygoda, którą pamiętam, to stolarz sprowadzony do naprawy jakiegoś mebla. Został już na długie miesiące, sam sobie szukał kolejnych prac, obniżając coraz bardziej ceny. Tylko po to, żeby móc kilka razy w miesiącu napić się z Gajką herbaty.

**

Kiedyś wydawała się niezniszczalna. Miała 19 lat, kiedy urodziła Maćka, ukończyła w terminie studia, matkowała trochę swojemu

najmłodszemu bratu. Paczki dla Jacka, widzenia, wieczne kłopoty finansowe, mnóstwo gości i przyjaciół. Widziałem, jak w ostatnich latach była coraz bardziej zmęczona, jak często starała się wyłączyć, szukała sobie schronienia.

Kiedy wybuchła „Solidarność” — została nagle sama w opustoszałym domu. Jacek jeździł po Polsce, wszyscy biegaliśmy w euforii. Kiedy zachodziłem do Kuroniów, znacznie rzadziej niż przedtem, było spokojnie, cicho, nie dzwonił telefon. Gajka była smutna. Zostawiliśmy ją samą.

[znów Jacek, Adam, Janek czekają na proces, *Trybuna Ludu* pisze o „zdrajcach i sprzedawczykach”, ci sami adwokaci, znówu piszą podania do sądu — jak znajomy zły sen.

A jednak tym razem jest inaczej, nie tylko dlatego, że przeżywam to z daleka, i nie dlatego, że ważne są wszystkie inne różnice. Coś się skończyło ze śmiercią Gajki.

Seweryn Blamsztajn

SOLIDARNOŚĆ

«SOLIDARNOŚĆ»
BIULETYN INFORMACYJNY
BIURA KOORDYNACYJNEGO
NSZZ «SOLIDARNOŚĆ» ZA GRANICĄ

Prenumerata cotygodniowego Biuletynu zapewni stały dostęp do najbardziej aktualnych informacji o sytuacji w Polsce, o celach, planach działania i wnioskach z doświadczeń «Solidarności» w jej codziennej walce. Publikowana dokumentacja podziemnej «Solidarności» prezentuje sytuację w Kraju, tak jak ją widzą: kierownictwo Związku w podziemiu, poszczególne jego ogniska bądź działacze i doradcy.

«Solidarność» za granicą wzywa do masowego prenumerowania Biuletynu!

PRENUMERATA
roczna (50 numerów) — 250 FF półroczna (25 numerów) — 125 FF

10 passage des Deux Soeurs, 75009 Paris, France

O AUTORACH

STANISŁAW BARAŃCZAK – ur. w 1946 r. Poeta, esaista, tłumacz, teoretyk literatury. Debiutował w roku 1968 tomem wierszy „Korekta twarzy”. Następnie ogłosił dwa tomy wierszy i trzy książki z zakresu teorii literatury i krytyki literackiej. Na Zachodzie ogłosił m.in. tom esejsów „Etyka i poetyka” (Instytut Literacki, Paryż) oraz poemat „Sztuczne oddychanie” („Aneks”). Członek KOR-u i redakcji *Zapisu*, objęty wieloletnim zakazem druku w PRL. W 1980 r. objął katedrę polonistyki na uniwersytecie harwardzkim w USA.

DANIEL BELÉ – wybitny socjolog amerykański, profesor uniwersytetu harwardzkiego. Autor wielu książek, m.in.: „Koniec wieku ideologii”, „Kapitalizm współczesny” i „Nadejście społeczeństwa post-industrialnego”.

SEWERYN BLUMSZTAJN – ur. w 1946 r. Socjolog i dziennikarz. Więziony po marcu 1968. Absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Członek KOR-u, redaktor *Biuletynu Informacyjnego*. Po sierpniu 1980 jeden z organizatorów prasowej Agencji Solidarność. W momencie ogłoszenia stanu wojennego znalazł się na Zachodzie. Wchodzi w skład Biura Koordynacyjnego NSZZ „Solidarność” za Granicą, wydaje w Paryżu *Biuletyn Informacyjny* Biura.

KRZYSZTOF DOROSZ – ur. w 1945 r. Absolwent Uniwersytetu Warszawskiego, od 1969 r. w Szwecji. Doktorat z literatury angielskiej na uniwersytecie w Uppsali. Autor pracy pt. „Malcolm Lowry's Infernal Paradise” (1976) oraz szeregu esejsów publikowanych na łamach *Aneksu*. Obecnie dziennikarz zamieszkały w Londynie.

FRANCISZEK MIKOŁAJ DRAUS – ur. w 1953 r. Studia prawnicze na Uniwersytecie Jagiellońskim. Doktorat na podstawie pracy o myśli Raymonda Arona w École des Hautes Études des Sciences Sociales w Paryżu. Przygotowuje książkę o R. Aronie dla francuskiego wydawcy. Wykłada na uniwersytecie we Fryburgu w RFN.

MIRCEA ELIADE – jeden z największych religioznawców. Z pochodzenia Rumun osiadły w Stanach Zjednoczonych. Autor szeregu fundamentalnych i głośnych prac z zakresu religioznawstwa, religii porównawczej i historii religii. Wywarł znaczny wpływ na wielu przedstawicieli myśli humanistycznej

drugiej połowy dwudziestego wieku. W Polsce wydano Eliadego „Traktat o historii religii” (ze wstępem Ł. Kołakowskiego) i wybór tekstów z różnych prac w tomie zatytułowanym „Sacrum. mit. historia”.

JACQUES ELLUL – francuski myśliciel religijno-społeczny, z wykształcenia prawnik, autor szeregu książek, m.in. „Etyki wolności”, „Teologicznych podstaw prawa” i „Nadziei w czasach opuszczenia”.

IRENA GRUDZIŃSKA-GROSS – romanistka. Skazana za udział w demonstracjach studenckich w marcu 1968 r. Od 1969 r. na Zachodzie. Doktorat na Wydziale Filologii Romańskiej Uniwersytetu Columbia w Nowym Jorku pt. „Literatura podróżnicza XIX wieku”. Opublikowała wraz z Janem T. Grosssem „War Through Childrens Eyes”, Hoover Institution Press 1981. W przygotowaniu polskie wydanie. Na łamach *Aneksu* ukazało się kilka jej artykułów.

STEFAN KISIELEWSKI – ur. w 1911 r. Prozaik, publicysta, kompozytor, wieloletni współpracownik *Tygodnika Powszechnego*, autor licznych książek, artykułów i felietonów. Na Zachodzie opublikował pod pseudonimem (Tomasz Staliński) kilka powieści politycznych.

LESZEK KOŁAKOWSKI – ur. w 1927 r. Filozof, prozaik, dramaturg, Fellow w All Souls College w Oxfordzie oraz profesor na uniwersytecie w Chicago. Opublikował m.in. „Światopogląd i życie codzienne”, „Świadomość religijna i więź kościelna”, „Kultura i fetysze”, „Obecność mitu”, „Główne nurty marksizmu”, „Religion. If there is no God... On God, The Devil, Sin and Other Worries of the so-called Philosophy of Religion”. Nakładem „Aneksu” ukazał się zbiór esejów pt. „Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań”. Członek KOR-u, laureat Nagrody Pokojowej Stowarzyszenia Księgarzy Niemieckich (1977).

WALDEMAR KUCZYŃSKI – ur. w r. 1939. Ekonomista i publicysta. Więziony po marcu 1968. W latach siedemdziesiątych współpracownik niezależnych wydawnictw, członek Towarzystwa Kursów Naukowych. Autor książki „Po wielkim skoku” opublikowanej przez NOW-ą (w serii TKN) a następnie PWE. Książka ukazała się również we Włoszech – w przygotowaniu wydanie angielskie oraz japońskie. Autor szeregu prac publikowanych w pismach fachowych w Polsce i na Zachodzie. W sierpniu 1980 członek Grupy Ekspertów przy MKS w Gdańsku, następnie wchodzi w skład Rady Programowej Ośrodka Prac Społeczno-Zawodowych. Z-ca red. naczelnego *Tygodnika Solidarność*. Po 13.12.1981 internowany.

JAN JÓZEF LIPSKI – ur. w 1926 r. Historyk literatury polskiej, krytyk literacki, eseista, pracownik naukowy Instytutu Badań Literackich PAN. Autor m.in. monografii o Janie Kasprzyczu oraz wydawca dzieł tego poety. Współzałożyciel Klubu Krzywego Koła. Członek-założyciel KOR-u uwięziony w grudniu 1981 r. za udział w strajku w Z.M. Ursus, a w r. 1982 oskarżony o podjęcie próby obalenia władzy siłą.

MAREK MAJOREK – Absolwent wydziału psychologii Uniwersytetu Warszawskiego, od kilku lat zamieszkały w Anglii.

CZESŁAW MIŁOŻ – ur. w 1911 r. Poeta, prozaik, eseista, historyk literatury. Laureat literackiej nagrody Nobla.

ANTONI POSPIESZAŁSKI – ur. w 1912 r. Publicysta katolicki, wieloletni dziennikarz w Sekcji Polskiej BBC, autor licznych esejów publikowanych na łamach londyńskich *Wiadomości*, *Aneksu* oraz katolickiego tygodnika *The Tablet*.

STANISŁAW WARECKI – pseudonim autora krajowego.

nakładem «aneksu»

1956

**W DWADZIEŚCIA LAT PÓŹNIEJ
Z MYŚLĄ O PRZYSZŁOŚCI**

Materiały z konferencji zorganizowanej w Paryżu w XX rocznicę Polskiego Października i Rewolucji Węgierskiej, z udziałem m.in. B. Baczy, W. Brusa, L. Kołakowskiego, A. Michnika, K. Pomiana, A. Szmolara oraz wielu wybitnych intelektualistów węgierskich, czeskich, rosyjskich i francuskich.

STR. 160

CENA £2.50 (\$6.00)

RES PUBLICA

KWARTALNIK WYDAWANY POZA CENZURĄ W POLSCE

Numer 5/6

LATA SIEDEMDZIESIĄTE. POLITYKA
O KRASIŃSKIM — Aleksander Wat • MORALIŚCI W ŚWIELE POLITYKI
NA MARGINESIE MYŚLI LESZKA KOŁAKOWSKIEGO — Józef Tischner
MIAZGA PO DZIESIĘCIU LATACH • WSPOMNIENIA — Józef Czapski

STANOWISKA — Nowe oblicze Warszawy
TEMATY — Czytanie Miłosza: suwerenność głosu • Przeciw nicności
NOTY O KSIĄŻKACH

WIDZIANE Z WARSZAWY • NAD GROBEM REFORMY
MOJA ODPOWIEDZ NA DRUGĄ ANKIETĘ «DIP» — Jerzy Jedlicki
LEKCJA MIEROSZEWSKIEGO • METAFIZYCZNE ZŁO
NA SCENIE DZIEJÓW • HISTORIA NAJNOWSZA I HISTORYCY

STANOWISKA — Duch kruczaję i dech wolności
PRZEGLĄD PRASY — Kłopoty z Solżenicynem
TEMATY — „To moja rzecz, bo popołita” • Rozmowa Sikorskiego z Beneszem

Numer 7/8

SIERPIEŃ 80: — Inna rewolucja • Rozmowa z Jannem Lityńskim
Dawny ustroj i rewolucja — Jacek Kurczewski
POLITYKA W CYLINDRZE • PRZEGLĄD PRASY — Podziały
STANOWISKA — Od redakcji • Polityka realna — polityka realiów
Geopolityka? • Próbuje podsumować — Stefan Kisielewski

TEMATY — Sen powrotu • Po wielkiej nagrodzie
Świadek zagrożenia • Od podboju do reform • Śmierć Amalrika
ANKIETA — Anna Kamieńska, Adam Kersten, Jerzy Kłoczowski, Michał Komar,

Adam Michnik, Stanisław Stomma, Jan Józef Szczepański, Jerzy Turowicz
NOWE PYTANIA, STARE ODPOWIEDZI • NAD RANEM
BARDZO DŁUGA DROGA • «SOLIDARNOŚĆ»: KILKA UWAG
DWA WYWIADY O «KULTURZE»:

Rozmowa z Jerzym Giedroyciem • Rozmowa z Zofią Hertz

PTASIOPIÓRA GWIAZDA — Ryszard Przybylski

STANOWISKA — Wielka niewiadoma
PRZEGLĄD PRASY I WYDARZENIA — Trzynastcie lat po Marcu

TEMATY — Wyrwane z dziennej — Józef Czapski

Cztery wcielenia Adama Miłnika • Apolityczność Hanna
Lit Jerzego Stempowskiego

NOTY — Wielkie nadzieje • Głos z Pragi • Granice ostrożności
O «Kulturze» w Paryżu • Nowa książka Sufierta

ANKIETA — Jan Błotński, Henryk Krzeczowski, Zygmunt Mycieliński

Dostępne są numery: 1, 2 oraz 3/4

Cena podwójnego numeru — £3.50, \$7.50, FF/Sfr35.00

Cena pojedynczego numeru — £1.75, \$4.00, FF/Sfr17.50

Zamówienia wraz z wpłatą należy przysyłać na adres:
Aneki, 61 Dorset Road, London W5 4HX, England
załączając czek lub przekazy pieniężne wystawione na ANEKS

Wkrótce nakładem «Aneksu»

TADEUSZ MAZOWIECKI
Internowanie

Narodowa Demokracja
Antologia myśli politycznej 1895-1905
Wybór, wstęp i opracowanie
BARBARY TORUŃCZYK

JAN JÓZEF LIPSKI
Komitet Obrony Robotników

W czterdziestym nas matko na Sybir zesłali...

Wybór i wstęp:
IRENA GRUDZIŃSKA-GROSS i JAN TOMASZ GROSS