ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 132
październik-grudzień 2020

WŁADZA

W numerze m.in.

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI
*** Święta władza**

Marek M. DZIEKAN
*** Czy Prorok Muḥammad był królem?**

Krzysztof POLIT
*** Masy i władza**

Barbara GUTKOWSKA
*** Ku odrzuceniu „erenburgowatości”**

Szymon WRÓBEL
*** Michela Foucaulta krótka historia zbawienia**

Jacek UGLIK
*** Człowiek przeciw państwu**

KOLEGIUM REDAKCYJNE
KWARTALNIKA „ETHOS”

Michel BASTIT, Sergio BELARDINELLI, Gerald J. BEYER, Rocco BUTTIGLIONE
Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS, John CROSBY, Aimable-André DUFATANYE
Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI, Michael JAMES
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Stanislav KOŠČ, Hubert ŁASZKIEWICZ
Leszek MĄDZIK, Balázs M. MEZEI, Maciej NOWAK, ks. Sławomir NOWOSAD
Antonio PARDO CABALLOS, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI
Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI
Eleonore STUMP, Andrzej SZOSTEK MIC, ks. Alfred M. WIERZBICKI
Linda ZAGZEBSKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY
KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Tomasz GÓRKA – sekretarz redakcji
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Patrycja MIKULSKA
Ferdi McDERMOTT (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Marta BARANOWSKA, Włodzimierz BATÓG, ks. Włodzimierz BROŃSKI, Mirosława BUCHHOLTZ
Paweł BYTNIEWSKI, Maciej CHLEWICKI, Marian COMAN, Ilona CZAMAŃSKA
ks. Tadeusz DZIDEK, Brygida GASZTOLD, Daniel GRINBERG, Iwona HOFMAN
Mieczysław JAGŁOWSKI, Filip A. JAKUBOWSKI, Anna KAROŃ-OSTROWSKA
Leszek KOPCIUCH, Kazimierz KOWALEWICZ, Piotr LASKOWSKI, Wacław LEWANDOWSKI
Piotr LISZKA CMF, Mariola MARCZAK, Jarosław MERECKI SDS, Joanna MICHALCZUK
Helena OSTROWICKA, Irena PAŃKÓW, ks. Jan PERSZON, Paweł PIENIĄŻEK
Romuald PIEKARSKI, Grzegorz PIOTROWSKI, Dymitr ROMANOWSKI, Vincenzo ROSITO
Alina RYNIO, Magdalena SARYUSZ-WOLSKA, Ewa SMOŁKA, Tomasz STEFANIUK
Grażyna STRNAD, Ryszard STRZELECKI, ks. Stanisław SUWIŃSKI, Andrzej SZOSTEK MIC
Władysława SZULAKIEWICZ, Marcin SZYDZISZ, Stanisław WIECH, Marcin WOŁK
Zofia ZARĘBIANKA, Grzegorz ZIEZIULA

Przygotowanie do druku
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym
publikowanym w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).
Fragmenty artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 600 egz.

WYDAWNICTWO
KUL

ETHOS

Rok 33
2020 nr 4(132)

WŁADZA

* Od Redakcji – Władza – czy służba? (P.M.) **5**
* From the Editors – Power, or Service? (P.M.) **11**
* JAN PAWEŁ II – Chrześcijanin jako polityk i ustawodawca (Przemówienie z okazji Jubileuszu Parlamentarzystów i Polityków, Watykan, 4 XI 2000) **19**
* JOHN PAUL II – On Christian Engagement in Politics and Law-making (Address on the Jubilee of Government Leaders, Members of Parliament, and Politicians, Vatican, 4 November 2000) **25**

RELIGIA I WŁADZA

* Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI – Święta władza. Forma wewnętrzna pojęcia władzy w Kościele **31**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-05
* Marek M. DZIEKAN – Czy prorok Muḥammad był królem? ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq i „muṣayṭir” **51**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-06

CZŁOWIEK WOBEC WŁADZY

* Krzysztof POLIT – Masy i władza. Refleksje wokół filozofii społecznej José Ortegi y Gasseta **77**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-07
* Jacek UGLIK – Człowiek przeciw państwu. Rozumienie istoty władzy w anarchokolektywizmie Michała Bakunina **102**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-08

* Szymon WRÓBEL – Michela Foucaulta krótka historia zbawienia. Na marginesie *Wyznań ciała* **118**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-09
* Furio PESCI – Potere e autorità. Tra Foucault e Girard **141**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-10

W KONFRONTACJI Z „WŁADZĄ LUDOWĄ"

* Barbara GUTKOWSKA – Ku odrzuceniu „erenburgowatości". Sławomir Mrożek wobec PRL-u w tekstach autobiograficznych **159**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-11
* Dariusz PAWELEC – Rozpad władzy jako konsekwencja upadku mitologii. Obrazy końca systemu komunistycznego w korespondencji Jerzego Giedroycia i Witolda Wirpszy z lat 1981-1985 **176**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-12
* Krystyna LATAWIEC – „Kostne światowidy". Funkcjonariusze aparatu przemocy w wybranych spektaklach teatralnych **192**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-13

POLITYKA A WŁADZA

* Ks. Wojciech WOJTYŁA – Podmiot społeczny jako przestrzeń samostanowienia. Personalistyczne podstawy samorządności **215**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-14
* Anna KOŚCIOŁEK – O sakralizacji monarchy. Koronacja Aleksandra II we wspomnieniach Andrieja Murawjowa **234**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-15
* Bożenna CHYLIŃSKA – Władza, przywództwo i siła polityczna w amerykańskim ruchu syjonistycznym w latach 1914-1920. W stulecie ustanowienia Brytyjskiego Mandatu Palestyny **249**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-16

INTERPRETUJĄC WŁADZĘ

* Ryszard Daniel GOLIANEK – *Makbet*, *Prorok*, *Borys Godunow*. Studium obłąkańczej tyranii w operze dziewiętnastowiecznej **277**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-17

* Krzysztof LOSKA – Kultura filmowa w okupowanej Korei w latach 1910--1945 **295**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-18
* Mateusz NIEĆ – Mitologia populizmu w *Wystarczy być* Jerzego Kosińskiego **313**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-19

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

* Zofia ZARĘBIANKA – Aspekty tradycji w myśli i dziele literackim Karola Wojtyły. Rozpoznania wstępne **339**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-20

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Alicja ŻYWCZOK – Ludzkie wady jako wyzwania etyczne i wychowawcze. Rozważania na kanwie dziejopisarstwa Wincentego Kadłubka **359**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-21

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Jarosław MERECKI SDS – O dziedzictwie i hipotece pontyfikatu Jana Pawła II (rec. *Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats*, red. S. Goertz, M. Striet, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2020) **385**
* Tomasz GARBOL – Tolkien a teologia (rec. P.A. Gruszczyński, *Problematyka zła w twórczości J.R.R. Tolkiena. Ocena w świetle teologii katolickiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018) **391**
* Witold NOWAK – Ku odpowiedzialności za rozwój technologii (rec. K. Michalski, *Technology Assessment. Ocena technologii – nowe wyzwania dla filozofii nauki i ogólnej metodologii nauk*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Rzeszowskiej, Rzeszów 2020) **397**
* Propozycje „Ethosu" (*Historia filozofii*, t. 1-3, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020; A.M. Wierzbicki, *Stąd i stamtąd*, Znak, Kraków 2020) **402**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Dorota CHABRAJSKA – Moc podejmowania decyzji **405**

BIBLIOGRAFIA

* Maria FILIPIAK – O władzy i odpowiedzialności za władzę. Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2020 **411**
DOI 10.12887/33-2020-4-132-27

* Noty o autorach **429**
* Contents **437**

OD REDAKCJI

WŁADZA – CZY SŁUŻBA?

Wyliczenie postaci, w jakie kwestia władzy i problemy z nią związane obecne są w naszej codzienności, zajęłoby wiele czasu i miejsca i z konieczności pozostałoby niekompletne – nasze historyczne doświadczenie oczywiście nie jest zakończone, a ponadto zjawiska, które na pierwszy rzut oka nie kojarzą się z władzą, po bliższej analizie okazują się właśnie przejawami procesów, w których odgrywa ona główną rolę. Banałem jest stwierdzenie, że tego rodzaju odkrycia są udziałem człowieka od zarania dziejów. Zostały one utrwalone w narracjach podstawowych dla ludzkiej kultury: w mitach i świętych księgach różnych religii. Biblijne opowieści o buncie i upadku aniołów oraz o grzechu pierworodnym człowieka można przecież odczytywać głównie jako historie wypowiedzenia posłuszeństwa, zakwestionowania władzy – w tym przypadku władzy absolutnej w sensie metafizycznym.

Ludzkie dzieje wydają się nosić na sobie piętno swego początku: walka o władzę i walka przeciwko władzy w różnych jej postaciach jest wciąż obecna w życiu zarówno jednostek, jak wspólnot, do których one należą, i życie to określa – również w tym sensie, że niekiedy nawet je odbiera. Odwołując się do kategorii władzy i walki, można nie tylko opisać historię polityczną człowieka, lecz także zbudować jej filozoficzną interpretację; można też starać się za pomocą tych pojęć zrozumieć każdą relację między ludźmi, a nawet relację jednostki do siebie samej (jak to uczynił na przykład Karol Wojtyła, opisując osobową wolność jako samostanowienie, którego warunki stanowią samoposiadanie i samopanowanie[1]). Próby takie podejmowało i wciąż podejmuje wielu myślicieli i badaczy reprezentujących różne nurty filozoficzne i dyscypliny nauki – tak wielu, że poszukiwanie innych, bardziej podstawowych „motorów" działań człowieka może się nawet wydać bezzasadne.

Friedrich Nietzsche w *Woli mocy* twierdzi, że „zawiera się to w pojęciu wszystkiego, co żyje, iż musi wzrastać, iż moc swoją musi rozszerzać, a skut-

[1] Por. np. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 151-154.

kiem tego obce siły w siebie przyjmować”[2] oraz że „egoizm agresywny i defensywny nie są sprawą wyboru lub zgoła «wolnej woli», lecz fatalizmem życia samego”[3]. W następnym paragrafie jednak, w którym z poziomu rozważań dotyczących istoty życia przechodzi bezpośrednio na płaszczyznę społeczną i polityczną, pisząc o instytucjach, w których znajduje wyraz ekspansywność życia, filozof przyznaje – jednocześnie powątpiewając w szczerość i trwałość takiej postawy – że zarówno jednostka, jak i społeczeństwo zdolne są przeciwstawić się owej naturze i zrezygnować z dążenia do władzy: „Społeczeństwo, które ostatecznie [...] wyrzekło się wojny i zdobyczy, znajduje się w upadku [...] Wprawdzie, najczęściej zapewnienia pokojowe są tylko zwykłymi środkami usypiającymi”[4].

Dramatyczny ton dokonanego przez Nietzschego opisu istoty życia i sposobu, w jaki przejawia się ona w ludzkich czynach i wytworach, zdaje się trafnie oddawać historyczne doświadczenie człowieka. Można by nawet powiedzieć ironicznie, że gdyby mierzyć obecną kondycję ludzkości według „przemienionej” przez filozofa hierarchii wartości, w której pokój jest znamieniem upadku, obecny stan świata należałoby zapewne ocenić wysoko. Dążenie do panowania nie musi się jednak przejawiać poprzez wojnę dosłownie rozumianą ani innego rodzaju działania agresywne i ekspansywne, lecz może też przyjmować między innymi postać prawa czy porządku uzasadnianego „dobrymi” racjami. Rozum pozwala ponadto człowiekowi kanalizować „wolę mocy” (a może lepiej byłoby powiedzieć: służy jej) w taki sposób, by nie tylko poszerzała ona obszar swoich wpływów, ale także sięgała coraz głębiej, ogarniała nie tylko życie wspólnot, ale i regulowała najgłębiej osobowe i osobiste sfery ludzkiej egzystencji.

Doświadczenia tego rodzaju przywołuje między innymi Michel Foucault w *Nadzorować i karać*, analizując „środki, które należało przedsiębrać według regulaminu z końca XVII wieku, kiedy w mieście wybuchła dżuma”[5], i poszukując ich głębszego, niejawnego sensu. „Odpowiedzią na dżumę jest ład – twierdzi – zaś jego funkcją – niwelowanie wszelkiego zamętu: zrodzonego z choroby, która rozprzestrzenia się, gdy mieszają się ciała; zrodzonego ze zła, które mnoży się, kiedy strach i śmierć zacierają zakazy. Ład wyznacza każdemu jego miejsce, każdemu jego ciało, każdemu jego chorobę i śmierć, każdemu co mu się należy – dzięki wszechobecnej i wszechwiedzącej władzy, która regularnie i nieprzerwanie wprowadza w swój obręb podziały, aż

[2] F. N i e t z s c h e, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, III, nr 334, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 237.

[3] Tamże.

[4] Tamże, s. 238.

[5] M. F o u c a u l t, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia 2009, s. 191.

po ostateczną specyfikację jednostki: tego, co ją charakteryzuje, co do niej należy i co się z nią dzieje”[6]. Zdaniem filozofa epidemia dżumy traktowana była przez autorów przytaczanego przezeń regulaminu (a także innych, podobnych, powstających w odpowiedzi na podobne wydarzenia) jako „rzeczywista i zarazem imaginacyjna forma zamętu”[7], a także obraz „wszelkich zamieszek i nieporządków”[8], a same te zarządzenia oraz wprowadzanie ich w życie („aresztowanie dżumy”[9]) były wyrazem „marzenia o zdyscyplinowanym społeczeństwie”[10].

Foucaultowskie rozważania o zarazie czyta się dzisiaj, w sytuacji pandemii, szczególnie trudno, a bezpośrednie, wciąż trwające doświadczenie cierpienia w licznych i różnorodnych jego postaciach wydaje się pomniejszać wagę filozoficznej czy historycznej spekulacji, a może nawet podawać w wątpliwość jej stosowność. Jednakże pytania stawiane przez wielu z nas w kontekście prywatnych i publicznych rozmów o naszej sytuacji są bliskie kwestiom, które podnosił francuski filozof i pozostają zasadne, nawet jeśli odrzucamy udzielane przez niego odpowiedzi. Pytania te dotyczą uzasadnień decyzji podejmowanych przez ludzi sprawujących władzę, ich rzeczywistej motywacji, a także dopuszczalnego zasięgu czy granic władzy. Pytamy między innymi o to, czy decyzje władzy faktycznie służą dobru, na które się powołują (określanemu niekiedy jako „wspólne zdrowie”), czy wskazywane dobro jest rzeczywiście dobrem wspólnym, czy jego rozpoznanie przez rządzących jest trafne oraz czy wybrane środki jego ochrony są właściwe. Spieramy się też o prawdomówność rządzących, ich kompetencje, a także dociekamy, w jakim stopniu podają nas oni manipulacji i jaką cenę przyjdzie nam zapłacić za ich decyzje.

Można się także zastanawiać nad źródłem tych pytań, nad przyczynami nieufności wobec konkretnego aparatu władzy (różnych poziomów i rodzajów), a także wobec władzy jako takiej. Wskazanie na dramatyzm danej sytuacji bądź na bolesne doświadczenie historyczne (zarówno to zebrane w dziejach ludzkości, jak i w życiu mniejszych wspólnot czy też poszczególnych osób) nie stanowi wyczerpującej odpowiedzi; tym bardziej nie dostarcza jej podejrzewanie (zapewne niekiedy uzasadnione) podwładnych o resentyment, bezsilną zazdrość o związane z władzą przywileje.

O niesłuszności tej ostatniej diagnozy zdają się świadczyć słowa rzymskiego cesarza, który ostrzegał nimi sam siebie: „Uważaj, abyś się nie scezarzył, abyś się nie zaraził. Zdarza się to bowiem. Utrzymuj się skromnym, dobrym, szczerym, poważnym, naturalnym, w umiłowaniu sprawiedliwości, bogobojności, bądź

[6] Tamże, s. 193.
[7] Tamże.
[8] Tamże, 194.
[9] Tamże.
[10] Tamże.

Chrystus Pantokrator, XII w., katedra w Monreale. Fot. Berthold Werner.
Źródło: Wikimedia Commons.

Chrystus Pantokrator, XII w., katedra w Cefalù. Fot. Andreas Wahra.
Źródło: Wikimedia Commons.

życzliwy, miły, wytrwały w pełnieniu obowiązków. Staraj się usilnie o to, abyś takim pozostał, jakim cię pragnie zrobić filozofia. Bój się bogów, otaczaj opieką ludzi”[11] – pisał Marek Aureliusz, ukazując przez przeciwieństwo wizerunek władcy „zarażonego”, wizerunek nadto dobrze znany z dziejów jego cesarstwa. Przeciwdziałanie „scezarzeniu” wydaje się szczególnie ważne w przypadku rzymskiego filozofa, który żył – jak napisał jeden z komentatorów i miłośników jego myśli – „zamknięty w więzieniu władzy”[12]. W *Rozmyślaniach* niejednokrotnie powraca do tej kwestii: „Kochaj sztukę, której się nauczyłeś – pisał – i w niej znajdź spokój. Resztę zaś życia przepędź jako człowiek, który z całej duszy zdał swe sprawy w ręce bogów, a z siebie nie czyni ani tyrana, ani sługi żadnego człowieka”[13]. W zachowaniu takiej równowagi i właściwego postrzegania swojego miejsca w świecie jako „stworzenia śmiertelnego”[14] pomagały mu zapewne również jego swoiste „ćwiczenia z perspektywy”, które można by nazwać, parafrazując słowa Nietzschego, środkami trzeźwiącymi: „Popatrz na ogrom niezmierzonego czasu przed tobą i po tobie, jak próżny jest ten brzęk sławy, jak są zmienni w sądzie i jak go nie mają ci, którzy ci się zdają sławę twą głosić, jak szczupłe miejsce, do którego się ta sława ogranicza. Cała bowiem ziemia – to punkcik”[15].

Sprawowanie władzy (a także podleganie władzy, zwłaszcza źle sprawowanej) jest dla człowieka tak trudne, dlatego – co zdaje się sugerować cesarz-filozof – że władza zmienia jego sposób widzenia siebie i swojej relacji do innych ludzi i do świata, a zmiana dotyczy nie tylko jego sfery psychicznej, lecz sięga głębiej i przybiera postać błędu metafizycznego.

O jednym z aspektów takiej zmiany, a zarazem o jednej z przyczyn błędu, pisze Søren Kierkegaard: „Wielkością Sokratesa było to, że nawet w momencie, w którym był oskarżany i stał przed zgromadzeniem ludu, jego oczy nie widziały tłumu, ale tylko jednostki. Człowiek duchowo wyższy widzi tylko jednostki. Niestety generalnie my, ludzie, jesteśmy zdominowani przez zmysły – dlatego skoro tylko powstanie zgromadzenie, wrażenie się zmienia i widzimy abstrakcję, mnogość – i stajemy się innymi ludźmi. Ale dla Boga, nieskończonego Ducha, wszystkie te miliony, które żyły i żyją, nie tworzą tłumu – On widzi tylko jednostki”[16].

Podobnie jak Marek Aureliusz, Kierkegaard pokłada nadzieję w filozofii, która może stać się drogą ku temu, co nazywa „duchową wyższością”, a czego

---

[11] M a r e k A u r e l i u s z, *Rozmyślania*, ks. VI, 30, tłum. M. Reiter, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2013, s. 52.

[12] P. H a d o t, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 289.

[13] M a r e k A u r e l i u s z, dz. cyt., ks. IV, 31, s. 35.

[14] Tamże, ks. IV, 3, s. 32

[15] Tamże.

[16] S. K i e r k e g a a r d, *Dziennik (wybór)*, 57, X^3 A 476 (1850), tłum. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 75.

kryterium jest zdolność postrzegania ludzi zawsze, również w tłumie, jako konkretnych, niepowtarzalnych jednostek – myśliciele personaliści posłużyliby się w tym kontekście terminem „osoba".

Wydaje się, że sprawowanie jakiejkolwiek władzy szczególnie naraża człowieka na wskazywane przez wspomnianych filozofów zniekształcenia postrzegania, na uznanie siebie za kogoś będącego „inaczej" i „wyżej" niż pozostałe istoty ludzkie, które zaczynają jawić się nie jako osoby, lecz jako części zbiorowiska, masy, zasobów ludzkich – czegoś w gruncie rzeczy abstrakcyjnego. Zapewne łatwiej wówczas ulec złudzeniu swoistego „ubóstwienia" – które nie musi oznaczać ogłoszenia „śmierci Boga" ani deklaracji zajęcia Jego miejsca przez człowieka, ani nawet podtrzymywania, niekiedy przez wieki, autokratycznej władzy, która albo stara się poddanym Boga zastąpić, albo uprawomocnić swoje rządy powoływaniem się na Niego. Częściej złudzenie to przejawia się w formach bardziej ograniczonych „ilościowo", dotyczy panowania nad niewielką grupą ludzi, w niewielkiej przestrzeni czy w niedługim czasie. Jednym ze „szlachetniejszych" wyrazów owej iluzji wydaje się postawa, która przywodzi na myśl Prospera z szekspirowskiej *Burzy* – władcę-czarodzieja, który dla własnych (i z zamierzenia nie złych) celów manipuluje istotami zamieszkującymi wyspę, na którą trafił.

Złudzenia dotyczące naszej pozycji ontycznej, nawet jeśli ich przejawy mają niewielki zasięg i wydają się łagodne, nie są w istocie błahe, niosą bowiem ze sobą niebezpieczeństwo absolutnego zła, a mówiąc bardziej praktycznie, choć wciąż ogólnie, powodują cierpienie i śmierć; stanowią również przyczynę pomnażania zła przez stwarzanie różnorodnych okoliczności prowadzących do jego popełniania.

Być może między innymi dlatego znane z Ewangelii według św. Mateusza słowa dotyczące władzy są tak surowe. Jezus wypowiada je w odpowiedzi na prośbę matki, by jej synowie zasiedli w Jego królestwie „jeden po prawej, a drugi po lewej [Jego] stronie" (Mt 20,21). (Notabene, prośba ta w żaden sposób nie kwestionuje najwyższej władzy Boga, raczej ją potwierdza). Nie odpowiada On proszącej, lecz zwraca się do wszystkich uczniów i uświadamia im, że nie wiedzą, o co proszą; wyjaśnia im też, czym jest władza, po jaką mogą sięgać, a wypowiedź ta przyjmuje postać nakazu: „«Wiecie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszy między wami, niech będzie niewolnikiem waszym, tak jak Syn Człowieczy, który nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu»" (Mt 20,25-28).

Odpowiedź Jezusa dezorientuje i wprawia w zakłopotanie: nie tylko zmienia powszechne wyobrażenie o władzy, lecz niejako „dekonstruuje" samo jej pojęcia, a także pojęcia wielkości i pierwszeństwa, zacierając różnice między

panami a niewolnikami, pierwszymi a ostatnimi, i uniemożliwiając odróżnienie jednych od drugich – zwłaszcza że wśród niewolników i ostatnich umieszcza Syna Człowieczego.

Zapewne takie radykalne zrównanie władzy i służby stanowiło – i wciąż stanowi – inspirację lub źródło zdrowego niepokoju dla osób, które sprawują pieczę nad różnymi wspólnotami. Można jednak również przypuszczać, że zbytnio przyzwyczailiśmy się do tych słów, a ich sens dociera do nas tylko częściowo lub nie dociera wcale. Ponadto praktyka uzasadniania wszelkiego rodzaju działań władców – również ich ekscesów, a nawet zbrodni – służbą dobru wspólnemu występuje oczywiście poza kontekstem teologicznym i jest starsza niż Ewangelia. Nietzsche powiedziałby zapewne, że praktyka ta pozostaje jednym z częściej stosowanych środków usypiających.

Zebrane w niniejszym tomie „Ethosu" artykuły, analizując pojęcie władzy, historyczne doświadczenia z nią związane (wśród nich ważne miejsce zajmują doświadczenia z czasów PRL-u), a także utrwalone w kulturze jej obrazy można natomiast potraktować raczej jako „środki trzeźwiące", przypominające o potrzebie zachowania czujności wobec władzy – zarówno gdy po nią sięgamy, jak i gdy jej podlegamy. Niech podtrzymują świadomość, jaką uzyskał Prospero – świadomość, która pozwoliła mu porzucić czary (czy też: zrezygnować z manipulacji) i zdać się na „własne wątłe siły"[17] oraz na łaskę innych. Warto też – zwłaszcza gdy przychodzi nam sięgać po władzę – pamiętać, jakie faktycznie są to siły; warto pamiętać, że na każdym człowieku – właśnie dlatego, że jest człowiekiem – „płaszcz królewski / [...] wisi jak suknia olbrzyma / na złodziejaszku"[18].

Patrycja Mikulska

---

[17] W. S h a k e s p e a r e, *Burza*, epilog, tłum. P. Kamiński, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2012, s. 181.

[18] T e n ż e, *Makbet*, akt V, scena 2, tłum. P. Kamiński, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2011, s. 176; por. P. K a m i ń s k i, *Wstęp. „Burza", czyi tam i z powrotem*, w: W. Shakespeare, *Burza*, s. 36n.

FROM THE EDITORS

POWER, OR SERVICE?

It would take a lot of time and space to list all the forms in which the issue of power and the problems related to it appear in everyday life. The experience gained by the humankind throughout history is obviously incomplete. There are also phenomena which seem, at first glance, unrelated to power; on a closer scrutiny, however, they turn out to be events or processes in which power plays a crucial role. To claim that such discoveries have been made by human beings since the dawn of time is to state the obvious. Tales of power have been recorded in narratives fundamental to human culture, in myths and in sacred books of different religions. The biblical account of the rebellion and fall of the angels, as well as that of original sin are, in fact, interpreted in terms of obedience being renounced and power (absolute power in the metaphysical sense) being questioned.

Human history seems to bear an indelible mark of its beginning: various forms of struggle for power or against power are present in the lives of individuals and their communities; power determines life, also in the sense of being capable of destroying it. The categories of power and struggle might be useful not only in explaining the political history of man, but also in providing its philosophical interpretation; one may also use these categories in an attempt to comprehend any relationship obtaining among human beings or even the one of an individual to her own self (Karol Wojtyła, for instance, describes personal freedom as self-determination grounded in self-possession and self-governance[1]). Attempts of this kind have been undertaken by numerous thinkers and researchers representing different philosophical currents or disciplines of science; in view of all such efforts, searching for other, more fundamental 'motors' of human action might seem unjustified or even futile.

In *The Will to Power*, Friedrich Nietzsche claims that "it is part of the concept of the living that it must grow—that it must extend its power and consequently incorporate alien forces"[2] and that "aggressive and defensive

---

[1] See Karol W o j t y ł a, *The Acting Person*, trans. Andrzej Potocki (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979), 105–8.

[2] Friedrich N i e t z s c h e, *The Will to Power*, Book III, no. 728, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingday (New York: Random House), 386.

egoism are not matters of choice, to say nothing of 'free will,' but the fatality of life itself."[3] However, in the following paragraph, in which his analysis proceeds from the consideration of the essence of life directly to the social and political planes, where the expansive nature of life is expressed in human institutions, the philosopher admits, while doubting the sincerity and constancy of such an attitude, that both individuals and societies are able to defy the expansiveness of life and renounce power: "The society that ... gives up war and conquest is in decline.... In most cases, to be sure, assurances of peace are merely narcotics."[4]

The dramatic quality of Nietzsche's description of the manner in which the essence of life is manifested in human actions and artifacts seems to aptly reflect human historical experience. One might say, ironically, that should the current condition of the humankind be measured against the value hierarchy 'transvalued' by the philosopher, the state of the world would be given high marks. The will to power, however, needs not manifest itself either in war in its literal sense or in other aggressive and expansive activities, but it may also assume the shape of law or order justified by apparently good intentions. Also, their intellect makes it possible for human beings to channel "the will to power" (or, better, to serve it) so that it can not only extend the range of its influence, but also reach ever deeper: not only embrace community life, but also insinuate itself into the most profound spheres of personal existence.

Such processes are depicted by Michel Foucault, among others, in his *Discipline and Punish*. The French thinker analyzes, for instance, "the measures to be taken when the plague appeared in a town"[5] prescribed by "an order published at the end of the seventeenth century"[6] and seeks for their deeper, concealed meaning. "The plague is met by order; its function is to sort out every possible confusion: that of the disease, which is transmitted when bodies are mixed together; that of the evil which is increased when fear and death overcome prohibitions. It lays down for each individual his place, his body, his disease and his death, his well-being, by means of an omnipresent and omniscient power that subdivides itself in a regular, uninterrupted way even to the ultimate determination of the individual, of what characterizes him, of what belongs to him, of what happens to him."[7] The plague is, according to Foucault, approached by the authors of the cited set of rules (as well as by those of other, similar ones, issued in response to similar events) as "a form, at once

---

[3] Ibidem.

[4] Ibidem.

[5] Michel F o u c a u l t, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1995), 195.

[6] Ibidem.

[7] Ibidem, 196.

real and imaginary, of disorder"[8] and confusion, while the rules in question, as well as the process of imposing them ("the arrest of the plague"[9]), express dreams of a disciplined society dreamt by lawgivers of the time.[10]

Today, in a time of pandemic, Foucault's descriptions of the plague may be particularly distressful to read, while the continuing experience of multiple forms of suffering seems to diminish the importance of philosophical speculation or even cast doubt on its appropriateness. Yet the questions many of us ask in private conversations and in public debates about our present situation are similar to the issues raised by the philosopher (much as we might reject the answers he proposed). Our questions address the justification for the decisions taken by people in power, their true motivations, as well as the acceptable range or limits of their power. We ask whether solutions imposed by the authorities actually serve the good they are supposed to protect (described sometimes as our 'common health'), whether the good they have identified is truly our common good, and whether the means of protection have been well chosen. We argue over the veracity of political leaders and their competence, and also try to estimate the degree to which they manipulate us and the price we might pay for their decisions.

One may also ponder over the source of all those questions, that is, over the reasons for mistrusting a particular apparatus of power (regardless of its kind or level) and power as such. Pointing to the dramatic character of a given situation or to the painful historical experience (whether of humanity as a whole, of smaller communities or individuals) seems insufficient; nor would the fact that those who are subject to power may be motivated by *ressentiment*, helpless envy of privilege enjoyed by their superiors, lead to satisfactory answers.

The latter approach seems to be shown erroneous by the Roman emperor and philosopher, who admonished himself against psychological and moral threats related to power. "To escape imperialization—that indelible stain. It happens. Make sure you remain straightforward, upright, reverent, serious, unadorned, an ally of justice, pious, kind, affectionate, and doing your duty with a will. Fight to be the person philosophy tried to make you. Revere the gods; watch over human beings,"[11] wrote Marcus Aurelius while, at the same time, creating an image so well known from the history of his empire: the one of a 'tainted' ruler. Avoiding "imperialization" seems to have been particularly important to this thinker, who lived, as one of his twentieth-century

[8] Ibidem, 197.

[9] Ibidem, 198.

[10] See ibidem.

[11] Marcus Aurelius, *Meditations*, book VI, 30, trans. Gregory Hays (New York: The Modern Library, 2003), 75.

commentators and admirers wrote, as if "enclosed in the prison of power"[12]; Marcus Aurelius addressed this issue several times in his *Meditations*, saying, for instance, "Love the discipline you know, and let it support you. Entrust everything willingly to the gods, and then make your way through life—no one's master and no one's slave."[13] To maintain such a balance and not to forget his condition of "a mortal,"[14] he took special philosophical 'exercises in perspective' which may be said (by reversing Nietzsche's metaphor) to have a sobering effect: "But look how soon we're all forgotten. The abyss of endless time that swallows it all. The emptiness of all those applauding hands. The people who praise us—how capricious they are, how arbitrary. And the tiny region in which it all takes place. The whole earth a point in space."[15]

Exercising power (but also being subjected to power, particularly if it is exercised poorly or in a morally wrong way) is so difficult for the human being because, as Marcus Aurelius seems to suggest, power alters one's perception of oneself and of one's relationships with others and the world; moreover, the process in question not only affects the human psyche, but reaches deeper, resulting in a metaphysical error.

One of the aspects of the described process and, at the same time, one of the causes of the error in question, it indicated by Søren Kierkegaard: "What was great about Socrates was that, even in the moment when he stood accused before the people's assembly, his eye saw no crowd but only individuals. Spiritual superiority sees only individuals. Alas, but we humans in general, we are sensate and no sooner is there a gathering than the impression changes: we see an abstraction, the crowd—and we become different. But before God, the infinite spirit, for him all the millions who have lived and live now, form no crowd; he sees only single individuals."[16]

Like Marcus Aurelius, Kierkegaard places his hopes in philosophy, which he considers the path towards a "spiritual superiority" in the sense of an ability to perceive other people always—also those in a crowd—as particular, unique individuals (in such a context, personalist thinkers would use the term 'person').

It seems that exercising power makes a human being particularly susceptible to the distorted perception to which the cited philosophers alerted themselves and their readers, that is, to seeing oneself as different from and better

---

[12] Pierre H a d o t, *The Inner Citadel: The "Meditations" of Marcus* Aurelius, trans. by Michael Chase (Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1998), 290.

[13] M a r c u s A u r e l i u s, *Meditations*, book IV, 31, 44.

[14] Ibidem, book IV, 3, 38.

[15] Ibidem.

[16] Søren K i e r k e g a a r d, "Journal," NB21, 34, 1850, in *Kierkegaard's Journals and Notebooks*, vol. 8, *Journals NB21-NB25*, edited by Niels J. Cappeløm et al. (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015), 28.

than others, who, as a result, begin to be perceived no longer as individuals (persons), but merely as members of a group, a mass, as 'human resources': individuals representing an abstract entity. Seeing people in such a way makes it easier also to yield to the illusion of 'self-deification.' Incidentally, to do this, one needs not go as far as to proclaim the 'death of God' or to declare the latter has now been replaced by man; nor is it necessary to support any autocratic authority which acts as if it were itself God or legitimizes itself by invoking the divine. The illusion of God-like power usually takes the 'quantitatively' restricted forms of authority over a small group of people in a limited space and time. The attitude of Shakespeare's Prospero who, to achieve his own goals (none of which is actually evil), controls, by means of magic, the few creatures living on a certain island, seems a relatively 'noble' example of the illusion in question.

Even if limited and apparently mild, misconceptions about our ontological status are not unimportant as they frequently lead to absolute evil or, to use more practical while still general terms, to suffering and death and, by creating specific circumstances, to the multiplication of wrongdoing.

Perhaps it is the actual gravity of these misconceptions that prompted the well-known severe speech on power recorded in the Gospel according to Matthew. Jesus speaks these words after the mother of the sons of Zebedee has asked him to "command that they sit, one at [his] right and the other at [his] left, in his kingdom" (Mt 20: 21). (Nota bene, the request of the woman confirms the highest authority of God rather than questions it.) Jesus does not answer her, but addresses all the disciples to make them aware that they are in fact ignorant of the true meaning of the request and explains the sense of the power they are supposed to exercise; his reply takes the form of an imperative: "'You know that the rulers of the Gentiles lord it over them, and the great ones make their authority over them felt. But it shall not be so among you. Rather, whoever wishes to be great among you shall be your servant; whoever wishes to be first among you shall be your slave. Just so, the Son of Man did not come to be served but to serve and to give his life as a ransom for many'" (Mt 20: 25-28).

The answer of Jesus is disconcerting: not only does it change the common idea of power, but it also 'deconstructs' that idea, as well as the concepts of greatness and being first, by blurring the line between masters and slaves, or between the first and the last, thus making it impossible to distinguish the former from the latter; all the more so that 'the last' are said to include the Son of Man.

The understanding of power as service has probably provided inspiration (or become a source of healthy uneasiness) to some of those who are in charge of different communities. One might suppose, however, that we have grown

accustomed to those Biblical verses and are no longer able grasp their full meaning or cannot understand them at all. Moreover, the practice of justifying the conduct of the powerful, including their excesses or even crimes, with their service to the common good is widespread also outside theological contexts and older than the Gospel. Nietzsche would probably count this kind of justification among popular narcotics.

In contrast, the articles included in the present volume of *Ethos*, focusing on the concepts of power and authority, historical experiences of power (special attention is given to the lived experience of the communist regime in the Polish People's Republic) and its images recorded in culture, may have a rather 'sobering' effect and convince the reader of the necessity to stay vigilant about power, whether one exercises it or is subject to it. The papers contribute to the awareness similar to that acquired by Prospero, who decides to forgo magic (or give up manipulation) and draw on his own strength, "which is most faint,"[17] as well as on the mercy of others.

It is worthwhile to keep in mind, in particular when we are to wield power, how 'faint' our strength essentially is; it is also worthwhile to recall the words spoken about another Shakespeare's character, Macbeth: "…his title / Hang loose about him, like a giant's robe / Upon a dwarfish thief,"[18] and reflect that, perhaps, they describe also us—not because of anything we have done, but just because we are human.

Patrycja Mikulska

---

[17] William S h a k e s p e a r e, "The Tempest," Epilogue, in *The Illustrated Stratford Shakespeare* (London: Chancellor Press, 1982), 29.

[18] William S h a k e s p e a r e, "Macbeth," act 5, scene 2, in *The Illustrated Stratford Shakespeare*, 794; see Piotr K a m i ń s k i, "Wstęp: *Burza*, czyli tam i z powrotem," in William Shakespeare, *Burza*, trans. Piotr Kamiński (Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2012), 36f.

JAN PAWEŁ II
CHRZEŚCIJANIN JAKO POLITYK I USTAWODAWCA

JOHN PAUL II
ON CHRISTIAN ENGAGEMENT IN POLITICS AND LAW-MAKING

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 19-23

JAN PAWEŁ II

CHRZEŚCIJANIN JAKO POLITYK I USTAWODAWCA*

Z radością goszczę na tej specjalnej audiencji szanownych przedstawicieli rządów, parlamentów, administracji publicznej, zgromadzonych w Rzymie z okazji Jubileuszu. Witam was z szacunkiem i dziękuję pani marszałek Senatu Rzeczpospolitej Polskiej Alicji Grześkowiak za życzenia, jakie złożyła mi w imieniu zgromadzonych. Dziękuję przewodniczącemu Senatu Argentyny, Mario Losada i przewodniczącemu Senatu Włoch, senatorowi Nicoli Mancino, za słowa, które wypowiedzieli w imieniu wszystkich. Wyrazy wdzięczności kieruję też do senatora Francesca Cossigi, który aktywnie zabiegał o ogłoszenie św. Tomasza Morusa Patronem rządzących i polityków. Witam również inne osobistości, które zabierały tu głos, a wśród nich pana Michaiła Gorbaczowa. W szczególny sposób witam obecne tu głowy państw.

To spotkanie jest dla mnie dogodną sposobnością, aby zastanowić się razem z wami – także w świetle propozycji przedstawionych tu przed chwilą – nad naturą misji, do jakiej powołał was Bóg w swej miłościwej Opatrzności, oraz nad powinnościami, jakie z niej wynikają. Waszą misję można bowiem zasadnie rozpatrywać jako prawdziwe powołanie do działalności politycznej, co oznacza w praktyce rządzenie krajami, tworzenie prawa i kierowanie administracją publiczną na różnych szczeblach. Trzeba zatem podjąć refleksję nad naturą, powinnościami i celami polityki, aby uprawiać ją po chrześcijańsku i ze świadomością jej wzniosłego charakteru, ale także związanych z nią trudności i zagrożeń.

Polityka to stosowanie prawomocnej władzy w celu osiągnięcia wspólnego dobra społeczeństwa: wspólnego dobra, które – jak stwierdza Sobór Watykański II – „obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną

* Przemówienie wygłoszone do parlamentarzystów i polityków zgromadzonych w Auli Pawła VI 4 listopada 2000 roku z okazji ich Jubileuszu.

Tekst publikujemy za „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 1(229), s. 23-25.

doskonałość”[1]. Należy zatem prowadzić działalność polityczną w duchu służby. Mój poprzednik Paweł VI słusznie stwierdził, że „polityka jest trudnym sposobem [...] wykonania chrześcijańskiego obowiązku służby drugim”[2].

Dlatego chrześcijanin, który uprawia politykę – i pragnie czynić to „po chrześcijańsku” – winien działać bezinteresownie, nie szukając korzyści dla siebie ani dla swojego ugrupowania czy partii, ale dobra wszystkich i każdego, a zatem przede wszystkim tych, których sytuacja w społeczeństwie jest najtrudniejsza. W walce o byt, przybierającej nieraz formy bezwzględne i okrutne, wielu zostaje „pokonanych” i bezlitośnie zepchniętych na ubocze. Spośród nich muszę tu wspomnieć o więźniach, których odwiedziłem 9 lipca tego roku z okazji ich Jubileuszu. Powołując się wówczas na zwyczaj przestrzegany podczas poprzednich lat jubileuszowych, wezwałem rządzących państwami do „okazania łaski wszystkim więźniom”[3], która stanie się „wyraźną oznaką zrozumienia ich sytuacji”[4]. Przychylając się do licznych próśb, kierowanych do mnie z wielu stron, ponawiam dziś to wezwanie w przekonaniu, że taki gest dodałby więźniom otuchy na drodze do osobistej przemiany i skłoniłby ich do głębszego przyswojenia sobie zasad sprawiedliwości.

Właśnie sprawiedliwość winna być najważniejszym celem dążeń polityka: sprawiedliwość, która nie zadowala się tylko tym, że oddaje każdemu, co mu się należy, ale stara się tworzyć wśród obywateli sytuację równych szans, a zatem wspomaga szczególnie tych, co do których istnieje obawa, że ze względu na status społeczny, kulturę czy stan zdrowia pozostaną w tyle lub będą zawsze zajmować ostatnie miejsca w społeczeństwie, pozbawieni możliwości osobistego postępu.

Na tym właśnie polega skandal zamożnych społeczeństw dzisiejszego świata, w których bogaci stają się coraz bogatsi, ponieważ bogactwo samo się pomnaża, a ubodzy stają się coraz ubożsi, gdyż ubóstwo tworzy zwykle nowe ubóstwo. Ta gorsząca sytuacja istnieje nie tylko wewnątrz poszczególnych krajów, ale wykracza daleko poza granice państw. Zwłaszcza dzisiaj, gdy dokonuje się globalizacja rynków, kraje bogate i rozwinięte z reguły polepszają jeszcze swoją sytuację ekonomiczną, natomiast kraje ubogie – z wyjątkiem niektórych, mających perspektywy pomyślnego rozwoju – pogrążają się zwykle w coraz bardziej dotkliwym ubóstwie.

---

[1] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 74.

[2] P a w e ł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, nr 46

[3] J a n P a w e ł II, *Orędzie na Jubileusz w więzieniach* (Watykan, 24 VI 2000), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 9(226)), s. 8. Por. t e n ż e, *Więzienie ma sens, gdy służy odnowie człowieka* (Homilia podczas wizyty w więzieniu „Regina caeli”, Rzym, 9 VII 2000), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 9(226), s. 38.

[4] T e n ż e, *Orędzie na Jubileusz w więzieniach*, s. 8.

Myślę z głęboką troską o regionach świata nękanych przez niekończące się wojny i konflikty zbrojne, przez plagę głodu i groźne choroby. Wielu z was tak jak ja niepokoi się tym stanem rzeczy, który z chrześcijańskiego i ludzkiego punktu widzenia jest najcięższym grzechem niesprawiedliwości współczesnego świata i dlatego powinien wstrząsać głęboko sumieniami dzisiejszych chrześcijan, przede wszystkim zaś tych, którzy sprawując w świecie władzę polityczną, ekonomiczną i finansową, mogą decydować – na dobre i na złe – o losie narodów.

W rzeczywistości w świecie musi wzrastać duch solidarności, który przezwycięży egoizm jednostek i narodów. Tylko dzięki temu będzie można powstrzymać dążenie do władzy politycznej i bogactwa materialnego pozbawione odniesienia do jakichkolwiek innych wartości. W świecie, w którym dokonała się już globalizacja i w którym rynek, choć „wywiera zasadniczo pozytywny wpływ na wolną ludzką inicjatywę w dziedzinie gospodarczej”[5], dąży z reguły do uwolnienia się od wszelkich więzów natury moralnej, przyjmując jako jedyną normę prawo maksymalnego zysku, ci spośród chrześcijan, którzy czują się powołani przez Boga do działalności politycznej, mają zadanie – z pewnością bardzo trudne, ale mimo to nieodzowne – naginać prawa „dzikiego” rynku do praw sprawiedliwości i solidarności. Tylko tą drogą można zapewnić naszemu światu pokojową przyszłość, usuwając u samych korzeni przyczyny konfliktów i wojen: pokój jest owocem sprawiedliwości.

Pragnę teraz zwrócić się w szczególny sposób do tych spośród was, na których spoczywa bardzo trudna powinność tworzenia i ustanawiania praw – zadanie, które przybliża człowieka do Boga, najwyższego Prawodawcy, bo to Jego odwieczne Prawo jest w ostatecznej analizie źródłem ważności i mocy wiążącej wszelkich innych praw. To właśnie mamy na myśli, gdy twierdzimy, że prawo stanowione nie może być sprzeczne z prawem naturalnym, to ostatnie bowiem nie jest niczym innym, jak tylko zespołem pierwotnych i podstawowych zasad rządzących życiem moralnym, a zatem wskazuje na istotne przymioty, głębokie potrzeby i najwyższe wartości człowieka. Jak napisałem już w encyklice *Evangelium vitae*, „podstawą tych wartości nie mogą być tymczasowe i zmienne «większości» opinii publicznej, ale wyłącznie uznanie obiektywnego prawa moralnego, które jako «prawo naturalne», wpisane w serce człowieka, jest normatywnym punktem odniesienia także dla prawa cywilnego”[6].

Znaczy to, że ustawy prawne – niezależnie od dziedziny, w jaką wkracza lub powinien wkroczyć prawodawca – muszą zawsze kierować się szacunkiem dla człowieka i służyć zaspokojeniu jego wielorakich potrzeb duchowych

---

[5] Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 42.

[6] T e n ż e, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 70.

i materialnych, osobistych, rodzinnych i społecznych. Dlatego ustawa, która nie respektuje prawa człowieka do życia od poczęcia do naturalnej śmierci niezależnie od jego stanu – czy jest to człowiek zdrowy, czy chory, znajdujący się jeszcze w fazie embrionalnej, stary lub umierający – nie jest ustawą zgodną z Bożym zamysłem: chrześcijański prawodawca nie może zatem ani brać udziału w jej redagowaniu, ani aprobować jej na forum parlamentu, chociaż w sytuacjach, gdy prawo takie już istnieje, wolno mu w ramach debaty parlamentarnej proponować poprawki, które zmniejszają jego szkodliwość. To samo należy powiedzieć o każdej ustawie, która działa na szkodę rodziny, zagraża jej jedności i nierozerwalności lub nadaje status prawny innym związkom między osobami, również tej samej płci, które chciałyby stać się równoprawnym surogatem rodziny opartej na małżeństwie między mężczyzną a kobietą.

Nie ulega wątpliwości, że we współczesnym pluralistycznym społeczeństwie chrześcijański prawodawca styka się z wizjami życia, ustawami i żądaniami legalizacji, które pozostają w sprzeczności z jego sumieniem. Chrześcijańska roztropność, będąca cnotą chrześcijańskiego polityka, winna mu w takich sytuacjach wskazywać, jak ma postępować, aby z jednej strony nie sprzeciwić się nakazom należycie ukształtowanego sumienia, a z drugiej nie uchybić powinnościom prawodawcy. Rzecz nie w tym, aby współczesny chrześcijanin odcinał się od świata, w którym postawiło go Boże powołanie, ale raczej by dawał świadectwo swej wiary i postępował zgodnie z własnymi zasadami w trudnych i nieustannie zmieniających się sytuacjach, jakie występują w życiu politycznym.

Szanowni Państwo, czasy, w których Bóg dał nam żyć, są w znacznej mierze mroczne i trudne, bo właśnie teraz toczy się gra o to, jaka będzie przyszłość ludzkości w tysiącleciu, które otwiera się przed nami. Wielu ludzi naszej epoki doznaje lęku i niepewności: Dokąd zmierzamy? Co czeka ludzkość w przyszłym stuleciu? Dokąd nas zaprowadzą niezwykłe odkrycia naukowe, zwłaszcza w dziedzinie biologii i genetyki, dokonane w ostatnich latach? Zdajemy sobie bowiem sprawę, że stoimy dopiero na początku drogi, o której nie wiadomo, dokąd może doprowadzić i czy przyniesie ludziom dwudziestego pierwszego wieku pożytek czy szkodę.

My, chrześcijanie tej epoki, budzącej zarazem lęk i zachwyt, choć podzielamy obawy, poczucie zagrożenia i wątpliwości współczesnego człowieka, nie mamy pesymistycznej wizji przyszłości, gdyż żywimy przekonanie, że Jezus Chrystus jest Panem historii, i znajdujemy w Ewangelii światło, które rozjaśnia naszą drogę nawet w chwilach trudnych i mrocznych.

Pewnego dnia spotkanie z Chrystusem odmieniło wasze życie, któremu dzisiaj pragniecie nadać nowy blask, przybywając z pielgrzymką do miejsc upamiętniających apostołów Piotra i Pawła. W takiej mierze, w jakiej będziecie

trwać w ścisłej jedności z Nim przez osobistą modlitwę oraz świadomy udział w życiu Kościoła – On, Żyjący, będzie nieustannie wylewał na was swego Ducha Świętego, Ducha prawdy i miłości, moc i światłość, której wszyscy potrzebujemy.

W akcie szczerej i świadomej wiary odnówcie swą przynależność do Jezusa Chrystusa, Zbawiciela świata, i uczyńcie Jego Ewangelię drogowskazem dla swoich myśli i swojego życia. W ten sposób staniecie się w dzisiejszym społeczeństwie zaczynem nowego życia, którego ludzkość potrzebuje, aby budować przyszłość bardziej sprawiedliwą i solidarną, otwartą na cywilizację miłości.

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 25-28

JOHN PAUL II

ON CHRISTIAN ENGAGEMENT IN POLITICS AND LAW-MAKING*

I am most happy to welcome you, distinguished Government Leaders, Members of Parliament and men and women responsible for public life who have come to Rome for the Jubilee. I greet you and I thank Senator Nicola Mancino for the kind words he has spoken on your behalf. My grateful thoughts turn to Senator Francesco Cossiga, who has actively promoted the proclamation of Saint Thomas More as Patron of Statesmen and Politicians. My greeting also goes to the other distinguished leaders, including Mr. Mikhail Gorbachev, who have spoken in this assembly. I offer a special word of welcome to the Heads of State present.

Our meeting gives me the opportunity to reflect together with you, in the light of the motions just presented, on the nature of the mission which God, in his Providence, has entrusted to you, and on the responsibilities inherent in that mission. Yours can well be deemed a true and genuine *vocation to politics*, which in practice means the governance of nations, the formulation of laws and the administration of public affairs at every level. We ought then to inquire as to the nature, the demands and the aims of politics, in order to act as Christians and as persons conscious of the excellence and, at the same time, the difficulties and risks which politics entails.

Politics is the use of legitimate authority *in order to attain the common good of society*: a common good which, as the Second Vatican Council declares, embraces "the sum of those conditions of social life by which individu-

---

* Address delivered on the Jubilee of Government Leaders, Members of Parliament, and Politicians (Vatican, 4 November 2000). For the original English text see *L'Osservatore Romano: Weekly Edition in English*, no. 45 (2000): 7.

© Copyright 2000 by Libreria Editrice Vaticana.

als, families and groups can achieve complete and efficacious fulfillment"[1]. Political activity ought therefore to be carried out *in a spirit of service*. My predecessor Pope Paul VI rightly affirmed that "politics is a demanding way of living the Christian commitment to serve others"[2]

Hence, Christians who engage in politics—and who wish to do so as Christians—must act selflessly, not seeking their own advantage, or that of their group or party, but the good of one and all, and consequently, in the first place, that of the less fortunate members of society. In the struggles of life, which can at times be merciless and cruel, not a few are 'crushed' and are inevitably cast aside. Among these I cannot fail to mention those who are imprisoned. On 9 July I visited some of them for the celebration of their Jubilee. On that occasion, following a custom of earlier Jubilee Years, I asked the leaders of countries to make "a gesture of clemency towards all those in prison"[3] which would be "a clear sign of sensitivity to their condition."[4] Moved by the many appeals that come to me from throughout the world, I renew today that appeal, in the conviction that such a gesture would be an encouragement to prisoners on their path of personal renewal and an incentive to their sincere acceptance of the values of justice.

Justice must indeed be the fundamental concern of political leaders: a justice which is not content to apportion to each his own, but one which aims at creating conditions of *equal opportunity* among citizens, and therefore favoring those who, for reasons of social status or education or health, risk being left behind or relegated to the lowest places in society, without possibility of deliverance.

This is the scandal of the affluent society of today's world, in which *the rich grow ever richer*, since wealth produces wealth, and *the poor grow ever poorer*, since poverty tends to additional poverty. Not only is this scandal found within individual nations, but it also has aspects which extend well beyond their borders. Today, especially, with the phenomenon of the globalization of markets, the rich and developed nations tend to improve their economic status further, while the poor countries—with the exception of some in the process of a promising development—tend to sink into ever more grievous forms of poverty.

I think with profound distress of those areas of the world *afflicted by endless wars and hostilities*, by endemic hunger and by terrible diseases. Many

---

[1] Second Vatican Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, Section 74.

[2] Paul VI, Apostolic Letter *Octogesima Adveniens*, Section 46.

[3] John Paul II, "Message for the Jubilee in Prisons," 24 June 2000, Section 7, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/pont_messages/2000/documents/hf_jp-ii_mes_20000630_jubilprisoners.html. See also John Paul II, "Jubilee in Prisons: Homily," 9 July 2000, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000709_jubil-prisoners.html.

[4] John Paul II, "Message for the Jubilee in Prisons," Section 7.

of you share my concern for this state of affairs which, from a Christian and a human point of view, represents the most serious sin of injustice found in the modern world. It must therefore deeply disturb the conscience of Christians today, especially those who, since they guide the political, economic and financial mechanisms of the world, are in a position to determine—for better or for worse—the destiny of peoples.

Truly *there needs to be a greater spirit of solidarity in the world*, as a means of overcoming the selfishness of individuals and nations. Only in this way will it be possible to curb the pursuit of political power and economic wealth with no reference to other values. In a now globalized world, in which the market, which of itself has a positive influence on human freedom and creativity in the economic sector,[5] nonetheless tends to be severed from all moral considerations and to take as its sole norm the law of maximum profit, those Christians who feel themselves called by God to political life have the duty—quite difficult yet very necessary—*to conform the laws of the "unbridled" market to the laws of justice and solidarity*. Only in this way can we ensure a peaceful future for our world and remove the root causes of conflicts and wars: *peace is the fruit of justice*.

I would like to speak in a particular way to those of you who have the very delicate task of formulating and approving laws: a task which brings man close to God, the Supreme Legislator, from whose Eternal Law the validity and the obligatory force of every other law is ultimately derived. This is precisely the meaning of the dictum that *positive law cannot contradict the natural law*, the latter being nothing other than the expression of the primary and essential norms regulating the moral life and consequently the characteristics, the most profound requirements and the loftiest values of the human person. As I have already had occasion to state in the Encyclical *Evangelium Vitae*, "the basis of these values cannot be provisional and changeable 'majority' opinions, but only the acknowledgment of an objective moral law which, as the 'natural law' written in the human heart, is the obligatory point of reference for civil law itself."[6]

This means that laws, whatever the areas in which the legislator intervenes or is obliged to intervene, must always respect and promote human persons—in all the variety of their spiritual, material, personal, family and social needs. Hence a law which does not respect the right to life—from conception to natural death—of every human being, whatever his or her condition—healthy or ill, still in the embryonic stage, elderly or close to death—*is not a law in harmony with the divine plan.* Consequently, Christian legislators may neither contribute to the formulation of such a law nor approve it in parliamentary as-

[5] See J o h n P a u l II, Enyclical *Centesimus Annus*, Section 42.

[6] J o h n P a u l II, Enyclical *Evangelium Vitae*, Section 70.

sembly, although, where such a law already exists, *it is licit for them to propose amendments which would diminish its adverse effects*. The same must be said with regard to all laws which would do harm to the family, striking at its unity and its indissolubility, or which would give legal validity to a union between persons, including those of the same sex, who demand the same rights as the family founded upon marriage between a man and a woman.

Certainly in today's pluralistic society Christian lawmakers are confronted by ideas of life and by laws and requests for legalization which run contrary to their own conscience. Christian prudence, the virtue proper to Christian politicians, will make clear to them how they should act so as not to fall short, on the one hand, of the demands of their correctly formed conscience, and not to fail, on the other hand, in their duty as legislators. For Christians today, it is not a question of fleeing the world in which God's call has placed then, but rather of bearing witness to their own faith and being faithful to their own principles in the difficult and ever new situations which mark the world of politics.

Distinguished Ladies and Gentlemen, the times in which God has granted us to live are in many ways dark and filled with difficulties, for they are times in which the very future of humanity is at stake in the new millennium opening up before us. In many men and women today fear and uncertainty prevail: where are we going?; what will be humanity's fate in the next century?; where are the extraordinary scientific discoveries of recent years, especially in the fields of biology and genetics, leading us? We are conscious of being merely at the beginning of a journey, but we do not know where it will take us and whether it will bring benefit or harm to the men and women of the twenty-first century.

As Christians living in these formidable and yet wonderful times, we share in the fears, the uncertainties and the questioning of our contemporaries. Yet we are not pessimistic about the future, for we have the certainty that Jesus Christ is the Lord of history, and in the Gospel we find the light which illumines our way, even in moments of difficulty and darkness.

An encounter with Christ changed your life one day, and now you have wished to renew the splendour of that encounter by making this pilgrimage to the tombs of the Apostles Peter and Paul. To the extent that you persevere in this close bond with Christ, through personal prayer and committed participation in the life of the Church, he, the Living One, will continue to pour out upon you the Holy Spirit, the Spirit of truth and love, the strength and the light which all of us need.

With an act of wholehearted and steadfast faith, renew your fidelity to Jesus Christ, the Saviour of the world, and make his Gospel the guide of your thought and of your life. In this way you will be in today's society that yeast of new life which humanity needs in order to build a more just and fraternal future, a future open to the civilization of love.

RELIGIA I WŁADZA

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 31-50
DOI 10.12887/33-2020-4-132-05

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI

ŚWIĘTA WŁADZA
Forma wewnętrzna pojęcia władzy w Kościele

Kapłan katolicki nigdy nie ma i nie może mieć „punktu odniesienia" w sobie samym, nie jest też samowystarczalnym pośrednikiem. Pozostaje on tylko przedstawicielem, który nie mówi i nie działa we własnym imieniu, ale czyni to ze względu na Tego, który w ofierze złożonej na krzyżu zastąpił wszystkich i który za wszystkimi wstawia się u Ojca w niebie.

Każda władza ma wymiar zewnętrzny, który staje się widoczny w jej sprawowaniu, oraz wymiar wewnętrzny, czyli formę duchowa, którą się kieruje albo przynajmniej powinna się kierować. Te dwa wymiary posiada także święta władza, która udzielana jest w Kościele za pośrednictwem święceń – ta jednak, ze względu na swoją specyfikę, powinna wyróżniać się wśród innych typów władzy. Wynika to wprost z nauczania Chrystusa, który domaga się od uczniów innego podejścia do władzy niż ma to miejsce w społeczności politycznej. Aby możliwe było sprostanie temu wymaganiu, należy przede wszystkim jasno wydobyć i ukazać formę wewnętrzną świętej władzy.

Działanie eklezjalne sprawujących sakramentalną posługę w Kościele, a więc biskupa, prezbitera i diakona, sytuuje się między dwoma biegunami. Są nimi, z jednej strony, sprawowanie posługi rozumiane na sposób osobowy i subiektywny, z drugiej zaś konieczność odwołania się do wyższego i bardziej powszechnego porządku i dyscypliny. Władzę sprawuje konkretna osoba z jej osobowością i duchowością, dlatego władza posiada zawsze rysy osobowe, ale równocześnie sprawowana jest w imieniu konkretnej instytucji, do której przynależy ten, komu władza zostaje powierzona, oraz w ramach regulujących działanie tej instytucji zasad prawnych, organizacyjnych, a przede wszystkim w odniesieniu do wyznaczonych jej celów. Obydwa te bieguny są wspólnymi elementami – i doświadczeniami – każdej władzy, w niniejszych rozważaniach skoncentrujemy się jednak na świętej władzy kościelnej (łac. sacra potestas) udzielanej na mocy sakramentu święceń. Bieguny te wyznaczają kluczowe punkty odniesienia dla bezpośredniego jej sprawowania, a zarazem dla odnoszącej się do niej refleksji teologicznej.

Święta władza w Kościele dotyczy głoszenia słowa Bożego, sprawowania sakramentów, szczególnie sakramentów pokuty i pojednania oraz Eucharystii, a także autorytatywnych czynności duszpasterskich służących historycznemu urzeczywistnianiu się dzieła zbawienia w Kościele. Prawidłowe rozumienie

władzy kościelnej, a tym samym także właściwego jej sprawowania, wymaga odpowiedniego teologicznie i realnego kanonicznie usytuowania jej między wspomnianymi dwoma biegunami. Chodzi nie tylko o zachowanie właściwej równowagi między nimi, ale także o to, by mogły one służyć zarówno osobie obdarzonej władzą, wyzwalając jej możliwości duchowe, jak i instytucji, zapewniając urzeczywistnianie stawianych jej zadań i celów.

W proponowanych tutaj refleksjach teologicznych zamierzamy ukazać centrum duchowe świętej władzy. Autorzy opracowań dotyczących sprawowania władzy i rozumienia jej znaczenia zwykle bowiem w większym stopniu opierają się na pracach poprzedników oraz na bardziej lub mniej słusznych intuicjach niż na systematycznej refleksją teologiczno-dogmatycznej i kanonicznej[1]. Ustalenia dotyczące pełniących władzę w oparciu o święcenia w sensie szerszym odnoszą się także do każdego chrześcijanina, przede wszystkim do tego, który otrzymuje do wypełnienia jakieś oficjalne zdanie w Kościele, ale mogą być pomocne w sprawowaniu każdej władzy. Teologia może zatem okazać się bardzo użyteczna w dziedzinie życia społecznego i politycznego, jeśli otwarcie zwróci się uwagę na jej aspekt praktyczny i mądrościowy, a więc odnoszący się do ludzkiego doświadczenia. Przede wszystkim jednak teologia wiele wnosi do rozumienia i odpowiedniego traktowania newralgicznego zagadnienia władzy w Kościele, zarówno przyczyniając się do jej nobilitacji, jak i do właściwego, w duchu Ewangelii i doświadczenia kościelnego, sprawowania jej we wspólnocie wiary.

PÓJŚCIE ZA CHRYSTUSEM

Nikt nie może w Kościele pełnić posługi wynikającej ze święceń ani jakiejkolwiek publicznej misji, jeśli ustawicznie nie ćwiczy się i nie doskonali w tej formie życia, którą ukazał sam Jezus Chrystus. On jest najwyższym uosobieniem i urzeczywistnieniem urzędu kościelnego, jest także jego źródłem, a tym samym najwyższym wzorem jego pełnienia. Na pierwszym miejscu owo ćwiczenie się dotyczy zatem podążenia za Chrystusem (łac. sequela Christi), który niejako w punkcie wyjścia zwraca się do każdego powołanego do posługi ze zobowiązującym wezwaniem: „Pójdź za Mną!" (Łk 5,27)[2]. Nie jest to bynajmniej tylko pobożna metafora duchowa, ale konkretny i określony sposób życia, któremu On nadał rangę normatywną, ukazując go w swoim

[1] Wymiar zewnętrzny władzy (urząd) i jej sakramentalna geneza (święcenia) to zagadnienia standardowo podejmowane w pracach na temat kapłaństwa, dlatego nimi się w tym miejscu nie zajmujemy. Wewnętrzny wymiar (forma) jest niestety pomijany, zostawiany jedynie duchowości.

[2] Zob. M. H e n g e l, *Sequela e carisma. Studio esegetico e di storia delle religioni su Mt. 8,21s. e la chiamata di Gesù alla sequela*, Paideia, Brescia 1990.

życiu i działaniu. Chrystusowe wezwanie w swej treści dotyczy nie tylko ogólnej więzi z Nim, ale także zdecydowanego poddania się Mu w wierze jako jedynemu Nauczycielowi, a więc fundamentalnego i na trwałe stanięcia na pozycji ucznia[3]. Wynika to z faktu, że inicjatywa powołania wychodzi jednoznacznie i jedynie od Chrystusa, a na uczniu spoczywa zadanie udzielenia skonkretyzowanej, obejmującej całe życie odpowiedzi, przy czym winien on zawsze pamiętać o pierwszeństwie Powołującego i o tym, by konsekwentnie kierować się Jego zasadami i Jego duchem.

WYMIARY PÓJŚCIA ZA CHRYSTUSEM

Powołanie do całkowitej wspólnoty przeznaczenia z Chrystusem wymaga przede wszystkim wielorakiego i radykalnego zerwania z wcześniej prowadzonym życiem, a tym samym wyzwolenia się z jego uwarunkowań. Powołanie oznacza przyjęcie nowego stylu życia, który nabiera cech normatywnych i ponadczasowych. Chrystus, przekraczając wszelkie więzy naturalne, wyraźnie domaga się zatem definitywnego rozstania z rodziną: „Jeśli ktoś przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem" (Łk 14,26). Wykonywane na co dzień przez uczniów prace rybaka czy celnika muszą zostać porzucone, aby mogli oni swobodnie i ofiarnie, bez zbytnich obciążeń i trosk, podjąć czekające ich nowe zadania. Uczeń otrzymuje polecenie wypełniania do końca nowych zobowiązań, co go całkowicie angażuje, nie pozostawiając miejsca na inne zaangażowania, nawet te związane z codziennym życiem.

To, co zostało powiedziane w odniesieniu do rodziny i zawodu, w takim samym stopniu dotyczy posiadania dóbr ziemskich. Historia bogatego młodzieńca przedstawia bardzo wyraźnie ten wymóg stawiany przez Jezusa, wskazując zarazem na niebezpieczeństwo związane z posiadaniem bogactw i na obietnicę nagrody za dobrowolne ubóstwo (por. Mk 10,17-31). Rezygnacja z bogactw jest konieczna, aby zerwać krępujące swobodę działania więzy, a tym samym zyskać nową perspektywę wolności. Tylko sprzedanie posiadanych dóbr i rozdanie ubogim uzyskanych środków może stanowić skuteczne zabezpieczenie przed pokusą zamknięcia się w sobie. Trzeba jednak przede wszystkim zrezygnować – i to jest szczególnie trudne, ale i wymowne zarazem – ze swojego życia z jego tendencją do afirmowania przede wszystkim siebie i koncentrowania się na sobie. Najtrudniejsza i najbardziej bolesna dla człowieka jest zawsze ofiara składana z własnej woli, gdyż oznacza rezygnację

[3] Zob. A. V a n h o y e, *Le origini della missione apostolica nel Nuovo Testamento*, „La Civiltà Cattolica" 141(1990) nr 4 (3368), s. 544-558.

z tego, co wewnętrzne, a tym samym z najbardziej własnego dobra, do którego każdy jest szczególnie przywiązany. Uczeń nie należy już do siebie, ale do Innego. Chrystus mocno zachęca do podjęcia tej drogi ogołocenia wewnętrznego: „Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa" (Łk 9,24). Idea ta została sformułowana bardzo jasno i pozostaje w ścisłym związku z męką Chrystusa, która stanowi bezpośredni wzór jej urzeczywistniania. Wewnętrzne wyzwolenie się od samego siebie i pozostawanie w stanie gotowości do pełnienia altruistycznej służby jest pierwszorzędnym elementem pójścia za Chrystusem i zachowuje aktualność w każdym czasie, we wszelkich okolicznościach i w każdej formie życia chrześcijańskiego. W najwyższym stopniu dotyczy oczywiście powołanych do pełnienia urzędu kościelnego, na czele z Piotrem i jego następcami (por. J 21,22)[4]. To oni mają być pierwsi w pójściu za Chrystusem, a także mają stale zachęcać wszystkich do takiego sposobu przeżywania własnej wiary, zapewniającego osiągniecie jej celu, którym jest zbawienie (por. 1 P 1,9).

SŁUŻBA NA RZECZ KRÓLESTWA BOŻEGO

Pojawia się zatem pytanie o wewnętrzne racje wymogu stawianego uczniom przez Chrystusa. W powołaniu do pójścia za Nim nie chodzi w pierwszym rzędzie o zbawienie pojedynczego człowieka, a tym samym o indywidualne dobro duchowe. Powołanie nie jest też skierowane ogólnie do ludu rozumianego jako pewna całość; nie wszyscy słuchacze Jezusa muszą być w takim samym stopniu Jego uczniami. Bycie uczniem w najwyższym stopniu dotyczy tych, którzy zostają powołani do bezpośredniego udziału w posłaniu samego Jezusa. Otwiera się tutaj perspektywa zdumiewającej wolności w przynależności ludzi do Chrystusa. Każdy jest wezwany, aby osiągnąć zjednoczenie z Nim na swoją osobistą miarę, odpowiednio do swoich możliwości duchowych i warunków, w których żyje, a zwłaszcza do przyjętej formy życia chrześcijańskiego. Sposób uczestniczenia w życiu Chrystusa, jakim jest bycie uczniem, to propozycja duchowa przeznaczona do indywidualnego odczytania, nie zaś jedyny i uniwersalny warunek osiągnięcia zbawienia. Uczniowie Jezusa nie tworzą zamkniętego orszaku mesjańskiego ani zalążka elitarnej grupy wtajemniczonych – są oni reprezentantami wspólnoty powszechnej, efektywnie współdziałającymi na rzecz jej stopniowego rozwoju i spełniania się w Bogu. Z tej racji wymaga się jednak od nich szczególnej więzi z osobą Jezusa i z Jego życiem, gdyż tylko na tej podstawie stają się oni uczestnikami owej wspólnoty.

[4] Por. J. G n i l k a, *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2002, s. 34-43, 201-204.

Oczekuje się od nich jasno wyrażonej decyzji pójścia za Jezusem, ponieważ tylko ona wprowadza do tego pójścia, a potem umożliwia jego pełną realizację. Jak zostało już zaznaczone, ów wymóg dotyczy przede wszystkim tych, którzy mają uczestniczyć urzędowo w misji zbawczej Chrystusa, i staje się niejako pierwszą normą ich postępowania.

Uczeń Chrystusa nigdy nie kończy „uczenia się" – bycie uczniem jest nieustanne, przedłuża się czasie, nabierając coraz szerszego zasięgu i obejmując coraz nowe obszary osobowości. Nigdy jednak uczeń nie może zająć miejsca Nauczyciela, gdyż Jego prymat nie podlega dyskusji. Celem pójścia za Jezusem jest zdecydowane poświęcenie się powołanego wielkiemu zadaniu głoszenia Chrystusa w każdym czasie i w każdym miejscu. Zadanie to dotyczy wszystkich – każdy słuchacz Ewangelii królestwa Bożego, który zbliża się do Chrystusa, powinien poświęcić się dla Niego i dla Jego królestwa. Pójście za Chrystusem jest zrozumiałe tylko jako służba wobec nadchodzącego królestwa Bożego, które ewidentnie się przybliża i staje się faktem historycznym: „Ty idź i głoś królestwo Boże" (Łk 9,60). Jezus powołuje jednak wybranych uczniów, aby bardziej bezpośrednio realizowali Jego posłanie i uczestniczyli w Jego pełnej władzy głoszenia orędzia zbawienia, które zbliża się do całego ludu, aby umożliwić mu w nim realny i bezpośredni udział. Sprawa królestwa Bożego ma najwyższą wagę, ponieważ nie jest ono dodatkiem do dziejów świata, ale stanowi ich całkowite i ostateczne wypełnienie w Bogu, do czego zostały przeznaczone na mocy stworzenia.

Tylko wychodząc od tego posłania, które ma początek w Bogu i objawia się historycznie w Jezusie Chrystusie, można zrozumieć stałość oraz ponadczasowość konkretnych i nieubłaganych wymogów stawianych przez Jezusa – aby nie brać z sobą w drogę nawet tego, co jawi się jako wprost konieczne do życia: ani kromki chleba, ani pieniędzy, ani nawet płaszcza, absolutnie niezbędnego, gdy trzeba nocą spać pod gołym niebem. Służba głosicieli królestwa Bożego ma niekwestionowane pierwszeństwo i nic nie może zająć jej miejsca, choćby w części. Nic nie może ich zatrzymywać, nawet pozdrawianie osób spotkanych na drodze (por. Łk 10,4). Z pośpiechem i z głębokim przekonaniem trzeba zatem wykonywać zlecone zadanie religijne. W perspektywie obietnicy zbawienia nadeszła już bowiem ostatnia godzina. Wyjaśnia to pewną surowość wobec uczniów powołanych osobiście przez Jezusa. Muszą oni całkowicie zaangażować się w służbę na rzecz panowania Bożego w świecie, zostawiając wszystko inne za sobą (por. Łk 5,28).

POSŁANIE POWOŁANYCH UCZNIÓW

Podjęcie służby przez uczniów stanowi bardzo ważny element ich pójścia za Jezusem. Z tej racji także ich posłanie – jakikolwiek byłby zasięg ich od-

działywania – ma charakter historyczny, kierowane jest do konkretnych ludzi w konkretnych sytuacjach życiowych (por. Mk 6,6-13). Według ewangelicznego opowiadania posłani przez Jezusa uczniowie powracają po pewnym czasie, dzieląc się z Nim zdumiewającym doświadczeniem, które stało się ich udziałem. Nie mówią oni niczego o sobie, o swoich osobistych przeżyciach, ale są całkowicie nastawieni na Jezusa i na efekty uczestniczenia w realizacji Jego posłania i w Jego mocy. Głosiciele Jezusa posiadają pełną władzę, która w najwyższym stopniu ukazuje się w głoszeniu dobrej nowiny i w uzdrawianiu, ale ukazuje się tylko w bezpośrednim związku z Jezusem i jest rezultatem tego związku. Tylko zarazem w słowie i w działaniu uczniów manifestuje się zbliżające się królestwo Boże – jest to jednak to samo posłanie oraz ta sama władza, którą sprawuje Jezus, a która została łaskawie im udzielona. W skierowanych do nich słowach Jezusa: „Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi" (Łk 10,16), ukazuje się istotna struktura nakazu, który określa charakter każdego dyskursu dotyczącego posługi i urzędu w Kościele – posłuszeństwo w pójściu za Chrystusem w ścisłej więzi z Nim i podporządkowanie się Mu stanowią całość, która przyjmuje wymiar służby. Tylko radykalna zależność i zdecydowana służba umożliwiają nieograniczoną zdolność reprezentowania Jezusa, na co wskazał On sam: „Uczeń nie przewyższa nauczyciela ani sługa swego pana. Wystarczy, jeśli uczeń będzie jak jego nauczyciel, a sługa – jak jego pan" (Mt 10,24-25). Uczniowie Chrystusa są więc nie tylko Jego heroldami posłanymi z misją, ale także Jego bezpośrednimi współpracownikami. Św. Paweł poświadcza to z naciskiem: „My bowiem jesteśmy pomocnikami Boga" (1 Kor 3,9); „Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień" (2 Kor 5,20).

Stopniowo staje się więc coraz bardziej jasne, że pójście za Jezusem ma miejsce nie ze względu na własną osobę, na samorealizację, i nie tylko ze względu na osobistą świętość. Cała osoba jest powołana i zaangażowana w misję, która została jej odgórnie zlecona. Posłani przez Jezusa pełnią dzieło Boże, a dzieła Boże nie mogą być spełniane bez mandatu Bożego, gdyż nie miałyby wówczas nośności zbawczej, a więc tego, co ma dla nich decydujące znaczenie. Z tej racji także niepowodzenia i wrogość, z jaką spotyka się posłany, nie mogą doprowadzić go do utraty przekonania, że został posłany przez samego Chrystusa. Posługa kościelna nie jest niczyją własną drogą, nie jest niczyim własnym przedsięwzięciem, nie jest prywatnym pomysłem. Nie jest to osobista inicjatywa człowieka, lecz posłanie, które ma Boskie, odgórne pochodzenie. Nierzadko oczywiście bywa to posłanie owiec między wilki, ale istnieją także większe niebezpieczeństwa: „Biada wam, gdy wszyscy ludzie chwalić was będą" (Łk 6,26).

Ten, kto jest powołany, powoływany jest przede wszystkim ze względu na innych. Zostaje on posłany do „rozproszonych", aby stali się jedno w Chrystusie (por. Ga 3,28). Powołanie przez Chrystusa, gwarantujące skuteczność

działania, wymaga uczestniczenia w Jego proegzystencji i powinno przyjąć jej strukturę duchową; trzeba być dla Boga, aby móc być dla innych[5]. Taka jest natura powołania, które pochodzi od Boga. Przyjmując je, powołany w nowy sposób włącza się w całość nowego ludu Bożego, w którym przedstawicielstwo i zastępstwo odzwierciedlają logikę działania Bożego w dziejach ludzkich.

MOTYW DZIAŁANIA EKLEZJALNEGO

W każdym ludzkim działaniu, w każdym zawodzie i w każdej dziedzinie życia, mamy do czynienia z takimi zjawiskami, jak przyzwyczajenie, rutyna, zniechęcenie czy znużenie; dotyczy to także działań religijnych wykonywanych wobec Boga w ramach przyjętego powołania. Zjawiska te prowadzą niejednokrotnie do poważnych kryzysów duchowych oraz do będących ich konsekwencją zaniedbań. Jako środek chroniący przed tymi negatywnymi wpływami na ludzkie działanie, obniżającymi ewidentnie jego jakość duchową, a tym samym także efektywność, na ogół proponuje się odnowienie motywacji, w oparciu o którą działanie to się podejmuje. Jest to bardzo ważny drogowskaz w każdej dziedzinie, zarówno świeckiej, jak i sakralnej.

FAŁSZYWE PRZECIWSTAWIENIA

Od dłuższego już czasu w interpretacji urzędu kościelnego pojawiają się tendencje do dychotomicznego, a nawet wykluczającego traktowania pewnych jego aspektów jako rzekomo niedających się pogodzić. Przeciwstawia się w ten sposób urząd i charyzmat, instytucję i osobę, spontaniczność i normę. Następnie wprowadza się przeciwstawienia na obszar bezpośredniego sprawowania władzy: władzę formalną przeciwstawia się jakiemuś ogólnikowemu „proponowaniu" czy „zapraszaniu", czego rezultatem jest brak jasnego stawiania wymagań; odrzuca się zasady normatywne na rzecz „twórczej rezygnacji z formy"; dyscyplinę usiłuje się zastąpić doraźnymi innowacjami; „sztywność kultyczna" zastępowana jest kreatywnością, a funkcje zewnętrzne osobistą, nabytą przez doświadczenie inwencją.

Jeśli pełniący na mocy święceń posługę w Kościele ulega tej tendencji, na ogół nie rozumie już władzy i jej znaczenia we wspólnocie, co nie tylko ma de-

[5] Zob. H. S c h ü r m a n n, *Perspectives: Le Christ 'pro-existant' sera-t-il au Coeur de la Foi de demain? Méditation théologique*, w: tenże, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort. Exégèse et théologie*, Cerf, Paris 1977, s. 145-187; M. D e n e k e n, *Pour une christologie de la proexistence*, „Recherches de science religieuse" 62(1988) nr 4, s. 265-290.

strukcyjny wpływ na jego duchowość i autorytet, ale także powoduje wprowadzenie do wspólnoty głęboko niepokojących form rządzenia, których dominującymi rysami są brak stałości i postępująca arbitralność. Zadanie wykonywane z urzędu jawi się wówczas jako nieznośny łańcuch krępujący rozwój osobisty, a nawet jako nacisk łamiący sumienia. Rezultatem takiego spełniania posługi jest jednostronne zwracanie uwagi na siebie i na własną inwencję, co sprawia, że bardziej liczą się osobiste przekonania niż misja Kościoła, której ma służyć posługa duchowa wynikająca ze święceń. W ramach tej posługi nie ma miejsca na jej czysto subiektywne interpretacje, które pozostawałyby poza jasno określonymi kryteriami kościelnymi. Efektem takich ujęć jest sprywatyzowanie wiary i indywidualizm w jej wyrażaniu, a ostatecznie zmierzają one do jej likwidacji.

Propagowanie tego typu stanowiska przyczynia się następnie do formułowania opinii przeciwnych, zwykle skrajnych, o czym świadczy powrót legalizmu, a ostatecznie, wskutek eksponowania subiektywizmu, niemożliwa staje się komunikacja i następuje utrata kontaktu między sprawującym władzę a wspólnotą, prowadząca do upadku tej ostatniej.

Do podobnych skutków prowadzi tendencja przeciwna: coraz większe uściślanie przepisów, formalne odwoływanie się do posłuszeństwa i powoływanie się na dyscyplinę okazuje się bezowocne, nawet jeśli ma na celu osiągnięcie pewnego dobra. Proponowana jako odpowiedź na tę tendencję (na przykład) medytacja, która odnosi się do samej liturgii, nie wystarcza, ponieważ liturgia nie jest celem sama w sobie, ale ma charakter służebny. Lectio divina, będąca ważnym narzędziem duchowym, pozbawiona kontaktu z rzeczywistością eklezjalną, przestaje spełniać swoją funkcję formacyjną. Odwoływanie się do doraźnych środków nie ma większego znaczenia, ponieważ problem dotyczy istoty rzeczy.

Ze wspomnianych bezowocnych polaryzacji kapłan może wyjść obronną ręką, jedynie nabywając ducha Jezusa Chrystusa. Św. Paweł sugestywnie zachęca, aby kierować się dążeniami Chrystusa (por. Flp 2,5). Dlatego odnalezienie wiążącej normy działania kościelnego nie może być rezultatem postulowanego przy różnych okazjach zwykłego „odwrócenia tendencji", ale wymaga unifikacji – w nowej formie – wolności i obiektywności, co można osiągnąć tylko za cenę długiej i ciężkiej pracy duchowej. Unifikacja ta musi zostać dokonana z uwzględnieniem sytuacji duchowej dzisiejszego świata, określającej kierunki interpretacji słowa Bożego i adekwatnego nauczania kościelnego.

PODSTAWY ŚWIĘTEJ SŁUŻBY

Zagadnienie, o którym mówimy, nie jest bynajmniej nowe. Wyłoniło się ono już w czasie polemiki związanej z donatyzmem, której kluczowym elementem była relacja zachodząca między wymogami stawianymi przez Kościół

a osobistą postawą kapłana. Zasadniczy problem dotyczył zależności działania kościelnego od osobistej świętości kapłana. Donatyzm radykalnie domagał się świętości jako koniecznego warunku skuteczności działań kapłańskich. Oczywiście zawsze pozostaje w Kościele dążenie, aby doprowadzić do uzgodnienia obiektywnego działania z konkretnym życiem. W Kościele nieprzerwanie i mocno, nie tylko w czasie święceń, rozbrzmiewa napomnienie: Imitamini quo tractatis – Naśladujcie to, co sprawujecie!

Kościół starożytny zdecydował jednak, że ważność sprawowania sakramentów nie jest wprost zależna od osobistej świętości pełniącego urząd. Nie obniżono bynajmniej tą decyzją rangi i znaczenia osobowości i walorów osobistych kapłana, ale wszystko to, co osobowe, włączono w ramy pełnionej posługi i jej podporządkowano. Kościół opowiedział się za nadaniem prymatu obiektywnemu działaniu Bożemu w każdym działaniu kościelnym. Skuteczność tego działania jest obiektywnie gwarantowana przez wolność i moc Boga, mimo wszelkich ograniczeń osobistych kapłana. Z soteriologicznego punktu widzenia jest to o wiele ważniejsze i bardziej sprzyja poszczególnym wierzącym niż opieranie się na nieokreślonym, zmiennym i nie zawsze ewidentnym w swoim znaczeniu elemencie charyzmatycznym, nierzadko postrzeganym jako rzekomo „lepsza droga", która w działalności kościelnej sama z siebie ma przynieść owoce. Jakiej niepewności doświadczaliby poszczególni wierzący, myśląc stale o tym, by nie wpaść w ręce kapłana, który nie spełnia tego, do czego jest powołany?

Jak w wielu innych przypadkach, starożytna decyzja Kościoła, przypominana potem wielokrotnie w ciągu wieków, doprowadziła zbawiennie do uwolnienia wierzących od wielu nieporozumień – te jednak wciąż jeszcze się pojawiają. Bycie chrześcijaninem w przypadku kapłana nie traci na znaczeniu. Jego działanie nie może być tylko bezdusznym automatyzmem, nie może on prezentować mentalności funkcjonariusza, mającego jedynie zewnętrznie zachowywać przepisane normy i literalnie wypełnić określone obowiązki. Pojawiające się dzisiaj problemy w tym zakresie domagają się zgłębienia prawdy zawartej w decyzji Kościoła oraz jej przedstawienia w odniesieniu do aktualnej sytuacji duchowej.

IN PERSONA CHRISTI CAPITIS AGERE

Powraca w tym miejscu to, co zostało już wyżej powiedziane o powiązaniu pójścia za Chrystusem z pełnieniem posłania zgodnie ze świadectwem Nowego Testamentu. Żaden kapłan nie może sprowadzać swojej posługi do „funkcji" rozumianej czysto zewnętrznie, choć sprzyja temu dzisiejsza mentalność. Jego działanie nie wyczerpuje się jedynie w stosowaniu uprzednio określonego sys-

temu norm i przepisów. Każdy wyświęcony pozostaje w bezpośrednim związku z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Taki jest pierwotny sens pojęcia „hierarchia", które nie oznacza, jak potocznie się sądzi, piramidalnego czy wręcz feudalnego układu stopni kościelnych, ale wskazuje na więź nawiązaną przez święcenia ze świętym źródłem, którym jest sam Chrystus: hiera-arche. Hierarchą nie jest ktoś wyżej postawiony, ale ten, kto został wewnętrznie i trwale złączony z Chrystusem przez święcenia. Żadna wyższa instancja i żadna jurysdykcja nie mogą tej więzi zagrozić ani jej wyeliminować, nawet jeśli niejednokrotnie usiłują to zrobić. Nie jest łatwo przedstawić adekwatnie tę bezpośrednią relację z Bogiem, ale zagadnienie to ma zasadnicze znaczenie dla rozumienia święceń i ich konsekwencji w Kościele.

Sobór Watykański II, nawiązując do długiej tradycji doktrynalnej dotyczącej rozumienia święceń w Kościele, w celu ukazania ich specyfiki oraz właściwego i dynamicznego charakteru odwołał się do formuły: in persona Christi agere (działać w osobie – czyli w imieniu – Jezusa Chrystusa)[6]. W formule tej kryją się pewne niejasności odnośnie do relacji obdarzonego urzędem z Chrystusem, ale na obecnym etapie rozwoju doktrynalnego nie posiadamy formuły lepszej[7]. Wykorzystywana wcześniej formuła: alter Christus – kapłan drugi Chrystus, chociaż miała duże znaczenie duchowe i odegrała ważną rolę formacyjną, unaoczniając kapłanowi powagę przyjętych zobowiązań oraz wymogów dotyczących jego duchowości, to jednak niebezpiecznie sugerowała pewną tożsamość między wyświęconym a Jezusem Chrystusem. Sobór Watykański II wykazał się zatem roztropnością, mówiąc o reprezentowaniu Chrystusa przez wyświęconego, nie zaś o utożsamieniu się z Nim[8]. W efekcie nauczania Soboru, który chciał wykluczyć wszelkie statyczne rozumienie obecności Chrystusa w kapłanie jako prowadzące do przesadnej sakralizacji jego osoby, mówi się o obecności Chrystusa w kapłanie niemal wyłącznie

[6] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium*, nr 33, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1968, s. 49; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 10, 21, 28, 37, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, s. 114, 124n., 133n., 142n; Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, nr 2, 12, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, s. 488, 504n. Zob. A. D a ń c z a k, *Zasada reprezentacji zawarta w formule „in persona Christi agere"*, „Studia Gdańskie" 26(2010), s. 27-42.

[7] Papież Jan Paweł II przedstawił ważne wyjaśnienie tej w formuły w ogłoszonym 24 lutego 1980 roku liście apostolskim o tajemnicy i kulcie Eucharystii (por. J a n P a w e ł II, List apostolski *Dominicae cenae*, nr 7, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 1(1980) nr 3, s. 10; por. Kongregacja Nauki Wiary, List *Sacerdotium ministerialne*, nr 4, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Biblos, Tarnów 2010, s. 245).

[8] Por. P.J. C o r d e s, *Inviati a servire. „Presbyterorum Ordinis". Storia, esegesi, temi, sistematica*, Piemme, Casale Monferrato 1990, s. 203-219.

w kontekście bezpośrednich działań kapłańskich, zwłaszcza liturgicznych[9]. Takie ujęcie domaga się odnowionej i poszerzonej refleksji teologicznej nad owej obecności konsekwencjami duchowymi, aby reprezentowanie Chrystusa nabrało właściwej wyrazistości zarówno osobistej, jak i eklezjalnej. W szczególności należy przemyśleć relację zachodzącą między posłaniem zbawczym Jezusa Chrystusa a posłaniem urzędowym wyrażającym się w pełnieniu trzech funkcji: profetycznej, kapłańskiej i pasterskiej – zagadnienie to podjął papież Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis*[10], a pogłębił papież Benedykt XVI w swoim nauczaniu o kapłaństwie w Kościele[11].

Poszukiwanie języka teologicznego odpowiedniego do poruszanego tutaj zagadnienia kieruje nas przede wszystkim do Pisma Świętego. Biblijnie rozumiane „posłanie" ukazuje niebezpieczeństwa, które – dążąc do lepszego rozumienia urzędu kościelnego – zawsze trzeba uwzględniać, gdy mówi się o reprezentowaniu czy przedstawicielstwie[12]. Posługa wyświęconego nie wynika z jego własnej woli, ale przede wszystkim zakorzenia się w słuchaniu, które staje się potem przynależnością i posłuszeństwem. W centrum posługi sytuuje się wola Boża. Własna wola musi zostać jej podporządkowana. Posługa kościelna opiera się więc na czujności w słuchaniu słowa Bożego i ciągle na nowo prowadzi na trudną drogę „nastawiania ucha" i okazywania posłuszeństwa. Posłanie może być skierowane do człowieka nawet wbrew jego woli, co poświadczają księgi proroków i dzieje ich powołań. W o wiele większym stopniu ma to miejsce w kapłaństwie Nowego Przymierza, które niejednokrotnie wymaga nawet dramatycznego poddania się powołującemu Bogu, o czym możemy się przekonać, czytając biografie kapłanów, począwszy od starożytności (na przykład żywot św. Jana Chryzostoma).

Pierwotne słuchanie i okazywanie wiernego posłuszeństwa zmierza do przekroczenia wszelkich trudności pojawiających się w relacji pełniącego posługę z Chrystusem. Ten, którego Chrystus posyła, musi w pełni się Jemu poddać. Jako wysłannik nie może on nieść wiernym i głosić samego siebie, gdyż oznaczałoby to zdradę przyjętego i pełnionego posłania, ale winien wciąż na nowo prostować drogę Chrystusowi i ukazywać Go wspólnocie. Kapłan, tak jak św. Jan Chrzciciel, ma być gotowy do umniejszania się, aby Chrystus mógł wzrastać (por. J 3,30). Rola odegrana przez Poprzednika Chrystusa musi być

---

[9] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, nr 7, s. 42n.

[10] Zob. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html. Por. M. T h u r i a n, *Tożsamość kapłana*, tłum. J. Machniak, Znak, Kraków 1996, s. 72-76.

[11] Zob. J. W a r z e s z a k, *Teologia kapłaństwa w przemówieniach Benedykta XVI w Roku Kapłańskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 23(2010) nr 1, s. 157-182.

[12] Por. L. S c h e f f c z y k, *Glaube als Lebensinspiration. Gesammelte Schriften zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, s. 413-425.

w najwyższym stopniu kontynuowana w Kościele, a zwłaszcza w służebnej posłudze kapłańskiej[13]. W sposób szczególny dotyczy to „odprywatyzowania" podejmowanych w ramach posługi działań oraz „wywłaszczenia" się kapłana z tego, do czego jest przywiązany, a co niepotrzebnie absorbuje jego siły duchowe, aby był wolny od własnych arbitralnych dążeń i stawał się coraz lepiej przygotowany na nadchodzenie Boga w dziejach, a potem na Jego definitywny powrót w czasie paruzji. Posługa kapłańska na wzór św. Jana Chrzciciela domaga się więc, aby nadać jej wyraźny wymiar paruzyjny.

ZE WZGLĘDU NA INNEGO

Widoczna staje się w tym miejscu radykalna różnica między kapłaństwem katolickim a innymi modelami kapłaństwa obecnymi w dziejach religii. Kapłan Nowego Testamentu nie jest kapłanem jak pontifex w czasach przed Chrystusem – nie posiada żadnego tajemniczego dostępu do poznania Boga, które byłoby zarezerwowane tylko dla niego. Co więcej, nie jest panem posługi, którą pełni, lecz jako wykonawca (łac. minister) pełni ją na mocy zlecenia Chrystusowego – Chrystus bowiem zawsze pozostaje jedynym i ostatecznym Kapłanem, co mocno podkreślał św. Augustyn[14]. Kapłan katolicki nigdy nie ma i nie może mieć „punktu odniesienia" w sobie samym, nie jest też samowystarczalnym pośrednikiem. Pozostaje on tylko przedstawicielem, który nie mówi i nie działa we własnym imieniu, ale czyni to ze względu na Tego, który w ofierze złożonej na krzyżu zastąpił wszystkich i który za wszystkimi wstawia się u Ojca w niebie. Jeśli mówimy o kapłanie jako pośredniku, to musimy zawsze pamiętać, że jest on pośrednikiem jedynie na mocy uczestnictwa w pośrednictwie Jezusa Chrystusa, a zatem jest pośrednikiem w Pośredniku.

Autentyczna Tradycja Kościoła przekazuje wiele ważnych treści odnośnie do wewnętrznej struktury posługi kościelnej. To Jezus Chrystus jest tym, który działa w jej punkcie centralnym. Aby jednak mogło stawać się coraz bardziej widoczne, że to Chrystus jest Panem, który faktycznie działa, i że sam Bóg „trzyma wszystko w ręce", musimy oczywiście uwolnić się od całego arsenału tytułów, godności i symboli, jakie kiedyś powstały w Kościele i pozostają żywe[15]. Trzeba również zaprzestać zestawiania posługi kościelnej ze świecką karierą zawodową, w której chodzi na ogół o to, by piąć się na jej coraz wyższe

[13] Por. J. D a n i é l o u, *Święty Jan Chrzciciel świadek Baranka*, tłum. S. Fedorowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 112n.

[14] Zob. A. E c k m a n n, *Kapłaństwo służebne biskupa i prezbitera w pismach świętego Augustyna*, „Verbum Vitae" 2010, nr 17, s. 275-302.

[15] Por. Y. C o n g a r, *O Kościół służebny i ubogi*, tłum. A. Kuryś, Cerf–Kairos–Znak, Paryż–Kijów–Kraków 2000, s. 101-136.

szczeble, a w końcu zostać „szefem". Każdy sprawujący posługę, jakąkolwiek posiada rangę i pozycję w Kościele, zawsze pozostaje sługą. Pozycja sługi Jezusa Chrystusa nikogo nie pomniejsza ani nikomu nie uwłacza, co więcej – niesie coś pocieszającego: powołani przez Chrystusa ludzie, przy całej swej nieadekwatności do tego powołania, nie mogą w decydującym momencie pełnionego przez nich posłania upaść tak bardzo, by całkowicie zniweczyć pierwotną intencję i wolę Boga. Bóg może, czego niejednokrotnie w dziejach Kościoła już doświadczyliśmy, choćby za pośrednictwem cudów, dalej prowadzić swój Kościół i realizować swój wieczny zamysł także poprzez niegodne narzędzia.

Jeśli ktoś w takim ujęciu zagadnienia widzi pretekst do niedbałości czy beztroski, to wykazuje niezrozumienie wzniosłych wymogów stawianych mu przez posługę kościelną. Ten, kto jest świadomy, że przez niego ma mówić Jezus Chrystus, musi czynić wszystko, aby stać się całkowicie przejrzystym dla Niego i dla Jego słowa. Nie chodzi w tym przypadku tylko o jakąś samokrytykę, ale o zdecydowane i bezpośrednie, pozytywne i całościowe odniesienie do Jezusa Chrystusa jako najwyższego Kapłana. Jedynie w ten sposób kapłan może – na przykład – adekwatnie przekonać się, czy nie stara się uczynić swojego słowa mocniejszym niż słowo Boże. Jedynie w ten sposób może odpowiedzieć sobie, czy rzeczywiście utożsamia swoją wolę z wolą Chrystusa.

Przede wszystkim zaś tylko w odniesieniu do Chrystusa, Sługi Pańskiego, kapłan może przekonać się, czy rzeczywiście jest sługą. Istnieje wielkie napomnienie Pana, aby Jego słudzy także po Jego wywyższeniu w chwale pozostali sługami, by w czasie Jego pozornej nieobecności sami nie stali się władcami i panami (por. Mt 24,45-51). Na szczególną pochwałę zasługuje ten, kto pozostał zarządcą (w dobrym znaczeniu tego słowa), działającym pokornie, ściśle w imieniu właściciela. Jeśli zasada ta nie jest zachowywana, to sprawujący posługę nowotestamentową powraca do sytuacji wcześniejszej, sprzed przyjścia Chrystusa, a tym samym sprzeciwia się Jego woli, kwestionując Jego dzieło kapłańskie i Jego zamysł dotyczący Kościoła.

Kto świadomy jest wewnętrznej wielkości swojego posłania urzędowego i jego przymiotów, ten posłanie to wypełnia z bojaźnią i lękiem. W centrum jego posługi pozostaje jednak także pewna „swoboda" duchowa, ale można mówić o niej dopiero wtedy, gdy posłany uczyni już wszystko, co było jego powinnością. Kapłani muszą uważać się za mniej ważnych i mieć świadomość, że nie za wszystko sami ponoszą odpowiedzialność. Istnieje dzisiaj fałszywe przekonanie, że wszystko spoczywa na barkach kapłanów i od nich zależy, a ciężar tak pojętej odpowiedzialności kościelnej staje się źródłem niepokoju. Nie my dokonujemy zbawienia świata, ale dokonał go raz na zawsze Jezus Chrystus. Ponieważ On działa, w posłudze kapłańskiej zawiera się także spokojna radość, wolność od lęku i ufne zdanie się na Boga. Doświadczenie tego

aspektu kapłaństwa nie jest oczywiście możliwe bez pokory, bez gotowości zaakceptowania słabości ludzkiej oraz ewidentnych ograniczeń wewnętrznych i zewnętrznych. Niestrudzonej gorliwości i żarliwemu zaangażowaniu wielkich kapłanów towarzyszył pewien spokój, swoboda duchowa, przejrzystość i swoisty brak trosk – dlatego warto nawiązywać do tych postaci i nimi się inspirować[16].

KONSEKWENCJE DLA DZIAŁANIA KOŚCIELNEGO

Powyższe analizy otwierają drogę do budowania teologii posługi urzędowej w Kościele, bogatej w faktyczne i twórcze konsekwencje i otwartej na nowe możliwości działania; co więcej, analizy te wskazują na konkretne wymagania duchowe wobec każdego pełniącego posługę kościelną, zwłaszcza w dziedzinie rozumienia i sprawowania władzy. Należy zatem zwrócić uwagę na niektóre z tych wymagań, szczególnie istotne w obecnej sytuacji duchowej w Kościele i w świecie. Ich omówienie będzie podsumowaniem przeprowadzonych wyżej rozważań.

ZNACZENIE FORMY

Podstawowa postawa kapłana, zakorzeniona w jego eklezjalności, powinna znaleźć wyraz we wrażliwości na formę (a także formy – w liczbie mnogiej). Forma życia chrześcijańskiego oznacza po prostu jego uporządkowanie normatywne w odniesieniu do fundamentalnych prawd wiary i określonych przez doświadczenie sposobów ich przeżywania. Liturgia rzymska, w swojej prostocie i z nastawieniem na to, co istotne, stopniowo wytworzyła określoną formę celebracji, aby umożliwić kapłanowi służbę Bożą odpowiadającą wierze, ale także uwzględniającą jego osobowość i stającą się jego szkołą[17]. Forma ta może stanowić dla kapłana pewny wzór działania kościelnego oraz odgrywać inspirująca rolę w kształtowaniu właściwych postaw kościelnych, zarówno w sobie, jak i w innych.

Brak troski o formę w działaniu kościelnym stanowi pomniejszenie przepisów dyscyplinarnych oraz przeżywanej duchowości, praw estetycznych i zasad obyczajowych. Jego źródłem jest nieadekwatne rozumienie posługi

[16] Przykładem takiej postawy może być o. Dolindo Ruotolo (zob. J. B ą t k i e w i c z - B r o ż e k, *Jezu, Ty się tym zajmij! O. Dolindo Ruotolo. Życie i cuda*, Esprit, Kraków 2017).

[17] Zob. D. v o n H i l d e b r a n d, *Liturgia a osobowość*, tłum. M. Grabowska, Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny, Kraków 2014.

i związanej z nią władzy, które uniemożliwia odpowiednie ich sprawowanie. Kapłan w swoich wypowiedziach, kazaniach i we wszystkich swoich działaniach winien świadczyć o suwerenności słowa Bożego i jego wyższości nad słowem ludzkim oraz o mocy historycznego oddziaływania zbawczych dzieł Boga. Działanie kapłana i jego słowo nie może zakrywać bliskości uświęcającego działania Boga, ale musi je uwypuklić i jasno ukazać, a tym samym pozwolić, aby zawsze obecny i działający Bóg zajaśniał pełnym blaskiem. Podporządkowując się obowiązującej dyscyplinie, kapłan uznaje, że ponad nim jest wyższy, Boski porządek, któremu on – jako pierwszy – służy. Posłuszeństwo wobec konkretnej formy kościelnej oznacza właściwie pierwsze i bezpośrednie uznanie prymatu Boga, od którego ona, za pośrednictwem Kościoła, pochodzi.

PEŁNA WOLNOŚĆ

Afirmacja obiektywnego działania Bożego nie może oznaczać funkcjonalizmu i automatyzmu. Do tych zgubnych zjawisk prowadzi niekiedy błędne rozumienie już utrwalonych form. Kto jednak rezygnuje z siebie samego, aby podjąć powierzoną mu posługę, może – oświecony przez łaskę i przez słowo Boże – zaangażować wszystkie swoje siły duchowe na rzecz pełnienia dzieła Bożego, respektując jego urzeczywistnianie się i stopniowe utrwalanie w eklezjalnych formach wyrazu. Kto pozwala się prowadzić przez posłanie Chrystusa, zakorzeniając się w tym posłaniu coraz bardziej (hierarchicznie – w sensie wyżej omówionym), może stać się zwierciadłem Boga także za pośrednictwem posiadanych cech osobistych, gdyż zostają one wewnętrznie włączone w wyższy porządek.

W świetle wiary chrześcijańskiej, a zwłaszcza przykładu samego Chrystusa, pierwotne posłuszeństwo, w jego radykalnej formie, jest przejawem najwyższej wolności. Przykład licznych świętych – choćby św. Pawła, św. Augustyna czy św. Ignacego Loyoli – pokazuje, że bycie „niewolnikiem" Pana wyzwala największe osobiste zdolności duchowe. Także ten, kto wsłuchuje się w utrwaloną co do zasad celebrację i w niej asystuje, kto słucha słowa Bożego w odniesieniu do litery i ducha Kościoła, nie składa bolesnej ofiary z siebie, ale stopniowo dorasta duchowo i żyje w Bożej pełni. Staje się on autentycznie wolny, ponieważ prawdziwa wolność ma swoją genezę w Bogu i odniesienie do Niego jest gwarancją wolności osobistej.

Nawet jeśli kapłan nie okazuje się w swoim działaniu szczególnie charyzmatyczny czy oryginalny, nawet jeśli jest słaby pod wieloma względami i bywa kontestowany, ale opiera się na obiektywnym doświadczeniu wiary, to sam Pan mówi przez Niego i prowadzi do historycznego wypełnienia swoje

dzieło. Tradycyjne adagium, według którego „lepsze jest posłuszeństwo niż nabożeństwo", w odniesieniu do osobistej pobożności wydaje się mieć głębszy sens. Wskazuje bowiem na pierwszeństwo tego, co obiektywne, w stosunku do tego, co może innowacyjnie zaproponować człowiek, stawiając bardziej na siebie niż na Boga i Kościół.

PIERWSZEŃSTWO OBIEKTYWIZMU

To, czego w zakresie formy oczekuje się od kapłana w oparciu o jego posługę, jest uzasadnione także antropologicznie. Zwrócimy uwagę na jeden tylko aspekt tego zagadnienia. Stałe utrzymywanie najwyższego poziomu ekspresyjności i przekazywanie coraz to nowych idei, nigdy wcześniej niesformułowanych, jest niemożliwe. Ponieważ nie da się tego osiągnąć, szukający usilnie nowych form wyrazu łatwo wpada w gorączkowy aktywizm, a wobec niemożności sprostania szybko przemijającym modom, łatwo ulega tendencji do eliminowania formy mającej być manifestacją nowości. Jeśli taki kapłan nie posiada rzadkiej umiejętności charyzmatycznej improwizacji, jego wolność może stać się polem arbitralnych, niejednokrotnie pozbawionych sensu wyborów i decyzji. Kapłan musi być zatem świadom, że subiektywizm stanowi poważne zagrożenie, gdyż może prowadzić do traktowania wszystkiego jako środka do osiągnięcia własnych celów oraz powodować niestabilność, wyrażającą się nienasyceniem w poszukiwaniu widocznych rezultatów podejmowanych działań oraz chronicznym podkreślaniem swojego „ja".

W dalszej perspektywie takie nieprawidłowe podejście może spowodować, że działania kapłana utracą wewnętrzną treść. Gdy w grę wchodzi własna osoba, łatwo wystawić się na rozmaite niebezpieczeństwa, a nawet stać się zagrożeniem dla samego siebie. Wolność, która jest najwyższym wyrazem godności osoby, może przerodzić się w nieznośny przymus, a także prowadzić do wywierania nacisku na innych. Dla prawego rozumu to, co obiektywne, jest w większości przypadków najbardziej sprzyjające i – w wymiarze ludzkim – wyzwalające.

Skuteczną obronę przed wspomnianymi wyżej zagrożeniami stanowi przede wszystkim zdecydowane postawienie na szukanie tego, co obiektywne, a więc przyjęcie postawy realizmu poznawczego[18]. Zasada realizmu zawsze odgrywała pierwszorzędną rolę w każdej dziedzinie życia. Kierowanie się nią istotne jest także w sprawowaniu władzy – brak realizmu w tej dziedzinie pociąga bowiem za sobą fatalne skutki. Dzisiaj realizm nie cieszy się szczególny-

[18] Zob. E. G i l s o n, *Realizm tomistyczny*, tłum. i oprac. zbiorowe, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1968.

mi względami, a konsekwencją tego stanu rzeczy w odniesieniu do rozumienia i sprawowania władzy są zwłaszcza rozmaite niebezpieczne ideologie.

UŻYTECZNOŚĆ ĆWICZEŃ

Odżywa obecnie potrzeba kształtowania wrażliwości na te elementy działania eklezjalnego, które na dłuższą metę umożliwiają prawdziwą wolność – wolność w prawdzie. Są to między innymi cnoty teologalne, odnawianie życia w łasce, medytacja, dyspozycyjność, cnoty kardynalne i ewangeliczne czy (niedoceniana dziś) asceza. Motywy bezpośrednie spełniania posługi kościelnej mogą w nich owocnie zmieniać kształt, zyskując spójność i umożliwiając budowanie relacji na gruncie prawdziwej wolności. Posługującym w Kościele potrzebne jest ponadto nabywanie doświadczenia oraz odpowiedniej sprawności w pokonywaniu nieustannego podekscytowania, skłonności do zbyt szybkiego podejmowania decyzji i nadmiernej wybuchowości, które niszczą wewnętrznie wszelkie działania kościelne.

Sprawowanie świętej władzy osiąga punkt kulminacyjny w celebracji Eucharystii. Żywa celebracja śmierci Chrystusa jest najsilniejszym imperatywem w życiu i działaniach kapłana. Jest ona najbardziej wymagającym i najtrudniejszym zadaniem, jakie zostało mu zlecone. Obecnie, gdy ze względu na brak księży – także w Polsce – i z powodów duszpasterskich od kapłana oczekuje się częstej celebracji Eucharystii, respektowanie zasad, na które wyżej zwrócono uwagę, staje się palącą potrzebą. Nie powinno się także bagatelizować niebezpieczeństw wynikających z nadmiaru zajęć zleconych kapłanowi, nie zawsze wprost łączących się z pełnioną przez niego misją. Tym większe znaczenie ma głęboka świadomość formy wewnętrznej działania kościelnego i ciągłe ćwiczenie się w w jej urzeczywistnianiu.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Bątkiewicz-Brożek, Joanna. *Jezu, Ty się tym zajmij! O. Dolindo Ruotolo: Życie i cuda*. Kraków: Esprit, 2017.

Congar, Yves. *O Kościół służebny i ubogi*. Translated by Agnieszka Kuryś. Paryż, Kijów, and Kraków: Cerf, Kairos, and Znak, 2000.

Cordes, Paul Joseph. *Inviati a servire: "Presbyterorum Ordinis"*; *Storia, esegesi, temi, sistematica*. Casale Monferrato: Piemme, 1990.

Daniélou, Jean. *Święty Jan Chrzciciel: Świadek Baranka*. Translated by Szymon Fedorowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016.

Dańczak, Andrzej. "Zasada reprezentacji zawarta w formule *in persona Christi agere*." *Studia Gdańskie* 26 (2010): 27–42.

Deneken, Michel. "Pour une christologie de la pro-existence." *Recherches de science religieuse* 62, no. 4 (1988): 265–90.

Eckmann, Augustyn. "Kapłaństwo służebne biskupa i prezbitera w pismach świętego Augustyna." *Verbum Vitae*, no. 17 (2010): 275–302.

Gilson, Étienne. *Realizm tomistyczny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1968.

Gnilka, Joachim. *Piotr i Rzym: Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*. Translated by Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo M, 2002.

Hengel, Martin. *Sequela e carisma: Studio esegetico e di storia delle religioni su Mt. 8,21s. e la chiamata di Gesù alla sequela*. Brescia: Paideia, 1990.

Hildebrand, Dietrich von. *Liturgia a osobowość*. Translated by Maria Grabowska. Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny, 2014.

Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html.

———. "List apostolski *Dominicae cenae*." *L'Osservatore Romano.* The Polish Edition 1, no. 3 (1980): 9–13.

Kongregacja Nauki Wiary. "List *Sacerdotium ministerialne*." In *W trosce o pełnię wiary: Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Edited by Janusz Królikowski and Zygmunt Zimowski. Tarnów: Biblos, 2010.

Scheffczyk, Leo. *Glaube als Lebensinspiration: Gesammelte Schriften zur Theologie.* Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980.

Schürmann, Heinz. *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort: Exégèse et théologie*. Paris: Cerf, 1977.

Sobór Watykański II. "Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*." In Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: Tekst polski.* Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1968.

———. "Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*." In Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: Tekst polski.* Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1968.

———. "Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium*." In Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: Tekst polski.* Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1968.

Thurian, Max. *Tożsamość kapłana*. Translated by Jan Machniak. Kraków: Znak, 1996.

Vanhoye, Albert. "Le origini della missione apostolica nel Nuovo Testamento." *La Civiltà Cattolica* 141, no. 4 (3368) (1990): 544–58.

Warzeszak, Józef. "Teologia kapłaństwa w przemówieniach Benedykta XVI w Roku Kapłańskim." *Warszawskie Studia Teologiczne* 23, no. 1 (2010): 157–82.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI – Święta władza. Forma wewnętrzna pojęcia władzy w kościele

DOI 10.12887/33-2020-4-132-05

Punktem wyjścia rozważań zawartych w artykule jest stwierdzenie, że aby sprawowanie władzy udzielonej na mocy sakramentów mogło urzeczywistniać się we właściwym kształcie zewnętrznym i efektywnie służyć wspólnocie kościelnej, należy odpowiednio określić formę wewnętrzną tej władzy na gruncie teologii systematycznej. Władzę kościelną należy rozumieć w wymiarze chrystologicznym, ściśle bowiem łączy się ona z Chrystusowym wezwaniem do pójścia za Nim, skierowanym do wybranych uczniów. Uczestnictwo w tym posłaniu zbawczym wymaga upodobnienia się do Chrystusa. Nadrzędnym celem sprawowania władzy w Kościele jest zatem służba na rzecz ogłoszonego przez Chrystusa królestwa Bożego. Warunkiem właściwego pełnienia funkcji wynikających ze święceń jest zaś bezwzględne uznanie pierwszeństwa Chrystusa.

Autor artykułu podkreśla, że w obecnej sytuacji Kościoła szczególne znaczenie ma właściwe określenie relacji między wewnętrznym wymiarem władzy a jej formą zewnętrzną. Zwraca też uwagę na potrzebę przezwyciężenia fałszywych przeciwstawień w tym zakresie – przede wszystkim przeciwstawienia formy zewnętrznej sprawowania władzy i wolności sprawującego władzę – jako środek zaradczy wskazując podejście realistyczne i nadanie prymatu temu, co obiektywne.

Słowa kluczowe: święta władza, pójście za Chrystusem, służba, posłanie, święcenia, królestwo Boże, forma wewnętrzna, obiektywizm

Kontakt: Katedra Teologii Systematycznej, Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, ul. Piłsudskiego 6, 33-100 Tarnów
E-mail: Janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl
http:/krolikowski.diecezja.tarnow.pl

Fr. Janusz KRÓLIKOWSKI, The Sacred Authority: The Internal Form of Authority in the Church

DOI 10.12887/33-2020-4-132-05

The presented analyses rest on the idea that the authority obtained by the power of the Sacraments can assume the proper external form and, consequently, effectively serve the Ecclesial community, provided the appropriate internal form of the sacred authority is determined, based on systematic theology. It is also essential to consider the Christological dimension of the ecclesial authority as the latter is connected to Christ's calling his chosen disciples to come after him;

a disciple's participation in the redemptive mission requires that the disciple imitates Christ. Thus the authority exercised in the Church consists, above all, in serving the Kingdom of God proclaimed by Christ. At the same time, the duties implied by the Sacrament of Holy Orders can be performed in an appropriate way provided the primacy of Christ is recognized unconditionally.
The author emphasizes that, in the present situation of the Church, it is particularly important to have an adequate understanding of the relationship between the theological sense of authority in the Church and the external form in which Ecclesial authority is exercised. He also points to the need to overcome misleading conceptions regarding the issue in question, which tend to falsely juxtapose external form of authority and the freedom of exercising it. The author indicates that adopting a realistic approach and an objective attitude in theology will help prevent such tendencies.

Keywords: sacred authority, coming after Christ, service, mission, Holy Orders, Kingdom of God, internal form, objectivism

Contact: Chair of Systematic Theology, Faculty of Theology Section in Tarnów, The Pontifical University of John Paul II in Kraków, ul. Piłsudskiego 6, 33-100 Tarnów, Poland
E-mail: Janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl
http:/krolikowski.diecezja.tarnow.pl

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 51-73
DOI 10.12887/33-2020-4-132-06

Marek M. DZIEKAN

CZY PROROK MUḤAMMAD BYŁ KRÓLEM?
ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq i „muṣayṭir"

W swojej pracy, która uważana jest za pierwszy sekularystyczny głos w myśli muzułmańskiej, ʿAbd ar-Rāziq ukazuje, że w świętych księgach islamu nie ma żadnych dowodów na konieczność powiązania władzy (władcy) z religią. Muḥammad sprawował według niego wyłącznie władzę duchową nad muzułmanami, wszyscy kalifowie zaś posiadali wyłącznie władzę świecką. To z kolei doprowadziło go do wniosku, że również we współczesnym świecie islamu władza powinna zostać odseparowana od religii.

Przekonanie o związku władzy i polityki z sacrum w islamie należy do stałych paradygmatów tej wiary oraz badań islamistycznych. W tych ramach pozostaje przekonanie o ścisłym związku przywództwa religijnego i świeckiego w osobie, życiu i działalności proroka Muḥammada, a co za tym idzie, sakralności władzy kalifów. Rzadko w dziejach myśli muzułmańskiej, a także zachodnich badań arabistyczno-islamistycznych dochodziło do podważania szczególnie tej pierwszej opinii. Wiąże się to tyleż z teorią wyrażoną w Koranie, sunnie i późniejszych rozważaniach wszystkich muzułmańskich teoretyków polityki okresu przednowożytnego, co – być może przede wszystkim – z praktyką polityczną kalifatu oraz – w kontekście Proroka – jej wizją zaprezentowaną w dziełach klasycznych[1].

Wedle ustalonej w islamie i w islamistyce wersji Muḥammad w okresie mekkańskim (od początku objawienia w roku 610 do roku 622) pozostawał jedynie prorokiem, zaś w okresie medyńskim (od 622 do śmierci w 632) łączył w sobie funkcję proroka z rolą organizatora i twórcy pierwszego quasi-państwowego tworu w dziejach Arabów.

Polityczno-prorockie przywództwo Muḥammada, jak wspomniałem, nie było przez stulecia kwestionowane i można uznać, że w samym islamie pozostawało (a w praktyce po dziś dzień pozostaje) rodzajem „artykułu wiary".

---

[1] Zob. np. M. W a t t, *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1968; H. D a b a s h i, *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*, Transaction Publishers, New Brunswick – London 1993; A. B l a c k, *The History of Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011; H. E n a y a t, *Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shīʿī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*, I.B. Tauris, London 2005; J. D a n e c k i, *Polityczne funkcje islamu*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1991.

Jednym z pierwszych uczonych wywodzących się z kręgów muzułmańskich, który odważył się dokonać wyłomu w tej jednomyślności, był Egipcjanin ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq (1888-1966)[2], który uczynił to w opublikowanej w roku 1925 niewielkiej, bo liczącej niewiele ponad sto stron książce *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* [„Islam i podstawy władzy"][3].

Przedmiotem pierwszej części niniejszego opracowania jest przedstawienie postaci uczonego oraz przekład fragmentu wspomnianej książki, ukazujący metodę analizy klasycznych źródeł islamu oraz sposób wnioskowania jej autora. Postać ʿAbd ar-Rāziqa jest niezwykle ważna w rozwoju muzułmańskiej myśli politycznej, a w polskiej nauce wciąż mało znana, stąd tak obszerne przedstawienie jego biografii. Zaprezentowanie jednego z rozdziałów najsłynniejszej książki egipskiego myśliciela ukazać ma w praktyce, jak wygląda (w zasadzie po dziś dzień) muzułmańska metodologia argumentacji merytorycznej w kontekście nauk związanych z islamem. Widać tu bezpośrednio, jak tekst koraniczny wykorzystywany jest do uzasadnienia własnych sądów. Do tej pory teksty tego typu nie były publikowane w języku polskim.

Druga część niniejszych rozważań poświęcona jest natomiast terminowi „muṣayṭir", którego sposób użycia przez ʿAbd ar-Rāziqa przeciwstawia się muzułmańskiemu paradygmatowi świeckiej władzy Proroka. Warto dodać, że w odniesieniu do Proroka słowo „muṣayṭir" pojawia się w Koranie tylko jeden raz. Ten koraniczny termin ukazany zostanie w kontekście średniowiecznych i dwudziestowiecznych komentarzy koranicznych, a także w świetle przekładów odpowiedniego ajatu koranicznego na języki obce oraz współczesnych krytycznych analiz terminu dokonywanych na Zachodzie. Ukazanie kilku tłumaczeń odpowiedniego ajatu na rozmaite języki zachodnie ma charakter komparatystyczny, a jego celem jest wskazanie na trwałość pewnych przekonań o dziejach islamu, wyrażających się właśnie w przekładach Koranu.

---

[2] Dane biograficzne ʿAlego ʿAbd ar-Rāziqa przywołuję za pracą Souada T. Alego (zob. S.T. A l i, *A Religion, Not a State: Ali ʿAbd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2009). Zob. też: *About the Author*, w: A. A b d e l R a z e k, *Islam and the Foundations of Political Power*, tłum. M. Loutfi, Edinburgh University Press – The Aga Khan University, Edinburgh 2012, s. vi; A.K. H a m e d, *A Tribute to Ali Abdel Razek from his Grandson Amr Hamed*, w: Abdel Razek, *Islam and the Foundations of Political Power*, s. vii-x; A. F i l a l i A n s a r y, *Preface*, w: Abdel Razek, *Islam and the Foundations of Political Power*, s. xi-xii; *Introduction*, w: Abdel Razek, *Islam and the Foundations of Political Power*, s. 1-17; A. H o u r a n i, *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; Ch. C. A d a m s, *Islam and Modernism in Egypt*, Russel & Russel, New York 1968, s. 259-268; ʿA. ʿA b d a l - R ā z i q, *Message Not Government, Religion Not State*, w: *Liberal Islam: A Source Book*, red. Ch. Kurzman, Oxford University Press, New York – Oxford 1998, s. 29-36; D a n e c k i, dz. cyt., s. 105n.; M. ʿI m ā r a, *Al-Islām wa-uṣūl al-ṭukm li-ʾĀlī ʿAbd ar-Rāziq. Dirāsa wa-waṯā'iq*, Al-Mu'assasa al-ʿArabiyya li-ad-Dirāsāt wa-an-Našr, Bayrūt 2010, s. 5-110.

[3] Zob. ʿA. ʿA b d a r - R ā z i q, *Al-Islām wa-uṣūl al-ṭukm*, Maṭbaʿat Miṣr, Al-Qāhira 1925.

W ten sposób ukazane zostanie, że termin „muṣayṭir" trwa w tłumaczeniach Koranu po dziś dzień bez względu na toczone wokół niego merytoryczne dyskusje, z których najważniejsza rozpoczęta została przez ʿAlego ʿAbd ar-Rāziqa i z pewnymi przerwami prowadzona jest do dziś, co także staram się ukazać. Niniejsze rozważania stanowią zatem studium z zakresu zarówno islamistyki, jak i nauk o polityce, a jednocześnie – by użyć swoistego neologizmu – „translatologii religijno-politycznej".

ʿALĪ ʿABD AR-RĀZIQ
ŻYCIE I DZIEŁO

ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq urodził się w zamożnej i dobrze wykształconej rodzinie w wiosce Abu Dżirdż w gubernatorstwie Minja w roku 1888. Dom jego rodziny w Kairze, zwany Bayt Āl ʿAbd ar-Rāziq, co można w tym kontekście przetłumaczyć jako „Salon ʿAbd ar-Rāziqów", był miejscem spotkań egipskiej elity intelektualnej. Odwiedzali go na przykład Muḥammad ʿAbduh[4], Muḥammad Rašīd Riḍā[5] czy Aḥmad Luṭfī as-Sayyid[6]. W roku 1907 ojciec ʿAlego był jednym ze współzałożycieli partii Wspólnota (Ḥizb al-Umma), później przekształconej w Partię Konstytucyjno-Liberalną (Ḥizb al-Aḥrār ad-Dusturiyyīn). Z kolei brat ʿAlego, Muṣṭafā, był znanym teologiem i filozofem.

ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq otrzymał najpierw tradycyjne („koraniczne") wykształcenie muzułmańskie, po czym wstąpił na uniwersytet Al-Azhar, gdzie studiował między innymi pod kierownictwem Muḥammada ʿAbduha, wkraczając tym samym do bardzo wpływowego w Egipcie kręgu jego uczniów, których rozwój intelektualny potoczył się zresztą w rozmaitych kierunkach. W roku 1912 ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq otrzymał tam tytuł ʿālima w zakresie prawa muzułmańskiego. Jednak już od roku 1908, zaraz po utworzeniu świeckiego Uniwersytetu Kairskiego, tam również podjął studia, nabywając wiedzy z dziedzin, które nie były nauczane na Al-Azharze, i zapoznając się z dorobkiem nauki zachodniej. W tym samym roku wyjechał do Oksfordu, żeby podjąć tam dalsze studia z zakresu ekonomii, których jednak ze względu na wybuch wojny nie ukończył, i powrócił do kraju w roku 1915. W Egipcie został mianowany sędzią (arab. qāḍī) i sprawował tę funkcję do roku 1925, kiedy to opublikował wspomnianą już książkę. Stanowisko sędziego odzyskał dopiero w roku 1945, a po tej dacie sprawował również funkcję ministra waqfów (fundacji religijnych);

[4] Por. H.A. J a m s h e e r, *Reforma władzy i społeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*, Ibidem, Łódź 2008, s. 51-66.

[5] Por. D a n e c k i, dz. cyt., s. 99-102.

[6] Por. T. S t a j u d a, *U źródeł egipskiego nacjonalizmu. Egipskie ruchy polityczne 1882-1914*, Ossolineum, Wrocław 1983, s. 68-71.

był również członkiem izby niższej (Maǧlis an-Nuwwāb) i izby wyższej (Maǧlis aš-Šuyūḫ) egipskiego parlamentu, a także rektorem Al-Azharu, Wielkim Muftim Egiptu oraz członkiem Akademii Języka Arabskiego (Maǧma ʿal-Luġa al-ʿArabiyya) w Kairze. Oprócz książki będącej przedmiotem niniejszego opracowania wydał także monografię *Al-Iǧmāʿ fī aš-šarīʿa al-islāmiyya* [„Konsens w prawie muzułmańskim"][7] oraz zbiór wykładów przedstawionych na Al-Azharze. Zmarł 23 września 1966 roku w Kairze.

Najważniejszym śladem, jaki po sobie zostawił, jest wspomniana książka *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, której publikacja spowodowała, że ʿAbd ar-Rāziq został wydalony z zawodu sędziowskiego oraz pozbawiony możliwości wykładania na Al-Azharze przez ponad dwadzieścia lat. W swojej pracy, która – słusznie – uważana jest za pierwszy sekularystyczny głos w myśli muzułmańskiej, autor ukazuje, że w świętych księgach islamu nie ma żadnych dowodów na konieczność powiązania władzy (władcy) z religią. Muḥammad sprawował według niego wyłącznie władzę duchową nad muzułmanami, wszyscy kalifowie zaś posiadali wyłącznie władzę świecką. To z kolei doprowadziło go do wniosku, że również we współczesnym świecie islamu władza powinna zostać odseparowana od religii. Poglądy te sprawiły, że zarzucono mu uleganie koncepcjom uczonych zachodnich, choć w omawianej pracy ʿAbd ar-Rāziq właściwie nie odnosi się do myśli żadnych orientalistów europejskich ani nie stosuje zachodnich metod krytyki tekstu. Jego książka ma od strony metodologicznej bardzo zachowawczy charakter. Jednakże fakt, że odbył studia w Wielkiej Brytanii, łatwo pozwalał na wysuwanie tego rodzaju zarzutów. Praca ʿAbd ar-Rāziqa wywołała wiele dyskusji w uczonych i politycznych kręgach egipskich[8]. Znajdował swoich zwolenników, ale jednak przede wszystkim przeciwników tej miary, jak choćby Muḥammad Rašīd Riḍā z jednej strony i król Fu'ād I (1868-1936)[9] z drugiej.

Należy przy tym podkreślić, co czyni między innymi Janusz Danecki, że w pracy tej kontynuował on zasadniczo twierdzenia Muḥammada ʿAbduha dotyczące funkcjonowania władzy politycznej w islamie. „Sposób jednak przedstawienia tych idei był bardzo ostry i niezwykle krytyczny wobec dotychczasowych metod sprawowania władzy w islamie (głównie w kalifacie)"[10].

Istotne jest w tym przypadku, że reakcja na książkę miała swoje konteksty polityczne i należy ją odczytywać w na tle niedawnej wówczas likwidacji kalifatu przez Atatürka i chęcią jego odbudowy przez niektórych teologów

[7] Zob. ʿA. ʿA b d a l - R ā z i q, *Al-Iǧmāʿ fī aš-šarī ʿa al-islāmiyya*, Dār al-Fikr al-ʿArabī, Al-Qāhira 1947.

[8] Obszerną dokumentację sprawy przytacza Muḥammad ʿImāra (zob. ʿI m ā r a, dz. cyt.).

[9] Zob. J. J o m i e r, *Fu'ad al-Awwal*, w: *The Encyclopedia of Islam*, CD-ROM Edition, vol. 1.1., Brill, Leiden 2001.

[10] D a n e c k i, dz. cyt., s. 105.

arabskich (pisał na ten temat Rašīd Riḍā w pracy *Al-Ḫilāfa aw al-imāma al-ʿuẓmā* [„Kalifat czyli wielki imamat”[11]]. Na czele odtworzonego kalifatu chcieli stanąć rozmaici przywódcy muzułmańscy z królem Egiptu na czele. Odmawianie sakry kalifatowi stało niejako na drodze Fu'adowi do objęcia władzy – formalnie – nad wszystkimi muzułmanami i pomniejszało znaczenie tej funkcji. Stąd sprzeciw króla i jego otoczenia wobec książki oraz poparcie dla decyzji Al-Azharu o potępieniu ʿAbd ar-Rāziqa. Książka w swej naturze teologiczna stała się zatem przedmiotem walki politycznej, choć zasadniczo tylko w Egipcie, gdzie w konflikcie uczestniczyło kilka ugrupowań – tych związanych z tronem i jemu przeciwnych, które były jednocześnie jednoznacznie antybrytyjskie.

Przetłumaczony poniżej fragment dotyczy wyłącznie charakteru władzy sprawowanej przez Proroka, ale, jak sądzę, ma znaczenie podstawowe, bo przecież to od zasady łączenia przez niego władzy świeckiej z religijną wywodzi się późniejszy charakter władzy w islamie. Fragment ten ukazuje jednocześnie stosowaną przez uczonego metodologię.

ʿALĪ ʿABD AR-RĀZIQ

PROROK MUḤAMMAD – PRZYWÓDCA RELIGIJNY CZY ŚWIECKI?[12]

5. […] Niektóre słowa używane są czasem jako synonimy, czasem zaś w odmiennym znaczeniu. Doprowadza to niejednokrotnie do nieporozumień, różnicy poglądów i błędnych ocen. Wśród nich są terminy takie, jak: król (malik), sułtan (sulṭān), władca (ḥākim) emir (amīr), kalif (ḫalīfa), państwo (dawla), królestwo (mamlaka), rząd (ḥukūma), kalifat (ḫilāfa) itp.

Jeśli zapytamy, czy Prorok, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, był królem, czy nie, chcemy zapytać, czy miał, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, atrybuty (ṣifāt) inne niż atrybuty proroctwa. Stąd pojawia się problem, czy można powiedzieć, iż rzeczywiście założył jednostkę polityczną bądź położył pod nią fundamenty, czy też nie. Termin „król” wedle współczesnego znaczenia, bez względu na to, czy odnosi się do kalifa, sułtana emira czy kogokolwiek innego, oznacza władcę panującego nad wspólnotą (umma) posiadającą organizację polityczną (waḥda siyāsiyya). Rząd, państwo, sułtanat (salṭana) czy królestwo oznacza u nas to, co politolodzy określają jako government, state, kingdom itp.

---

[11] Zob. M. R a š ī d R i ḍ ā, *Al-Ḫilāfa aw al-imāma al-ʿuẓmā*, Maṭbaʿat al-Manār, Al-Qāhira 1922.

[12] ʿA b d a r - R ā z i q, *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* (cz. 2, rozdz. 3), s. 69-76. Tytuł fragmentu pochodzi od tłumacza. Por. ʿI m ā r a, dz. cyt., s. 157-164. Por. też: A b d e l R a z e k, dz. cyt., s. 85-92 (tłumaczenie angielskie fragmentu). Zob. t e n ż e, *L'Islam et les fondements du pouvoir,* tłum. A. Filali-Ansary, Éditions La Decouverte, Paris 1994.

Nie wątpimy, że islam jest jednością religijną. Muzułmanie stanowią jedną wspólnotę, a Prorok, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, wzywał do tej jedności i utworzył ją jeszcze przed swoją śmiercią. To właśnie on, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, stanął na czele tej wspólnoty religijnej jako jej jedyny imam i jedyny zarządca, jej przywódca, którego rozkazom nie wolno się sprzeciwić i którego słowom nie można zaprzeczyć. W imię tej jedności muzułmańskiej walczył językiem i mieczem, aż nastąpiło zwycięstwo Boga, w którym wspierali go aniołowie Boży i Jego moc, aż osiągnął cel swojego posłannictwa chroniony przez Najwyższego. Sprawował, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, władzę (sulṭān) nad swoją ummą, jakiej nie miał żaden król przed nim ani po nim.

„Prorok jest bliższy wiernym aniżeli oni sami sobie" (33,6)[13].

„Kiedy zdecydował Bóg i Jego Posłaniec jakąś sprawę, to nie godzi się ani wierzącemu, ani wierzącej, aby mieli inny wybór w tej sprawie. A kto nie słucha Boga i Jego Posłańca, ten zbłądził w sposób oczywisty" (33,36).

Jeśli ktoś zechce nazwać tę wspólnotę religijną (waḥda dīniyya) państwem i zechce określić władzę Proroka, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, jako absolutną władzę profetyczną królestwem czy kalifatem, a samego Proroka królem czy kalifem[14] albo też sułtanem itp., niechże i tak czyni, bo to tylko słowa. Nie ma się co tym przejmować. Sednem jest tu znaczenie, które dokładnie wyjaśniamy.

Najważniejsze jest, żeby zbadać, czy przywództwo (ziʿāma) Proroka, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, nad jego ludem było przywództwem prorockim, czy królewskim. I czy przejawy władzy (wilāya), jakie spotykamy czasem w biografii Proroka, jemu pokój, to przejawy przywództwa politycznego, czy przejawy przywództwa religijnego? Czy wspólnota, na czele której stanął Prorok, jemu pokój, to wspólnota rządu i państwa, czy wspólnota czysto religijna, a nie polityczna. I wreszcie, czy był, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, jedynie prorokiem (rasūl) czy też królem i prorokiem?

6. Dowody ze Szlachetnego Koranu potwierdzają opinię, że Prorok, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, nie miał nic wspólnego z władzą polityczną. Wersety świętej księgi wskazują, że jego niebieska działalność nie przekraczała granic przekazu pozbawionego jakichkolwiek znaczeń politycznych.

„Ktokolwiek słucha Posłańca, ten słucha Boga. A ktokolwiek się odwraca… – My nie posłaliśmy ciebie, abyś był nad nimi stróżem (ḥafīẓ)" (4,80).

„Twój lud uznał to za kłamstwo, podczas gdy to jest prawdą. Powiedz: «Ja nie jestem dla was opiekunem (wakīl)! Każda wieść ma oznaczony czas i wy niebawem się dowiecie!»" (6,66-67).

„Idź za tym, co ci objawił twój Pan: «Nie ma boga, jak tylko On!» I odwróć się od bałwochwalców! Gdyby zechciał Bóg, to oni nie dodawaliby Jemu współtowarzyszy. My nie uczyniliśmy ciebie stróżem nad nimi ani ty nie jesteś ich opiekunem" (6,106-107).

„A gdyby zechciał twój Pan, to uwierzyliby wszyscy, którzy są na ziemi. Czy ty potrafisz zmusić ludzi do tego, żeby stali się wierzącymi?" (10,99).

---

[13] O ile nie podano inaczej, przywołane fragmenty *Koranu* pochodzą z przekładu Józefa Bielawskiego (zob. *Koran*, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986).

[14] Widać w tym przypadku rodzaj hiperboli ze strony ʿAbd ar-Rāziqa, ponieważ (wedle mojej wiedzy) nikt nigdy nie nazywał Proroka kalifem, choćby dlatego, że kalif to następca Proroka (przyp. M.M.D.).

„Powiedz: «O ludzie! Przyszła do was prawda od waszego Pana. Kto idzie drogą prostą, ten idzie drogą prostą dla siebie samego. A ktokolwiek błądzi, błądzi na szkodę sobie samemu. A ja nie jestem dla was opiekunem»" (10,108).

„I My nie posłaliśmy ciebie jako opiekuna nad nimi" (17,54).

„Czy ty widziałeś tego, który sobie wziął swoją namiętność za boga? Czy ty będziesz dla niego opiekunem?" (25,43).

„Oto zesłaliśmy tobie Księgę dla ludzi, z prawdą. Kto idzie drogą prostą, czyni to dla samego siebie, a kto zabłądził z drogi, to błądzi ze szkodą dla siebie. Ty nie jesteś dla nich poręczycielem (wakīl)" (39,41).

„A jeśli oni się odwrócą… – to My przecież nie posłaliśmy ciebie jako ich stróża; do ciebie należy tylko obwieszczenie" (42,48).

„My wiemy najlepiej, co oni mówią. A ty nie jesteś dla nich tyranem (ǧabbār)[15]. Napominaj więc przez Koran tego, kto się obawia Mojej groźby!" (50,45).

„Przypominaj więc, bo ty jesteś tylko napominającym, a nie jesteś żadnym ich władcą (muṣayṭir). Tylko tego, kto się odwróci i pozostanie niewiernym, ukarze Bóg karą największą!" (88,21-23).

Jak widać, Koran jasno zabrania, żeby Prorok, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, był dla ludzi stróżem, opiekunem, rządzącym (ǧabbār)[16] lub władcą (muṣayṭir) i żeby zmuszał ludzi do przyjęcia islamu. Kto zaś nie jest stróżem i opiekunem, nie jest królem, ponieważ obowiązkiem króla jest sprawowanie władzy (sayṭara) i rządzenie (ǧubrūt) – władza nieograniczona.

Kto nie jest opiekunem ummy, nie jest też jej królem.

Rzekł Bóg Najwyższy: „Muhammad nie jest ojcem żadnego z waszych mężczyzn, lecz jest Posłańcem Boga i pieczęcią proroków. Bóg jest o każdej rzeczy wszechwiedzący!" (33,40).

Koran jasno wskazuje, że Muhammad miał nad swoją ummą jedynie prawa prorockie. Gdyby, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, był królem, miałby nad swoją ummą także prawa królewskie. Król ma prawa inne niż prorok, inne możliwości i inny wpływ na nią.

„Powiedz: «Ja nie władam dla samego siebie ani korzyścią, ani szkodą, lecz tylko tym, co zechce Bóg. Gdybym znał to, co skryte, z pewnością, pomnożyłbym sobie dobro, a nie dotknęłoby mnie zło. Ja jestem tylko ostrzegającym i zwiastunem dla ludzi, którzy wierzą!»" (7,188).

„Być może, pomijasz część tego, co zostało ci objawione, i ściska się twoja pierś z obawy, że powiedzą: «Dlaczego nie został mu zesłany skarb albo dlaczego nie przyszedł z nim anioł?!» Ty jesteś tylko ostrzegającym, a Bóg jest opiekunem czuwającym nad każdą rzeczą" (11,12).

---

[15] W kontekście dalszego wywodu ʿAbd ar-Rāziqa termin „ǧabbār" należałoby przetłumaczyć jako „rządzący", „władca", być może „król" (przyp. M.M.D).

[16] Wydaje mi się, że w książce, której tytułu już nie pamiętam, ǧabbār to określenie króla wśród niektórych Arabów i tego dotyczą słowa Boga „wa-mā anta ʿalayhim bi-ǧaabbār". Także w słownikach, które mam pod ręką, znalazłem, że króla nazywa się ǧabbār. Mówi się także „ṭalaʿa al-Ǧabbār" – chodzi o Oriona (wszedł Orion). Jest tak dlatego, że ten gwiazdozbiór ma kształt króla w koronie siedzącego na tronie. Mówiło się także, że coś ma długość ramienia ǧabbāra, czyli ramienia króla (przyp. ʿAbd ar-Rāziq).

„Ty jesteś tylko ostrzegającym (mun̲dir), a każdy lud ma swojego przewodnika" (13,7).

„Powiedz: «Ja jestem tylko człowiekiem śmiertelnym, podobnym do was. Zostało mi tylko objawione, że Bóg wasz jest Bogiem Jedynym. Przeto kto się spodziewa spotkać swego Pana, niech pełni pobożne dzieła i niech nie dodaje żadnego współtowarzysza, kiedy oddaje cześć swojemu Panu»" (18,110).

„Powiedz: «O ludzie! Ja jestem dla was tylko jawnie ostrzegającym»" (22,49).

„To tylko zostało mi objawione, że jestem wyraźnie ostrzegającym" (38,70).

„Powiedz: «Ja jestem tylko śmiertelnikiem, tak jak wy. Zostało mi objawione, że Bóg wasz jest Bogiem Jedynym»" (41,6).

Koran, jak widać, jasno wskazuje, że Muḥammad niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, był jedynie prorokiem, który odziedziczył to, co przynieśli prorocy przed nim. Jasno także wskazuje, że nie było jego zadaniem nic innego jak przekazanie przesłania Boga Najwyższego ludziom, że nie został obarczony zadaniem innym niż ten przekaz, że nie było jego zadaniem zmuszanie ludzi do przyjmowania tego, z czym przyszedł, ani nakłanianie ich do tego.

„Bo jeśli się odwrócicie, to wiedzcie, że do Naszego Posłańca należy tylko jasne obwieszczenie (balāġ)!" (64,12)][17].

„Do Posłańca należy tylko obwieszczenie; a Bóg zna to, co czynicie jawnie, i to, co ukrywacie" (5,99).

„Czyż oni się zastanowili? Nie ma żadnego szaleństwa w ich towarzyszu! On jest tylko jawnie ostrzegającym!" (7,184).

„Czy to jest dziwne dla ludzi, że objawiliśmy jednemu spośród was: «Ostrzegaj ludzi i głoś radosną wieść tym, którzy uwierzyli, iż będą mieli zasługę szczerej wierności u swego Pana»?" (10,2).

„Albo My pokażemy tobie część tego, co im obiecujemy, albo też ciebie wezwiemy. Do ciebie należy tylko obwieszczenie, a do Nas należy rachunek" (13,40).

„Czy posłańcom przypada coś innego niż obwieszczanie jasne?" (16,35)

„Posłaliśmy tobie Księgę tylko dlatego, abyś im wyjaśnił to, w czym oni się różnią, i jako drogę prostą i miłosierdzie dla ludzi, którzy wierzą" (16,64).

„A jeśli oni odwrócą się plecami, to do ciebie należy tylko obwieszczenie jasne" (16,82).

„I My wysłaliśmy ciebie tylko jako zwiastuna i ostrzegającego" (17,105).

„I My uczyniliśmy go [Koran] łatwym, w twoim języku, abyś głosił radosną wieść bogobojnym i ostrzegał przezeń ludzi opornych" (19,97).

„Ta. Ha. Nie zesłaliśmy ci Koranu, abyś był nieszczęśliwy, lecz jako napomnienie dla tego, kto się obawia" (20,1-3).

„A do Posłańca należy tylko obwieszczenie jasne!" (24,54).

„My wysłaliśmy ciebie jedynie jako zwiastuna radosnej wieści i jako ostrzegającego" (25,56).

„«Ja otrzymałem tylko rozkaz, abym czcił Pana tego miasta, które On uczynił świętym. – Do Niego należy każda rzecz! – I otrzymałem rozkaz, abym był wśród tych, którzy się poddali całkowicie, i abym recytował Koran». A ten, kto idzie drogą prostą, idzie drogą prostą tylko dla siebie; a temu, kto błądzi, powiedz: «Ja jestem tylko ostrzegającym!»" (27,91-92).

[17] Tłumaczenie wersetu – M.M.D.

„A jeśli zadajecie kłam – to przecież zadawały już kłam inne narody przed wami. Na posłańcu ciąży tylko obowiązek jasnego obwieszczenia" (29,18).

„O Proroku! My posłaliśmy ciebie jako świadka, zwiastuna radosnej nowiny i ostrzegającego, nawołującego do Boga, za Jego zezwoleniem, i jako lampę oświetlającą" (33, 45-46).

„Posłaliśmy cię do wszystkich ludzi jako zwiastuna radosnej wieści i ostrzegającego. Lecz większość ludzi nie wie" (34,28).

„Wasz towarzysz nie jest opętany przez dżinny. On was tylko ostrzega przed straszną karą" (34,46).

„Ty jesteś tylko ostrzegającym. My posłaliśmy ciebie z prawdą, jako zwiastuna i jako ostrzegającego. I nie ma żadnego narodu, do którego by nie przyszedł ostrzegający" (35,23-24).

„Mamy jedynie obowiązek jasnego obwieszczenia" (36,17).

„Powiedz: «Ja jestem tylko ostrzegającym. Nie ma boga, jak tylko Bóg, Jeden, Zwyciężający! [...]»" (38,65).

„Powiedz: «Ja nie jestem jakąś nowością wśród posłańców. Nie wiem też, co będzie ze mną i co będzie z wami. Ja tylko postępuję za tym, co mi zostało objawione. Ja jestem tylko jawnie ostrzegającym»" (46,9).

„Zaprawdę, wysłaliśmy ciebie jako świadka, głosiciela radosnej wieści i jako ostrzegającego" (48,8).

„Słuchajcie Boga i słuchajcie Posłańca! Miejcie się na baczności! Bo jeśli się odwrócicie, to wiedzcie, że do Naszego Posłańca należy tylko jasne obwieszczenie!" (5,92).

„Powiedz: «Wiedza jest tylko u Boga! Ja jestem tylko jawnie ostrzegającym»" (67,26).

„Mów: «Ja wzywam tylko swego Pana i nie dodaję Mu nikogo za współtowarzysza». Mów: «Ja nie rozporządzam dla was ani złem, ani drogą prawości». Mów: «Nikt mnie nie uchroni przed Bogiem i nie znajdę, poza Nim, miejsca schronienia – tylko obwieszczenie pochodzące od Boga i Jego posłannictwa»" (72,20-23).

7. Jeśli wykroczylibyśmy poza Księgę Boga Najwyższego i przeszli do sunny (tradycji) Proroka, jemu modlitwa i pokój, znajdziemy jeszcze jaśniejsze i wyraźniejsze dowody.

Opowiadał autor *Żywotu Proroka*[18], że pewien mężczyzna przyszedł do Proroka, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, w celu rozstrzygnięcia pewnej sprawy. Stając przed Prorokiem, pełen był obaw i przerażenia. Rzekł do niego Prorok, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój: Uspokój się, przecież nie jestem królem ani władcą. Jestem jedynie synem kobiety z plemienia Qurayš, która jadła suszone mięso w Mekce. W innym hadisie czytamy, że kiedy Isrāfīl[19] dał mu do wyboru, czy chce być prorokiem-królem (nabī malik), czy też prorokiem-sługą (nabī ʿabd), zwrócił się,

[18] Przypis umieszczony w tym miejscu przez autora jest niejasny, nie został on także wystarczająco uporządkowany przez redaktorów wydania angielskiego. Chodzi tu o pracę Aḥmada Ibn Zaynīego Daḥlāna (1816-1886) (zob. A. Ibn Zaynī D a ḥ l ā n, *As-Sīra an-nabawiyya wa-al-āṯār al--Muḥammadiyya*, Al-Maṭbaʿa al-Wahbiyya, Al-Qāhira 1876). Z nieznanych powodów autor wskazuje dalej bibliograficzne dzieło *Iktifā' al-qunūʿ* (zob. *Iktifā' al-qunūʿ*, E. van Dyke, Maktabat al-Hilāl, Al-Qāhira 1896), gdzie praca praca Daḥlāna jest kilkakrotnie wspominana, ale nie ma tam żadnego odniesienia do cytowanego hadisu (przyp. M.M.D.).

[19] Isrāfīl – jeden z najważniejszych aniołów w islamie; zadmie on w trąbę w dniu Sądu Ostatecznego (przyp. M.M.D.).

jemu modlitwa i pokój, do Gabriela[20], jemu pokój, o poradę. Wtedy Gabriel spojrzał na Ziemię, wskazując na skromność. Wedle innego przekazu Gabriel wskazał na skromność, więc odrzekłem: prorokiem-sługą. Koniec cytatu.

To jasno wskazuje, że Prorok, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, nie był królem i nie pragnął władzy politycznej (mulk), a jego dusza do tego nie dążyła.

Analizując strony Świętej Księgi, nie zauważamy ani jawnie, ani skrycie dowodów na to, do czego niektórzy zmierzają, czyli cech politycznych religii muzułmańskiej. To samo widać wyraźnie w wypowiedziach Proroka, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, zawartych w hadisach. A to są czyste źródła religii, które mamy w naszych dłoniach. Nawet gdybyśmy próbowali znaleźć jakiś dowód, czy choćby coś na kształt dowodu, to niczego takiego nie znajdziemy. To jedynie niepewne mniemania (ẓann), a mniemania nie mają nic wspólnego z prawdą.

Jak wyraźnie widać, ʿAbd ar-Rāziq nie wykracza w swoim tekście poza Koran i hadisy. Nie odnosi się do żadnych tekstów krytycznych, pozostaje w ramach „ortodoksji”[21]. W żadnym wypadku nie widać tu wpływów nauki zachodniej, wszelkie zarzuty „orientalizmu” są więc w tym przypadku nie na miejscu. ʿAbd ar-Rāziq cytuje fragmenty Koranu tak, jak czynią to wszyscy inni teolodzy muzułmańscy, niejednokrotnie pozbawiając te fragmenty kontekstu, co jest normą w rozważaniach teologów muzułmańskich (i nie tylko) wszystkich nurtów aż po dziś dzień. Pozwala to wykorzystywać tekst Koranu w rozmaitych, dobrych i złych celach.

Chcąc udowodnić, że Bóg nie wyznaczył Prorokowi żadnej funkcji, którą można by uznać za polityczną, ʿAbd ar-Rāziq przytacza w części (6) jedenaście fragmentów koranicznych, w których Bóg mówi, że Muḥammad nie jest: stróżem, opiekunem, rządzącym, poręczycielem, tyranem, władcą (musayṭir). I właśnie ten ostatni termin będzie przedmiotem szczegółowej analizy w następnej części niniejszego studium.

„MUṢAYṬIR” W PRZEKŁADACH KORANU

Termin „muṣayṭir”[22], przetłumaczony przez Józefa Bielawskiego wprost jako „władca”, pojawia się surze osiemdziesiątej ósmej Koranu Al-Ġāšiya, w polskim przekładzie, na którym się tu opieram, zatytułowanej Oszałamiające

[20] Arab. Ǧibrīl – jeden z najważniejszych aniołów islamu, który między innymi przekazywał Prorokowi objawienia koraniczne (przyp. M.M.D.).

[21] Stosuję ten termin zwyczajowo, ale bez przekonania – dlatego umieszczam go w cudzysłowie. W islamie nie istnieje ortodoksja w naszym rozumieniu, istnieje natomiast ortopraksja.

[22] Ortografia tego słowa jest niejasna i w różnych wydaniach Koranu wygląda różnie: *musayṭir* i *muṣayṭir*. Tu za wydaniem: *Al-Qur'ān al-Karīm*, Muǧammaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣṭaf al-Karīm, Al-Madīna al-Munawwara, b.r.w., s. 592.

(istnieją znaczne różnice w przekładzie tytułu tej sury, to jednak nie jest tematem niniejszej analizy). Jest to sura okresu mekkańskiego. Wedle Theodora Nöldekego została objawiona jako trzydziesta czwarta z kolei, zaś Régis Blachère umieszcza ją jako dwudziestą pierwszą. Według Ivana Hrbeka powinna być umieszczona jako dziewiętnasta, wedle Johna Rodwella zaś jako trzydziesta ósma. Tak czy inaczej, jest to sura z pierwszego okresu mekkańskiego, należy zatem do najwcześniejszych objawień koranicznych. Jej zasadniczy temat ma charakter eschatologiczny, od czego nieco odbiegają interesujące nas wersety. Analiza, którą podejmuję poniżej, koncentruje się wokół jednego słowa z wersetu dwudziestego drugiego, aby jednak nie popadać w krytykowaną przeze mnie wyżej manierę teologów, warto przytoczyć nieco szerszy jego kontekst, obejmujący ajaty od dwudziestego pierwszego do dwudziestego czwartego.

Tekst arabski:

„(21) Fa-ḏakkir innamā anta muḏakkirun (22) lasta ʿalayhim bi-muṣayṭirin (23) illā man tawallā wa-kafara (24) fa-yuʿaḏḏibuhu Allāh al-ʿaḏāba al-akbara”[23].

Przekłady na wybrane języki europejskie (wyróżniony przekład słowa „muṣayṭir”):

Józef Bielawski: „(21) Przypominaj więc, bo ty jesteś tylko napominającym, (22) a nie jesteś żadnym ich w ł a d c ą. (23) Tylko tego, kto się odwróci i pozostanie niewiernym, (24) ukarze Bóg karą największą!”.

Jan Murza Tarak Buczacki: „(21) Nauczaj ludy Mahomecie! bo nauczanie twoim jest obowiązkiem; (22) Nie masz nad niemi n a j w y ż s z e j w ł a d z y. (23) Odstępca i niedowiarek, (24) Zostaną ofiarami zemsty niebios”[24].

Abdullah Yusuf Ali: „(21) Therefore do thou remind for thou art one to remind. (22) Thou art not o n e to m a n a g e (t h e i r) a f f a i r s. (23) But if any turn away and disbelieve, – (24) Allah will chastise him with a mighty Chastisement”[25].

Richard Bell: „(21) So warn; thou art indeed a warner, (22) But thou art not over them an o v e r s e e r; (23) Except (over) him who turns away and disbelieves, (24) Him Allah will punish with the greatest punishment”[26].

John M. Rodwell: „Warn thou then; for thou art a warner only: Thou hast no a u t h o r i t y over them: But whoever shall turn back and disbelieve, God shall punish him with the greater punishment”[27].

---

[23] Tamże.

[24] *Koran*, tłum. J.M. Tarak Buczacki, Aleksander Nowolecki, Warszawa 1858 (reprint WAiF, Warszawa 1988), t. 2, s. 554.

[25] *The Holy Qur'ān*, tłum. A.Y. Ali, Dar al-Furqan, Beirut, b.r.w., s. 591.

[26] *The Qur'ān*, tłum. R. Bell, T & T Clark, Edinburgh 1939, t. 2, s. 653.

[27] *The Koran*, tłum. J.M. Rodwell, J.M. Dent & Sons Ltd. – E.P. Dutton & Co Inc., London – New York 1957, s. 54.

Mohammed M. Pickthall: „(21) Remind them, for thou art but a remembrancer, (22) Thou art not at all a w a r d e r over them. (23) But whoso is averse and disbelieveth, (24) Allah will punish him with direst punishment”[28].

Max Henning: „(21) So ermahne; du bist nur ein Ermahner, (22) d u h a s t k e i n e M a c h t über sie, (23) außer über den, der sich abkehrt und ungläubig ist; (24) denn ihn wird Allah mit der größten Strafe strafen”[29].

Rudi Paret: „(21) Du bist (ja) nur ein Warner (22) und h a s t k e i n e G e w a l t über sie (so daß du sie etwa zum Glauben zwingen könntest). (23) Wer sich aber (von der Botschaft) abwendet und nicht (daran) glaubt, (24) über den verhängt Gott (dereinst) die schwere Strafe (der Hölle)”[30].

Règis Blachére: „(21) Édifie-les! Tu n’es qu’un Édificateur; (22) t u n ’ e s p o i n t, à leur encontre, c e l u i q u i e n r e g i s t r e [leurs actes]. (23) Tutefois, à qui se sera détourné et sera resté impie, (24) Allah infligera le Tourment le plus grand”[31].

Muhammad Hamidullah: „(21) Eh bien, rappelle! Tu n’es qu’un rappeleur, (22) et tu n’es pas un d o m i n a t e u r sur eux. (23) Sauf celui qui tourne le dos et ne croit pas, (24) alors Allah le châtiera du plus grand châtiment”[32].

Wojciech Kazimirski: „(21) Prêche les hommes, car tu n’es qu’un apôtre. (22) T u n’a s p a s l e p o u v o i r sans bornes. (23) Mais quiconque tourne le dos et ne croit pas, (24) Dieu lui fera subir le grand châtiment”[33].

Antonio Bausani: „(21) Ammonisci, ché un Ammonitore tu sei, – (22) non sei stato nominato loro s o v r a n o! – (23) Solo che coloro che avran volto le spalle e non avrano creduto, – (24) Dio infliggerà loro il castigo supremo”[34].

Waleria Porochowa: „(21) A potomu ty dolžen dat’ predupreždenie im; Tebe nado preupreždat’ (22) A ne v e r š i t’ (s v o j s u d) nad nimi. (23) Kto ž otvernetsâ i otvergnet veru, (24) Nakazan budet tâžko Bogom”[35].

Ignacy Kraczkowski: „(21) Napominaj že, ved’ ty – tol’ko napominatel’! (22) Ty nad nimi ne v l a s t i t e l’. (23) Krome teh, kto otvratilsâ i vpal v neverie. (24) Ved’ ih nakažet Allah veličajšim nakazaniem!”[36].

---

[28] *Holy Quran*, tłum. M.M. P i c k t h a l l, b.m.w., b.r.w., s. 409.

[29] *Der Koran*, tłum. M. Henning, Verlag Philipp Reclam, Leipzig 1979, s. 546.

[30] *Der Koran*, tłum. R. Paret, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1980, s. 428.

[31] *Le Coran*, tłum. R. Blachére, G.P. Maissonneuve & Larose, Paris 1966, s. 649.

[32] *Le Saint Coran*, tłum. M. Hamidullah, Complexe du Roi Fahd destiné à l’impression du Saint Coran, Al-Madinah Al-Munawwarah 1410 h., s. 592.

[33] *Le Coran*, tłum. W. Kasimirski, Çağrı Yayınları, İstanbul 2007, s. 592.

[34] *Il Corano*, tłum. A. Bausani, BUR, b.m.w. 2010, s. 471.

[35] *Koran*, tłum. V. Porohova, Ripol Klassik, Moskva 2006, s. 625.

[36] *Koran*, tłum. I.Û. Kračkovskij, PF Fobos – MP Aktiv, Minsk – Rostov-na-Donu 1990, s. 429n.

Ivan Hrbek: (21) „Připomínej, vždyt' tys pouze ten, jenž připomíná, (22) a nejsi nad nimi t e n, j e n ž z a z n a m e n á v á, (23) leda toho, kdo odvrací se a nevěří, (24) a toho Bůh trestem nejtěžším udeří!"[37].

Jak widać, właściwie wszystkie powyższe przekłady oddają sens pojęcia „muṣayṭir", wskazując na tak czy inaczej sprawującego władzę – u Bielawskiego jest to na przykład „władca", u Rodwella – „authority", u Hamidullaha – „dominateur", a u Bausaniego – „sovrano". Bez względu na rozmaite odcienie znaczeniowe właściwe dla poszczególnych języków, słowo to oddawane jest w znaczeniu świeckiego „opiekuna" – czy to za pomocą odpowiedniego rzeczownika, czy to poprzez omówienie (jest tak na przykład w przekładach Pareta czy Hrbeka). Co ciekawe, mimo niewątpliwej wiedzy wszystkich tłumaczy o paradygmacie będącym sednem niniejszego opracowania, żaden z nich z wyjątkiem Richarda Bella nie wyraził tu zaniepokojenia – Bell przejawił pewien cień zwątpienia, jakkolwiek uczynił to bardzo delikatnie, a swój przekład terminu „muṣayṭir" jako „overseer" opatrzył krótkim komentarzem: „The meaning and derivation of the word is not quite certain" („Nie ma absolutnej pewności co do sensu i etymologii tego słowa")[38]. Tu należy przyznać Bellowi rację – słowo to wywodzi się od rdzenia s-ṭ-r, oznaczającego „pisanie, zapisywanie", a zatem niemającego nic albo bardzo niewiele wspólnego z władzą (ale por. np. niżej komentarz Aṭ-Ṭabāṭābā'iego, który cytuje klasycznego komentatora Al-Qummīego). Ważne jest, że część tłumaczy zwraca uwagę na władzę świecką Muḥammada tylko nad tymi, którzy nie wierzą; tłumacze ci starają się to jak najdokładniej oddać. Czynią tak: Bell, Pickthall, Henning, Hamidullah, Kraczkowski i Hrbek. Ujmują oni słowo „muṣayṭir" w kontekście kolejnego wersetu, ściśle opierając się na klasycznych komentarzach do Koranu. Nie podają w wątpliwość muzułmańskiej metody rozumowania oraz muzułmańskiego pojmowania samego terminu i jego znaczenia na podstawie sensu sąsiadujących wersetów. Inaczej można interpretować słowo „muṣayṭir" z pominięciem kontekstu, co wydają się czynić pozostali tłumacze: Bielawski, Tarak Buczacki, Yusuf Ali, Rodwell, Paret, Blachére, Kazimirski, Nausani i Porochowa (choć nie sądzę, aby czynili to świadomie) – wtedy uprawniona jest, jak się wydaje, interpretacja ʿAbd ar-Rāziqa. Wynika stąd, że tylko odpowiednie zrozumienie całego fragmentu umożliwia klasyczną interpretację muzułmańską, która, co należy podkreślić, powstawała już jednak w określonej sytuacji polityczno-religijnej. Kalifowie, poczynając od pierwszego następcy Proroka, Abū Bakra (zm. 634), faktycznie posiadali władzę polityczno-religijną i nie było możliwości, by Koran mógł pozbawić ich legitymacji – wprost przeciwnie, musiał ją umacniać.

---

[37] *Korán*, tłum. I. Hrbek, Academia, Praha 2000, s. 123.

[38] *The Qur'ān*, tłum. R. Bell, t. 2, s. 653.

„MUṢAYṬIR" W SŁOWNIKACH I KOMENTARZACH KORANICZNYCH

Aby głębiej zanalizować znaczenie terminu, warto zajrzeć do dawniejszych i współczesnych słowników języka arabskiego. Ibn Sīda (zm. 1066) w swoim słowniku pisze, że musayṭir znaczy wakīl[39], a zatem „opiekun". Autor ten nie odnosi się tu expressis verbis do znaczenia koranicznego. Późniejszy Al-Fīruzābādī (zm. 1414) twierdzi zaś, że musayṭir to: raqīb, ḥāfiẓ i mutasalliṭ[40]. Pierwsze z tych słów oznacza kontrolera, drugie opiekuna, trzecie zaś sprawującego władzę (sulṭa)[41]. Tutaj dostrzegam już wpływy komentarzy koranicznych.

Edward Lane, opierając się w swoim słowniku na arabskich opracowaniach klasycznych, wyjaśnia znaczenie leksemu „muṣayṭir" następująco: „Ten, kto ma, lub kto sprawuje absolutną władzę (absolute authority) nad innymi; ten, kto ma absolutną władzę nad czymś [lub kimś], aby ich nadzorować i zwracać uwagę na ich sytuację oraz zapisywać sposób ich działania"[42].

Dla autorów *Corpus Coranicum* znaczenie sformułowania „lasta ʿalayhim bi-muṣayṭir" jest jednoznaczne z sensem wersetu „wa-mā anta ʿalayhim bi-ǧabbār fa-ḏakkir bi-al-Qur'ān" (50,45) („A ty nie jesteś dla nich tyranem. Napominaj więc przez Koran")[43]. Warto przy tym zwrócić uwagę, że w przekładzie Pareta, do którego odnosi się z zasady *Corpus Coranicum*, fragment, gdzie u Bielawskiego pojawia się „tyran", brzmi: „Du aber hast keine Gewalt über sie", nie ma więc tak pejoratywnego wydźwięku jak w języku polskim. O łagodniejszym znaczeniu słowa „ǧabbār" pisał zresztą ʿAbd ar-Rāziq we wspomnianym wyżej fragmencie.

Na koniec przywołajmy jeszcze dwa zachodnie słowniki terminologii koranicznej z różnych okresów. Dla Friedricha Detericiego „muṣayṭir" to „Macht begabt"[44], zaś dla Elsaida M. Badawiego i Muhammada Abdela Haleema „one in control"[45].

Rzecz jasna, wszystkie te opracowania pozostawały lub mogły pozostawać pod mniejszym lub większym wpływem znaczeń koranicznych analizowa-

---

[39] Por. A.H. I b n S ī d a, *Al-Muḫaṣṣaṣ fī al-luġa*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Ṣaydā-Bayrūt, b.r.w., t. 14, s. 108.

[40] Por. M.D. a l-F ī r ū z a b ā dī, *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Ṣaydā-Bayrūt 1999, t. 2, s. 111.

[41] Por. E.W. L a n e, *An Arabic-English Lexicon: Book I*, Williams and Norgate, Edinburgh 1863, t. 6, s. 1405.

[42] Tamże, t. 4, s. 1358. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.D.D.

[43] *Corpus Coranicum*, https://corpuscoranicum.de/.

[44] F. D e t e r i c i, *Arabisch-Deutsches Handwörterbuch zum Koran und Thier und Mensch vor dem König der Genien*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1894, s. 74.

[45] E.M. B a d a w i, M.A. H a l e e m, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Brill, Leiden–Boston 2008, s. 436.

nych przez klasycznych lub współczesnych egzegetów świętej księgi islamu. W trakcie badań poddałem analizie kilkanaście komentarzy koranicznych różnych autorów z różnych wieków. Wniosek jest taki, że w kontekście koranicznym wszyscy komentatorzy wypowiadają się jednakowo. Będący podstawowym źródłem dla wszystkich późniejszych egzegetów Aṭ-Ṭabarī (zm. 913) wyjaśnia: „Nie jesteś muṣayṭir oznacza nie jesteś musalliṭ (synonim do mutasalliṭ), nie jesteś władcą (ǧabbār), abyś mógł ich zmusić, aby czynili to, co chcesz”[46]. Podobnie rzecz tłumaczą na przykład Al-Qurṭubī (zm. 1272)[47] oraz Al-Bayḍāwī (zm. 1286)[48].

Sayyid Quṭb (zm. 1966) w komentarzu *Fī ẓilāl al-Qurān* pisze: „«Lasta ʿalayhim bi-muṣayṭir» to znaczy: ty nie masz władzy nad ich sercami i duszami, żeby siłą przymuszać ich do wiary. Serca ludzi znajdują się we władzy Miłosiernego i człowiek nie może tym dysponować”[49]. Komentarz Quṭba jest zatem powtórzeniem klasycznych interpretacji: władza w tym wersecie ograniczana jest jedynie do władzy religijnej nad duszami niewiernych, nie wspomina się o władzy politycznej nad wierzącymi, problem więc nie istnieje.

Szyita Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā’ī (zm. 1981) pisze: „Jego słowa: «lasta ʿalayhim bi-muṣayṭir»[50] oznaczają: masz władzę tylko nad tymi, którzy nie odpowiedzieli na ostrzeżenie i pozostali niewiernymi. Nad tym Bóg daje ci władzę i rozkazuje ci walczyć z nimi i ich zabijać. […] Wedle innego rozumienia oznacza ten werset: nie masz nad nimi władzy, ale tego, kto się odwrócił i pozostał niewiernym, Bóg ciężko pokarze. Ale wcześniejsza interpretacja jest poprawniejsza”[51]. Później powołuje się Aṭ-Ṭabāṭabā’ī na średniowieczny szyicki komentarz Al-Qummīego: „«Lasta ʿalayhim bi-muṣayṭir – bi-ḥāfiẓ wa-lā kātib ʿalayhim» – czyli nie jesteś ich opiekunem i sekretarzem”[52] – ten ostatni termin-synonim znalazłem tylko u tego autora i nawiązuje on wyraźnie do wspomnianego wyżej rdzenia słowa. Następnie autor cytuje słowa Proroka: „Bóg rozkazał mi walczyć z ludźmi, aż powiedzą: «Nie ma bóstwa oprócz Boga Jedynego». Jeśli to powiedzą, zostaną uniewinnieni i uratują od mojej interwencji swoją krew i majątek, a Bóg ich oceni i rozliczy”[53].

---

[46] A.Ǧ a t - Ṭ a b a r i, *Tafsīr*, Hağar, Al-Ǧīza-Al-Kahira 2001, t. 24, s. 340.

[47] Por. M. a l-Q u r ṭ u b ī, *Al- Ǧāmiʿ li-aḥkām Al-Qur’ān*, Mu’assasat ar-Risāla, Bayrūt 2006, t. 22, s. 253.

[48] Por. N.D. a l - B a y ḍā w ī, *Tafsīr*, Dār Iḥyā’ at-Turāṯ al-ʿArabī, Mu’assasat at-Tārīḫ al-ʿArabī, Bayrūt, b.r.w., t. 5, s. 308.

[49] S. Q u ṭ b, *Fī ẓilāl al-Qur’ān*, Dār aš-Šurūq, Al-Qāhira 2003, t. 4, s. 3899.

[50] M.Ḥ. a ṭ - Ṭ a b ā ṭ a b ā ’ī, *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur’ān*, Dār al-Kutub al-Islāmiyya, Tihrān 1342 h., t. 20, s. 400.

[51] Tamże, s. 401.

[52] Tamże, s. 402.

[53] Tamże.

Jak więc widać, bez względu na czas powstania komentarza czy odłam islamu egzegeci muzułmańscy pozostają zgodni, że „muṣayṭir" odnosi się tylko do władzy duchowej i świeckiej nad tymi, którzy nie uwierzyli.

Komentarze te nie pomogą nam w rozwikłaniu tego problemu, o czym świadczą także rozważania współczesnego, raczej konserwatywnego teologa egipskiego Muḥammada ʿImāry (zm. 2020). Wśród zarzutów, jakie autor ten stawia ʿAbd ar-Rāziqowi, jest ten o „przytaczaniu świadectwa poprzez to, co nie świadczy" (al-istišhād bi-mā lā yashad) – chodzi tu przede wszystkim o sformułowania, które według niego autor *Al-Islām...* wyjął z kontekstu i dlatego nie mogą być one dowodem w rozważaniach. Wśród kilku przykładów ʿImāra przytacza termin „muṣayṭir", odnosząc się do komentarza Al-Bayḍāwīego, który wyjaśnia, że muṣayṭir to mutasalliṭ [54]. I dodaje ʿImāra: „Nie jest konieczne, żeby władca czy polityk (raǧul ad-dawla) był mutasalliṭ, a szczególnie, kiedy jest Prorokiem"[55]. A zatem także ʿImāra nie chce wykraczać poza komentarze koraniczne, które właśnie tak widzą te terminy, odmawiając i jednemu, i drugiemu aspektów politycznych, choć w rzeczywistości jest to jedynie kwestia interpretacji, a nie – choćby tylko leksykalnej – pewności.

„MUṢAYṬIR" WE WSPÓŁCZESNYCH BADANIACH ISLAMISTYCZNYCH

Termin „muṣayṭir" zwrócił uwagę tylko nielicznych badaczy zachodnich lub działających na Zachodzie. Do frazy tej odniósł się Montgomery Watt, pisząc, że stwierdzenie, iż Muhammad nie jest „kontrolerem" nad mekkańczykami, może odzwierciedlać odczucie niektórych z nich, jakoby mogło tak być, ponieważ miał on dostęp do nadludzkiego źródła wiedzy o tym, co dobre, a co złe dla społeczności. Wskazywałoby to, że polityczne znaczenie jego nauczania było odczuwalne nawet dla jego przeciwników[56].

Montgomery Watt/Richard Bell wyjaśniają sytuację związaną z terminem „muṣayṭir" następująco: Podstawową funkcją „ostrzegającego" jest przekazanie orędzia swojemu ludowi; ale ponieważ ostrzeżenie ma na celu przekierowanie działań całej społeczności, można powiedzieć, że ma aspekt polityczny. Wydaje się, iż niektórzy przeciwnicy Muḥammada obawiali się wzrostu jego wpływów politycznych, ponieważ w 88,21-22 podkreśla się, że jest tylko ostrzegającym (muḍakkir), a nie nadzorcą (musayṭir). W związku z tym war-

[54] Oznaczający jednak, jak wskazuje Lane, tego, kto sprawuje władzę, dominuje nad kimś. „Tasallaṭa ʿalayhim: He overcame them; prevailed or predominated over them; or was made to do so". L a n e, dz. cyt., t. 4, s. 1405.

[55] ʿI m ā r a, dz. cyt., s. 48.

[56] Por. W a t t, dz. cyt. Por. też: D a b a s h i, dz. cyt., s. 50.

to zauważyć, że w 7,188 Bóg nakazuje Muḥammadowi, aby wyjaśnił swoim przeciwnikom, że jego zadaniem jest jedynie przekazywanie objawień. Nie ma on pełnej wiedzy o tym, co „niewidzialne", z której mógłby skorzystać dla własnej korzyści. Jak już wspomniano, Koran podkreśla, że Muḥammad jest tylko człowiekiem, tak jak wszyscy poprzedni prorocy. Takie stwierdzenia mają na celu skorygowanie błędnego przekonania, które musiało najwyraźniej być obecne wśród pewnych ludzi, że wysłannik Boga musi być istotą anielską lub na wpół boską[57].

Joseph Kenny wyciąga natomiast wniosek, że w Mekce Muḥammad był jedynie „ostrzegającym", nie mając możliwości zmuszenia swoich słuchaczy do przyjęcia nowej religii (muṣayṭir) – Bóg sam ukarze niewierzących (por. 88,21-26). Dopiero w okresie medyńskim Muḥammadowi zostało dane prawo do walki z nimi (por. np. 9,29.73)[58].

Jeszcze inną propozycję wysuwa Christian Luxenberg, analizując termin „musayṭir" jako zapożyczenie z aramejskiego. Luxenberg tłumaczy następująco: „Więc ostrzegaj, jesteś tylko ostrzegającym, nie jesteś rozdzielającym (distributor) odpłatę (retribution) między nimi"[59]. Kolejne wersety 23-26 potwierdzają to znaczenie, ponieważ jest tam powiedziane, że to Bóg ukarze niewierzących. To nieco pokrętne tłumaczenie wydaje mi się mało przekonujące.

Nieco inaczej ujmuje problem Ahmed Mansour: „Kontrolowanie uczuć i emocji innych ludzi oraz czuwanie nad ich przekonaniami wykracza poza możliwości Proroka. Dlatego Bóg mu powiedział: Nie jesteś musayṭirem, to znaczy nie jesteś ich opiekunem. Chociaż Prorok sprawował kontrolę polityczną nad Medyną, będąc głową państwa, to jednak taka kontrola polityczna nie dawała mu prawa do religijnej kontroli nad sercami wszystkich jej mieszkańców. Mieszkali tam obłudnicy. Jeśli chodzi o wierzących, którzy mieszkali w Medynie, ich serca były zjednoczone w miłości dzięki łasce Bożej, a nie tylko wysiłkiem Proroka"[60]. (Warto zwrócić uwagę, że autor odnosi się tu do okresu medyńskiego, podczas gdy werset objawiony został w okresie mekkańskim).

---

[57] Por. *Bell's Introduction to the Quran*. *Revised by Montgomery Watt*, http://www.truthnet.org/islam/Watt/Chapter2.html.

[58] J. K e n n y, *Comparative Concepts & Hermeneutics in the Bible and the Qur'ân*, http://www.domcentral.org/study/kenny/CompCon.htm.

[59] Ch. L u x e n b e r g, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Verlag Hans Schiler, Berlin 2007, s. 235.

[60] A. M a n s o u r, *Penalty of Apostasy*, https://pressthat.wordpress.com/2007/05/18/penalty-of-apostasy/.

*

Oczywiście nie udało mi się tu ostatecznie rozstrzygnąć znaczenia analizowanego leksemu. I nie udało się odpowiedzieć na pytanie, czy nie była to na przykład koraniczna próba rozdzielenia sacrum i profanum – tak, jak to nastąpiło w chrześcijaństwie. Ale jeśli nawet miała miejsce, to, jak wiadomo, okazała się nieudana. Już w okresie staroarabskim (przedmuzułmańskim) władza i niemal wszystkie aspekty życia społecznego związane były z sacrum, być może więc Koran podjął próbę zmiany tego paradygmatu, skoro według niektórych uczonych werset został wkrótce abrogowany, a ponadto zaprzeczyła temu już wkrótce po śmierci Proroka praktyka społeczna. W *Nawāsiḫ al-Qur'ān* Ibn al-Ǧawzī pisze o abrogacji słów „lasta ʿalayhim bi-muṣayṭir", że Ibn ʿAbbās twierdził, jakoby została ona dokonana przez stwierdzenie: „Zabijajcie bałwochwalców tam, gdzie ich znajdziecie!"[61]. Większość uczonych muzułmańskich, zarówno klasycznych jak i współczesnych, ucieka się tu jednak do hermeneutyki, przypisując terminowi „musallit", w klasycznych komentarzach najczęściej objaśniającemu słowo „muṣayṭir", takie znaczenie, które nie zakłóci ogólnej koncepcji władzy w islamie.

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, można dojść do wniosku, że w przypadku dyskutowanego tu leksemu ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq nie miał racji, co nie oznacza, że nie miał racji całościowo. Kwestia charakteru władzy w islamie stała się od 1925 roku przedmiotem powracających od czasu do czasu dyskusji. Omawiana sura pochodzi z okresu mekkańskiego, kiedy Muḥammad był jednoznacznie prorokiem i nie odgrywał roli politycznej. Nie był zatem wówczas muṣayṭirem w znaczeniu władcy politycznego czy też – jak chce ʿAbd ar-Rāziq – „królem". Jego funkcja zmieniła się w okresie mekkańskim i od roku 622 łączenie funkcji proroczej z „królewską" stało się faktem społeczno-politycznym, a związek władzy politycznej z religijną w islamie nie podlega już odtąd wątpliwości, co ma wpływ na takie a nie inne ukształtowanie się późniejszego kalifatu.

Przeprowadzone wyżej analizy leksykograficzne oraz źródłowe doprowadziły mnie do próby nieco innego przekładu na język polski fragmentu, w którym pojawia się „muṣayṭir": „(21) Ostrzegaj więc, bo Ty jesteś ostrzegającym. (22) Nie jesteś ich władcą, (23) lecz władcą tych, którzy się odwrócą i pozostają niewiernymi, (24) a których Bóg srogo ukarze".

[61] Ǧ.D. I b n a l - Ǧ a w z ī, *Nawāsiḫ al-Qur'ān*, Al-Maktaba al-ʿAṣriyya, Ṣaydā-Bayrūt 2010. s. 214n. Chodzi o tak zwany werset miecza (9,5), co potwierdza na przykład Al-Qurṭubī. Aṭ-Ṭabarī pisze w tym kontekście o wersecie 9,73: „O Proroku! Walcz przeciwko niewiernym i przeciwko obłudnikom i bądź dla nich surowy!".

Taki przekład uzasadniałby, moim zdaniem, interpretację terminu „musayṭir" wskazującą, że Prorok w okresie mekkańskim był dla wierzących władcą tylko religijnym (nie zaś politycznym), ale jednocześnie władcą politycznym i religijnym dla tych, którzy się nie nawrócą. Interpretacja zatem byłaby odmienna od zwyczajowej: nie chodzi o to, że Prorok nie może zmuszać do religii. Wynikałoby z tego, że właśnie powinien to robić, choć ostateczną karę wymierzy niewiernym Bóg. Taką interpretację może uzasadniać fakt, że werset ten został wkrótce abrogowany przez ajaty nakazujące jednoznacznie walkę z bałwochwalcami.

Rzecz jasna, jest to kolejna orientalistyczna (w sensie pozytywnym, nie zaś Saidowskim) próba interpretacji jednego słowa z Koranu, słowa jednak w formie zaprzeczenia opisującego Proroka, a zatem mającego dość istotne znaczenie. Próba taka, nawet jeśli dyskusyjna czy całkiem nietrafiona, wydaje się o tyle istotna, że jak do tej pory zarówno komentatorzy muzułmańscy, jak i badacze nowożytni – poza ʿAbd ar-Rāziqiem – zdawali się w większości nie zauważać, że od interpretacji tego terminu zależeć może sens koranicznej charakterystyki władzy sprawowanej przez proroka Muḥammada nad muzułmańską ummą.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Abdel Razek, Ali. *L'Islam et les fondements du pouvoir*. Translated by Abdou Filali-Ansary. Paris: Éditions La Decouverte, 1994.

———. *Islam and the Foundations of Political Power*. Translated by Maryam Loutfi. Edinburgh: Edinburgh University Press and The Aga Khan University, 2012.

ʿAbd al-Rāziq, ʿAlī. "Message Not Government, Religion Not State." In: *Liberal Islam: A Source Book*. Edited by Charles Kurzman. New York and Oxford: Oxford University Press, 1998.

———. *Al-Iǧmāʿ fī aš-šarīʿa al-islāmiyya*. Al-Qāhira: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1947.

ʿAbd ar-Rāziq, ʿAlī. *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*. Al-Qāhira: Maṭbaʿat Miṣr, 1925.

Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. New York: Russel & Russel, 1968.

Ali, Souad T. *A Religion, Not a State: Ali ʿAbd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2009.

Badawi, Elsaid M., and Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden and Boston: Brill, 2008.

Al-Bayḍāwī, Nāṣir ad-Dīn. *Tafsīr*. Vol. 5. Bayrūt: Dār Iḥyā' at-Turāṯ al-ʿArabī, Mu'assasat at-Tārīḫ al-ʿArabī, n.d.

Bell's Introduction to the Quran. Revised by Montgomery Watt. http://www.truthnet.org/islam/Watt/Chapter2.html.

Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Le Coran. Translated by Régis. Blachére. Paris: G.P. Maissonneuve & Larose, 1966.
Le Coran. Translated by Wojciech Kasimirski. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007.
Il Corano. Translated by Alessandro Bausani. N.p.: BUR, 2010.
Corpus Coranicum. https://corpuscoranicum.de/.
Dabashi, Hamid. *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1993.
Daḥlān, Aḥmad Ibn Zaynī. *As-Sīra an-Nabawiyya wa-al-āṯār al-Muḥammadiyya*. Al-Qāhira: Al-Maṭbaʿa al-Wahbiyya, 1876.
Danecki, Janusz. *Polityczne funkcje islamu*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 1991.
Deterici, Friedrich. *Arabisch-Deutsches Handwörterbuch zum Koran und Thier und Mensch vor dem König der Genien*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1894.
van Dyke, Edvard, ed. *Iktifā' al-qunū*ʿ. Al-Qāhira: Maktabat al-Hilāl, 1896.
Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shīʿī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*. London: I.B. Tauris, 2005.
Filali-Ansary, Abdou. "Preface." In Ali Abdel Razek, *Islam and the Foundations of Political Power*. Translated by Maryam Loutfi. Edinburgh: Edinburgh University Press and The Aga Khan University, 2012.
Al-Fīrūzabādī, Maǧd ad-Dīn. *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*. Vol. 2. Ṣaydā-Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1999.
Hamed, Amr K. "A Tribute to Ali Abdel Razek from his Grandson Amr Hamed." In Ali Abdel Razek, *Islam and the Foundations of Political Power*. Translated by Maryam Loutfi. Edinburgh: Edinburgh University Press and The Aga Khan University, 2012.
Holy Quran. Translated by Mohammed Marmaduke Pickthall. N.p., n.d.
The Holy Qur'ān. Translated by Abdullah Y. Ali. Beirut: Dar al-Furqan, n.d.
Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
Ibn al-Ǧawzī, Ǧamāl ad-Dīn. *Nawāsiḫ al-Qur'ān*. Ṣaydā-Bayrūt: Al-Maktaba al-ʿAṣriyya, 2010.
Ibn Sīda, Abū al-Ḥasan. *Al-Muḥaṣṣaṣ fī al-luġa*. Vol. 14. Ṣaydā-Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, n.d.
ʿImāra, Muḥammad. *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm li-ʿAlīʿAbd ar-Rāziq: Dirāsa wa-waṯā'iq*. Bayrūt: Al-Mu'assasa al-ʿArabiyya di-ad-Dirāsāt wa-an-Našr, 2010.
Jamsheer, Hassan A. *Reforma władzy i społeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*. Łódź: Wydawnictwo Ibidem, 2008.
Jomier, Jacques. "Fu'ad al-Awwal." In *The Encyclopedia of Islam*. CD-ROM Edition. Vol. 1.1. Leiden: Brill, 2001.
Kenny, Joseph. *Comparative Concepts & Hermeneutics in the Bible and the Qur'ân*. http://www.domcentral.org/study/kenny/CompCon.htm.
Koran. Translated by Jan Murza Tarak Buczacki. Warszawa: Aleksander Nowolecki, 1858.

Koran. Translated by Jan Murza Tarak Buczacki. Warszawa: WAiF, 1988.
Koran. Translated by Józef Bielawski. Warszawa: PIW, 1986.
Korán. Translated by Ivan Hrbek. Praha: Academia, 2000.
Der Koran. Translated by Max Henning. Leipzig: Verlag Philipp Reclam, 1979.
Der Koran. Translated by Rudi Paret. Stuttgart, Berlin, Köln, and Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1980.
The Koran. Translated by J.M. Rodwell. London and New York: J.M. Dent & Sons Ltd. and E.P. Dutton & Co. Inc., 1957.
Koran. Translated by Ignatiy Yu. Krachkovskiy. Rostov-na-Donu: PF Fobos and MP Aktiv, 1990.
Koran. Translated by Valeriya Porokhova. Moskva: Ripol Klassik, 2006.
Lane, Edward W. *An Arabic-English Lexicon: Book I*. Vol. 4. Edinburgh: Williams and Norgate, 1863.
———. *An Arabic-English Lexicon: Book I*. Vol. 6. Edinburgh: Williams and Norgate, 1863.
Luxenberg, Christoph. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007.
Mansour, Ahmed. *Penalty of Apostasy*. https://pressthat.wordpress.com/2007/05/18/penalty-of-apostasy/.
Quṭb, Sayyid. *Fī ẓilāl al-Qur'ān*. Vol. 4. Al-Qāhira: Dār aš-Šurūq, 2003.
Al-Qur'ān al-Karīm. Al-Madīna al-Munawwara: Muǧammaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Karīm, n.d.
The Qur'ān. Translated by Richard Bell. Vol. 2. Edinburgh: T & T Clark, 1939.
Al-Qurṭubī, Muḥammad. *Al-Ǧāmiʿ li-aḥkām Al-Qur'ān*. Vol. 22. Bayrūt: Mu'assasat ar-Risāla, 2006.
Rašīd Riḍā, Muḥammad. *Al-Ḫilāfa aw al-imāma al-ʿuẓmā*. Al-Qāhira: Maktabat al-Manār, 1922.
Le Saint Coran. Translated by Muhammad Hamidullah. Al-Madinah Al-Munawwarah: Complexe du Roi Fahd destiné à l'impression du Saint Coran, 1410 h.
Stajuda, Teresa. *U źródeł egipskiego nacjonalizmu: Egipskie ruchy polityczne 1882-1914*. Wrocław: Ossolineum, 1983.
At-Ṭabari, Abū Ǧaʿfar. *Tafsīr*. Vol. 24. Al-Ǧīza-Al-Kahira: Haǧar, 2001.
Aṭ-Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*. Vol. 20. Tihrān: Dār al-Kutub al-Islāmiyya,1342 h.
Watt, Montgomery. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marek M. DZIEKAN – Czy prorok Muḥammad był królem? ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq i „muṣayṭir”

DOI 10.12887/33-2020-4-132-06

Artykuł poświęcony jest szczegółowym aspektom problemu natury władzy sprawowanej przez proroka Muḥammada w kontekście tekstu koranicznego i jego interpretacji przez rozmaitych komentatorów Koranu i badaczy islamu od średniowiecza po dzień dzisiejszy. Centrum analizy stanowi dysputa wokół terminu „muṣayṭir” (Koran, 88,22), a punktem wyjścia są rozważania o naturze władzy w islamie autorstwa egipskiego myśliciela ʿAlego ʿAbd ar-Rāziqa (1888-1966) zawarte w jego kontrowersyjnej pracy *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* (*Islam and the Foundations of Political Power*). Pierwsza część opracowania poświęcona jest ʿAbd ar-Rāziqowi i jego książce, obejmując między innymi przekład kluczowego dla niniejszego opracowania fragmentu pracy. Część druga koncentruje się na terminie „muṣayṭir” i problemach dotyczących jego rozumienia w świetle zarówno przekładów Koranu na różne języki europejskie, jak i opracowań dokonanych przez badaczy muzułmańskiej myśli politycznej z Zachodu i świata islamu. Analiza ta ukazuje, jak skomplikowane mogą być problemy związane z przekładem pojedynczych słów tekstu koranicznego, co prowadzi do wątpliwości dotyczących podstawowych zasad funkcjonowania cywilizacji arabsko-muzułmańskiej.

Słowa kluczowe: ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq, islam, polityka, władza polityczna, władza religijna, sekularyzm, muṣayṭir, król

Kontakt: Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 59a, 90-131 Łódź
E-mail: marek.dziekan@uni.lodz.pl
Tel. 42 6354232
ORCID: 0000-0003-0291-2997
http://kbwipa.wsmip.uni.lodz.pl/wydzial/kierownik

Marek M. DZIEKAN, Was the Prophet Muḥammad a King? Alī ʿAbd ar-Rāziq and *muṣayṭir*

DOI 10.12887/33-2020-4-132-06

The article discusses some detailed aspects of the problem regarding the nature of the power granted to the Prophet Muḥammad, as seen in the context of the Quranic text and its interpretations made by its various commentators and scholars of Islam, beginning with the medieval period up till today. The focus of the analysis is the controversy over the term *muṣayṭir* (Quran, 88:22), and

the scrutiny begins with a brief consideration of the nature of power in Islam, as expounded by Egyptian thinker ʿAli ʿAbd ar-Rāziq (1888-1966) in his controversial work *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* (*Islam and the Foundations of Political Power*). The opening part of the paper also comprises a presentation of the intellectual profile of ʿAbd ar-Rāziq and some introductory remarks on his book in question, as well as a translation of the extract from this work considered as crucial to the discussed problem. Then the term *muṣayṭir* is analyzed, and the scrutiny is followed by a discussion of the problems the proper understanding of the concept involves, as seen in the light of the translations of Quran into various European languages, as well as numerous textbooks on Quran authored by scholars investigating Muslim political thought and active both in the West and in Islamic countries. The analysis in question demonstrates that translating separate phrases of the Quranic text outside their context results in complex semantic problems and, as such, might undermine the basic principles of the functioning of the Arab-Muslim civilization.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq, Islam, politics, political power, religious power, secularism, *muṣayṭir*, king

Contact: Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 59a, 90-131 Łódź, Poland
E-mail: marek.dziekan@uni.lodz.pl
Phone: +48 42 6354232
ORCID: 0000-0003-0291-2997
http://kbwipa.wsmip.uni.lodz.pl/wydzial/kierownik

CZŁOWIEK WOBEC WŁADZY

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 77-101
DOI 10.12887/33-2020-4-132-07

Krzysztof POLIT

MASY I WŁADZA
Refleksje wokół filozofii społecznej José Ortegi y Gasseta[1]

Upadek zasad ustroju demokratycznego ma miejsce wówczas, gdy naturalna kierownicza pozycja mniejszości ulega degeneracji wskutek coraz silniejszych wpływów mas. Mamy wtedy do czynienia ze zjawiskiem hiperdemokracji, czyli z demokracją chorą, która wychodząc poza granice polityki, obejmuje sztukę, religię, a w końcu powoduje upolitycznienie całości życia obywateli.

Przedmiotem niniejszego artykułu będą refleksje hiszpańskiego myśliciela José Ortegi y Gasseta dotyczące problemu władzy, a szczególnie tych koncepcji, które wychodząc z postulatów etycznych, mówiących o prawie człowieka do autonomii, i politycznych, uznających wyższość prawa stanowionego nad naturalnym, uzasadniają wyższość idei demokratycznych nad innymi koncepcjami sprawowania władzy, a niekiedy głoszą doskonałość i niezastępowalność tych idei. Poglądy Ortegi y Gasseta, ujęte z perspektywy okresu, w którym były formułowane, nie wydają się czymś wyjątkowym. Przeciwnie, wpisują się bardzo dobrze z jednej strony w międzywojenną krytykę demokracji dokonywaną przez liberałów, od zawsze obawiających się rozszerzenia prawa do głosowania[2], z drugiej natomiast w nurt silnego, wywodzącego się jeszcze z końca wieku dziewiętnastego antyprogresywizmu, którego symbolem stało się wypowiedziane przez Paula Valéry'ego zdanie: „My, cywilizacje, wiemy już teraz, że jesteśmy śmiertelne"[3]. Jan-Werner Müller w swojej książce *Przeciw demokracji* pisze, że najbardziej znany i sugestywny esej hiszpańskiego myśliciela, czyli *Bunt mas*, był powszechnie czytany w wielu krajach europejskich od lat trzydziestych przynajmniej do połowy lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku[4].

---

[1] Zbieżność tytułu tego tekstu z książką Eliasa Canettiego *Masse und Macht* (zob. E. C a n e t t i, *Masa i władza*, tłum. E Borg, M. Przybyłowska, Czytelnik, Warszawa 1996) jest przypadkowa. Analiza Canettiego jest tak odmienna od prezentowanej w niniejszym artykule, że raczej nie może ułatwić zrozumienia postrzegania relacji między ortegiańskim „człowiekiem masowym" a zjawiskiem władzy.

[2] Por. J.W. M ü l l e r, *Przeciw demokracji. Idee polityczne XX wieku w Europie*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016, s. 25.

[3] Cyt. za: J. A d a m s k i, *Historia literatury francuskiej. Zarys*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970. s. 294.

[4] Por. M ü l l e r, dz. cyt., s. 127.

Trudno powiedzieć, na jakiej podstawie Müller sformułował powyższe stwierdzenie, faktycznie jednak, począwszy od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, kraje opierające swoje funkcjonowanie na demokratycznym państwie prawa w dziedzinie polityki i na umiarkowanym interwencjonizmie państwowym (w rozumieniu Johna Neville'a Keynesa) w dziedzinie ekonomii znalazły się w swoistym punkcie kulminacyjnym swojego rozwoju, a zatem i wszelkie – mniej lub bardziej – katastroficzne wizje nie były chyba w krajach tych zbyt popularne. Niemniej to właśnie owa sytuacja społeczeństw sytych i pewnych swojej stabilności doprowadziła do uśpienia czujności, przed którym kilkadziesiąt lat wcześniej przestrzegał Ortega y Gasset, a w konsekwencji – paradoksalnie – spowodowała, że jego poglądy tym bardziej ulegały zapomnieniu, im bardziej stawały się (przynajmniej moim zdaniem) aktualne. Pewne idee – na przykład równości, wolności, tolerancji – odniosły taki sukces, że zaczęły funkcjonować w sferze wartości jako aksjomaty, a w rezultacie stały się martwe i przekształciły w coś, co sam Ortega y Gasset określiłby mianem frazesu. Nie oznacza to – jak pokażemy w dalszej części tekstu – negacji wartości stanowiących fundament tych idei, lecz raczej sprzeciw wobec niemożliwości ich przedłożenia do ponownej dyskusji, a tym samym ich reinterpretacji, dotyczących chociażby granic, w ramach których powinny one obowiązywać. Dodać mogę, że współczesna rzeczywistość zdaje się często takie reinterpretacje wymuszać; problem polega jednak na tym, że wszelkie próby podejmowane w tym zakresie powodują powszechne oburzenie i tryumf politycznej poprawności[5].

PODSTAWOWE POJĘCIA

Ortega y Gasset, aczkolwiek pozostaje pod silnym wpływem filozofii niemieckiej[6], swoje własne koncepcje formułuje w sposób daleko odbiegający

[5] Polityczna poprawność zdaje się być nowym złudzeniem czasów współczesnych, zniewalającym ludzki intelekt na kształt idoli opisanych przez Francisa Bacona. Kiedy jesienią 2006 roku w Olsztynie na konferencji zorganizowanej przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego oraz Instytut Cervantesa w Warszawie wygłosiłem referat, którego przedmiotem były trudności w budowaniu społeczeństwa multikulturowego, jakie dość jednoznacznie można wskazać w oparciu o analizę wielu tekstów Ortegi y Gasseta, moja interpretacja wywołała wyraźną irytację jednego z obecnych tam hiszpańskich profesorów. Stwierdził on, że wszelkie tezy odnoszące się do zderzeń cywilizacji nie mają uzasadnienia, a samo to sformułowanie jest jedynie metaforą. Doskonale pamiętam słowa mojego szanownego kolegi z Madrytu, gdyż w tymże mieście, dwa lata wcześniej, na dworcu Atocha miał miejsce zamach terrorystyczny, w którym zginęło 191 osób, a 1800 zostało rannych. Szlachetny charakter pewnych idei potrafi uśpić naszą intelektualną czujność tak samo skutecznie, jak wyrafinowany intelektualnie sposób ich formułowania.

[6] Wpływ filozofii niemieckiej na koncepcje Ortegi y Gasseta analizuje w swoich pracach polska badaczka Dorota Leszczyna (zob. m.in. D. L e s z c z y n a, *José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta*

od tego, jaki znamy z dzieł niemieckich myślicieli[7]. Często w jego pismach mamy do czynienia ze stylem eseistycznym, który wynika zapewne z silnego zaangażowania autora w życie społeczne i polityczne Hiszpanii. Mieczysław Jagłowski, wybitny polski znawca filozofii hiszpańskiej, pisze: „Wybór eseju jako formy intelektualnego oddziaływania nie był przypadkowy – [Ortega y Gasset – K.P.] uważał, że tylko w ten sposób treści naukowe i filozoficzne mogą trafić do nienawykłych do naukowej dyscypliny jego rodaków"[8]. Myśl ujęta w eseistycznej formie często wymaga jednak dodatkowych uściśleń, koniecznych, by zachować spójny charakter prezentowanych poglądów. Niniejsze analizy należy zatem rozpocząć od wyjaśnienia, co będziemy rozumieli pod pojęciami: masy (chodzi tu oczywiście o socjologiczny termin „masy ludzkie"), władzy, elity społecznej i państwa.

Punktem wyjścia tych wyjaśnień może być interpretacja znanego ortegiańskiego powiedzenia „ja to ja i moje otocznie"[9]. Sformułowanie to, często przez Ortegę y Gasseta i komentatorów jego pism przytaczane, jest nieco enigmatyczne, ale właśnie jego enigmatyczny charakter pozwala na wyprowadzenie zeń różnych wątków myślowych. „Otoczenie" ma tu niewątpliwie akcentować sprzeciw wobec tradycji kartezjańskiej: człowieka nie można postrzegać niezależnie od rzeczywistości, która go otacza. Istnienie jej jest bowiem oczywiste i nie może być podawane w wątpliwość – odczuwam je tak samo, jak odczuwam istnienie samego siebie. Otaczający nas świat stawia nam opór – właśnie dlatego nie mogę zignorować tego, że on istnieje. Opór stawiany nam przez przyrodę jest oczywisty i odczuwalny, ale nie jedyny. Także rzeczywistość społeczna wymusza na nas pewne zachowania, a sposób, w jaki to czyni, bywa

---

i neokantyzmu marburskiego, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2011; t a ż, *José Ortegi y Gasseta studia na niemieckich uniwersytetach*, Aureus, Kraków 2012).

[7] Zbędne i zbyt daleko posunięte popadanie w filozoficzny żargon często wcale nie służy klarowności wypowiedzi. Na konkretnych przykładach, dotyczących właśnie filozofii niemieckiej, ukazał to swego czasu Karl Popper (por. K.R. P o p p e r, *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, tłum. A. Malinowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 102-119).

[8] M. J a g ł o w s k i, *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2013, s. 664. Ortega y Gasset bardzo często podkreśla, że Hiszpanie nie należą do narodów odznaczających się nadmiarem inteligencji, w przeciwieństwie do starożytnych Greków czy współczesnych Francuzów. Hiszpania, podobnie jak Rosja, jest narodem „wiejskim", cierpiącym na brak wybitnych jednostek, przy czym „naród słowiański, to ogromna masa plebejuszy, nad którą chwieje się malutka główka [inteligentnej mniejszości]" (J. O r t e g a y G a s s e t, *España invertebrada*, Revista de Occidente, Madrid 1957, s. 126), a w Hiszpanii w czasie jej długiej historii daje się zauważyć „niemalże permanentna dysproporcja między wartością jej plebsu (vulgo) i jej wybranych mniejszości" (tamże, s. 126). Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie cytatów dzieł obcojęzycznych – K.P.

[9] Po raz pierwszy sformułowanie to pojawia się w eseju Ortegi y Gasseta *Meditaciones del Quijote* z roku 1914 (J. O r t e g a y G a s s e t, *Meditaciones del Quijote*, w: tenże, *Obras completas*, t. 1, Revista de Occidente, Madrid 1966, s. 322).

może bardziej subtelny i mniej widoczny, ale nie jest mniej zdecydowany ani mniej bezwzględny. Moje społeczne otoczenie wywiera na mnie nacisk: łagodny w formie zwyczajów (hiszp. usos) lub bardziej zdecydowany w formie reguł o charakterze prawnym. Te drugie wywodzą się z pierwszych i mają analogiczny charakter, różnice między normą zwyczajową a prawną są ilościowe i sprowadzają się do siły ich obowiązywania, a co za tym idzie – represji, jakie mogą nas spotkać za ich złamanie. „Społeczeństwo moglibyśmy zatem określić jako kolektywne współżycie jednostek, podległe presji wywodzącej się z systemu zwyczajów”[10].

Ponieważ presja i restrykcje związane z systemem prawnym są w szczególny sposób odczuwalne, a stojąca za nimi siła oddziaływania społeczeństwa jest wyraźnie widoczna, analiza tych zjawisk doprowadzi nas wprost do wyjaśnienia kluczowego dla tych rozważań pojęcia władzy. Wprawdzie przepisy prawa wywodzą się ze zwyczajów, ale ich źródło nie jest anonimowe – prawo stanowią wybrane jednostki, które posiadają władzę, będącą „zwyczajem rozkazywania” (hiszp. el uso de mandar), ukształtowanym – podobnie jak inne zwyczaje – przez tradycję. Oznacza to, że źródło sprawowania władzy (hiszp. mandar) nie leży w jednostkach, które aktualnie tę władzę sprawują, ale jest w stosunku do nich uprzednie i ostatecznie wywodzi się ze społeczeństwa. Jednostki posiadające władzę organizują życie społeczne poprzez redagowanie praw i czuwają nad ich przestrzeganiem. Rozproszona i anonimowa forma zwyczaju w tym przypadku zostaje skoncentrowana w rękach ludzi tworzących rząd, którego przedstawiciele rozkazują (hiszp. mandan) w ramach pewnych formalnych struktur, czyli państwa[11].

Najważniejszy z punktu widzenia niniejszej analizy – i zasługujący na podkreślenie – jest fakt, że prawo, państwo i związane z nimi sprawowanie władzy wywodzą się z historii i tradycji danej grupy społecznej, którą możemy nazwać „narodem”, gdyż to właśnie struktury państwowe różnią naród od pierwotnej formy organizacji społecznej, czyli ludu. Sprawowanie władzy nie może być zatem funkcją przypadkową czy też wypadkową dobrych chęci tej czy innej jednostki, a do pełnienia tej funkcji potrzebne są odpowiednie kwalifikacje i przygotowanie. Zdaniem Ortegi y Gasseta wskazuje na to pierwotne znaczenie łacińskiego czasownika „imperare” – rozkazywać. „*Impe-*

[10] T e n ż e, *Individuo y organización*, w: tenże, *Obras completas*, t. 9, Revista de Occidente, Madrid 1965, s. 682.

[11] Pomijam tutaj wyjaśnianie pewnych niekonsekwencji dotyczących kontekstów, w jakich pojawia się w pismach Ortegi y Gasseta pojęcie państwa, gdyż nie jest to ani konieczne, ani możliwe w ramach artykułu. Piszę na ten temat szerzej w innym miejscu (por. K. P o l i t, *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, s. 176-197). Niestety redaktorzy książki nie zauważyli popełnionego przeze mnie błędu w tytule podrozdziału, który traktuje o władzy, a nie – jak zapisano – o „wiedzy” społecznej.

rare oznacza «rozkazywać», ale to znaczenie zakrywa treść, jaką słowo to posiadało pierwotnie. Składało się ono bowiem z *in* i *parare*, co oznaczałoby «przygotowywać»”[12]. Żeby zatem społeczeństwo mogło trwać i funkcjonować, niezbędni są przede wszystkim ci jego przedstawiciele, którzy formułują cele i kierują ich realizacją, posługując się instytucjami państwa i prawa. Państwo bowiem „to jedynie mechanizm funkcjonujący w obrębie narodu, po to, by mu służyć”[13]. Przygotowanie rządzących do wypełnienia ich zadania musi być osadzone w tradycji. Naród żyje w teraźniejszości, ukształtowany został jednak w procesie historycznym i nie można zrozumieć ani jego natury, ani potrzeb, jeśli nie zna się jego historii. Tym bardziej, że każdy naród cechuje swoista interpretacja świata, która zawarta jest w jego mitach, wierzeniach i zwyczajach.

Zbliżamy się tu do drugiego kluczowego pojęcia tej analizy, czyli pojęcia masy społecznej. Każda władza, żeby pozostać władzą, musi posiadać swój przedmiot (jak wojsko nie może składać się z samych generałów), a stanowi go właśnie masa społeczna. Jest ona niezbędna także dla zachowania dynamicznego charakteru życia społecznego. Społeczeństwo nie może po prostu trwać, musi realizować określone cele[14]. Do urzeczywistnienia celów sformułowanych przez sprawujących władzę potrzebna jest energia społeczna, którą dysponują masy, czyli „zbiór ludzi nie wyróżniający się niczym od innych, będących jedynie powtórzeniem typu biologicznego”[15]. Aby dokładniej wyjaśnić pojęcie masy społecznej, przeciwstawimy je pojęciu społecznej elity.

Rządzące elity, wyznaczając cele na przyszłość, odwołują się do przeszłości. Nie są jednak zapatrzone „na to, co jest uporządkowane i zawsze takie samo”[16], jak nakazywał Platon, lecz przeciwnie, w realnej teraźniejszości łączą równie realną przeszłość narodu z jego przyszłością. Człowieka masowego natomiast interesuje tylko teraźniejszość, w której jest zanurzony: „To człowiek, którego życie nie ma wytkniętego celu, a on sam bezwładnie i bezwolnie

---

[12] O r t e g a y G a s s e t, *Individuo y organización*, s. 686.

[13] T e n ż e, *La política por excelencia*, w: tenże, *Obras completas*, t. 3, Revista de Occidente, Madrid 1966, s. 456.

[14] Można by powiedzieć, że „społeczeństwo musi się rozwijać”, i nie byłby to błąd, pamiętać jednak należy, że Ortega y Gasset wyraża pewne wątpliwości wobec ukutej w oświeceniu idei postępu i często atakuje jej zwolenników. Nie oznacza to bynajmniej, że nie istnieje możliwość doskonalenia społeczeństwa, chodzi raczej o to, że doskonalenie czy rozwój społeczny nie są zdeterminowane. Cywilizacje pojawiają się na scenie historii i z niej schodzą – nie możemy mieć pewności, że współczesna cywilizacja zachodnia stanowi pod tym względem wyjątek. Raczej przeciwnie, jeśli podzielimy ślepą wiarę progresistów w zdeterminowany historycznie rozwój tej cywilizacji, przyszłość może nas niemile zaskoczyć (por. t e n ż e, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Muza, Warszawa 1995, s. 42n.).

[15] Tamże, s. 10.

[16] P l a t o n, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997, s. 204.

dryfuje”[17]. I nie powinno to nikogo dziwić ani gorszyć, ponieważ taka właśnie jest natura owego człowieka. Znajomość tradycji i historii nie jest mu potrzebna, masy pełnią bowiem inną niż elity rolę we właściwie funkcjonującym społeczeństwie. Można powiedzieć, że stanowią one nie intelekt, lecz ciało społeczeństwa, które funkcjonuje analogicznie do żywych organizmów[18].

Ortega y Gasset nie odkrywa niczego nowego, twierdząc, że zrodzone wśród elit cele i plany mogą być zrealizowane tylko przez masy, ponieważ to w nich drzemie energia społeczna. Jak jednak pokażemy w dalszej części rozważań, paradoks funkcjonowania organizmu społecznego polega na tym, że często w jego obrębie zapomina się o sprawach oczywistych, co siłą rzeczy powoduje bardziej lub mniej poważne choroby zagrażające owemu funkcjonowaniu. W różnych kulturach i w różnych okresach historycznych choroby te mają odmienny charakter. Zadaniem, które stawia sobie hiszpański myśliciel, jest opisanie choroby, która rozwijała się – niezauważona – w kulturze zachodniej od czasów oświecenia i doprowadziła ją do „stanu zapalnego”, a nieleczona, może prowadzić do jej upadku.

W zdrowym, właściwie funkcjonującym organizmie społecznym człowiek masowy działa zgodnie ze swoją naturą, a ta – o ile pozostaje nieskażona – nakazuje mu uległość wobec władzy (hiszp. docilidad). Tego rodzaju zależność między masą a elitą, między rządzonymi a rządzącymi, jest zatem naturalna i powinna stanowić podstawę każdej właściwej organizacji społecznej. „Kwestia relacji między arystokracją a masą jest pierwotna w stosunku do wszelkich etycznych i prawnych formalizmów i stanowi punkt, w którym przejawia się istota czegoś, co określamy jako fakt społeczny”[19] – pisze Ortega y Gasset. Jest on też przekonany, że w sposób naturalny w każdej grupie społecznej pojawiają się elity: „Rasa ludzka, która nie jest zdegenerowana, wyłania z siebie, w sposób proporcjonalny do swojej liczebności, pewną liczbę jednostek wybitnych, których poziom intelektualny, moralny i ogólnie witalny sytuuje się na najwyższym szczeblu”[20]. „Społeczeństwo – twierdzi hiszpański myśliciel – to w ostatecznym rozrachunku dynamiczna jedność duchowa, którą tworzą,

[17] O r t e g a y G a s s e t, *Bunt mas*, s. 46.

[18] Ortega y Gasset, nie zawsze przyjazny wobec filozofii pozytywizmu, jest tutaj zdecydowanym zwolennikiem organicznego pojmowania społeczeństwa. W artykule koncentruję się na opisie podstawowego społecznego podziału na masy i elity, ale struktura społeczna w ujęciu hiszpańskiego myśliciela jest bardziej skomplikowana. Jego zdaniem we właściwie funkcjonującym organizmie społecznym każda profesja i każde indywidualne powołanie powinny mieć szansę na urzeczywistnienie. Problem polega na tym, żeby skoordynować i wykorzystać te indywidualne predyspozycje do realizacji celu nadrzędnego, którym jest wzrost witalności narodu. „Współżycie w obrębie narodu jest rzeczywistością aktywną i dynamiczną a nie pasywną i statyczną koegzystencją, niczym w kupie przydrożnych kamieni” (t e n ż e, *España invertebrada*, s. 62n.).

[19] Tamże, s. 122.

[20] Tamże, s. 120.

z jednej strony, jednostka dominująca (un ejemplar), z drugiej zaś ci, którzy są w stosunku do niej ulegli (dociles). Dowodzi to, że społeczeństwo, zarówno w swojej genezie, jak w swojej naturze, jest środkiem doskonalenia się”[21]. Proces doskonalenia polega na tym, że zdrowe, czyli znające swoje miejsce w społeczeństwie i bierne, masy mają intuicyjne skłonności do naśladowania tych, których za doskonałych uznają.

Zanim przejdziemy do problemu władzy mas, władzy ludu czy demokracji w ortegiańskiej filozofii społecznej, musimy wskazać na jeszcze jedną cechę, którą Ortega y Gasset wiąże z pojęciem człowieka doskonałego (hiszp. hombre ejemplar). Pojęcie to rzadko zresztą pojawia się w jego pismach, częściej mówi o elitach społecznych (hiszp. élites sociales) lub o kierującej mniejszości (hiszp. minoría directora), najczęściej zaś używa tradycyjnego terminu „arystokracja” (hiszp. aristocracia). To ostatnie określenie jest jednak tak bardzo obciążone historycznymi skojarzeniami z więzami krwi, dziedziczeniem i genealogią, że podczas lektury tekstów Ortegi y Gasseta często odnosi się wrażenie, iż mając na myśli arystokrację ducha, pisze on jednak o arystokracji krwi, a to wprowadza pewien pojęciowy nieporządek. Będę się zatem starał w dalszej analizie unikać tego słowa (z wyjątkiem cytowanych przekładów), zastępując je terminem „elita”.

Elity są nośnikami ducha narodowego, gdyż to one przechowują tradycję, nawiązują do niej, są w niej zakorzenione. To, jak już powiedzieliśmy, nieodzowna cecha kogoś, kto pretenduje do kierowania narodem; właściwe sprawowanie władzy oznacza bowiem taki sposób organizowania społeczeństwa, który umożliwia realizację celów, do których jest ono powołane. Na tym polega misja rządzącego. „Ten, kto rzeczywiście poczuwa się do prawdziwie głębokiej misji, jaką ma do spełnienia każda arystokracja, na widok masy rozpala się płomieniem działania podobnym temu, który pochłania duszę rzeźbiarza na widok dziewiczej bryły marmuru”[22]. Spełnienie tej misji to z kolei cel, któremu rządzący powinien się podporządkować ze świadomością, że samotnie niczego nie osiągnie. Wie, dokąd ma zmierzać i on sam, i pozostali członkowie społeczeństwa, ma plan, ale do jego realizacji brakuje mu odpowiedniej energii – tą zaś dysponują masy. Należy przede wszystkim opanować i właściwie skanalizować tę potężną siłę społeczną, a najlepiej uczynić to, organizując masy w państwo.

Realizacji powyższych zadań musi towarzyszyć odpowiedzialność. Rządzący muszą mieć świadomość odpowiedzialności za swoje działania, odpowiadają jednak nie przed państwem, lecz przed narodem. Naród jest bowiem pierwotny wobec państwa. Żyje naród, nie zaś państwo, gdyż jest ono wtórne

[21] Tamże.

[22] T e n ż e, *Bunt mas*, s. 18.

i może istnieć oraz funkcjonować o tyle, o ile żyje naród. „Państwo to jedynie mechanizm funkcjonujący w obrębie narodu po to, by mu służyć”[23] – pisze Ortega y Gasset. To niezwykle istotny aspekt jego rozważań. Podstawowym błędem modernistycznego myślenia, które zdominowało kulturę Zachodu od czasów oświecenia, jest według tego autora nadanie państwu wartości absolutnej i zapominanie o jego czysto instrumentalnej roli. W praktyce błąd ten przejawia się w działaniach mających na celu stworzenie mechanizmu państwowego, który byłby doskonały sam dla siebie i sam w sobie. To fałszywa perspektywa, ponieważ doskonałość państwa leży poza nim, jest w stosunku do niego zewnętrzna – zdaniem Ortegi y Gasseta polega ona bowiem na doskonaleniu narodu. „Podstawowa kwestia polityczna sprowadza się zatem do odpowiedzi na pytanie: jak musimy zorganizować państwo, aby mógł doskonalić się naród?”[24]. Nadawanie państwu wartości absolutnej jest jednym z wielu błędów „czystego rozumu”, który zdominował filozofię europejską epoki nowożytnej. Należy się zatem dokładniej przyjrzeć naturze oświeceniowego myślenia i dokonać analizy szkód, jakie w przekonaniu hiszpańskiego myśliciela spowodowało ono w funkcjonowaniu zachodnich społeczeństw.

ZASADNICZE BŁĘDY OŚWIECENIOWEJ FILOZOFII SPOŁECZNEJ ORAZ ICH SKUTKI

Jednym z najczęściej powtarzanych postulatów ortegiańskiej filozofii jest nieufność, tak wobec ludzkiej natury, jak i wobec wszelkich ludzkich wytworów[25]. Można powiedzieć, że pojęcie natury ludzkiej w koncepcjach Ortegi y Gasseta ma charakter czysto teoretyczny, człowiek jest bowiem w jego ujęciu bytem otwartym i nie posiada natury, lecz historię, a dokładniej biografię, którą sam sobie pisze. W naszych rozważaniach zagłębianie się w tę kwestię nie będzie jednak konieczne. Wystarczy nadmienić, że spojrzenie na ratio (cechę, którą filozofia oświecenia w kontekście pojmowania natury ludzkiej wysuwała na miejsce pierwsze) i na sposoby jej używania pokazuje, iż wartość daru rozumowania nie jest w istocie swojej jednoznaczna, posługiwanie się rozumem może bowiem mieć bardzo różne konsekwencje.

Rozum to dla człowieka Zachodu – należy to podkreślić, gdyż w omawianej koncepcji Ortegi y Gasseta nie istnieje żadna ratio ogólnoludzka ani ponadkulturowa – swoiste opium, pojawiające się w różnych okresach. Epoka

[23] T e n ż e, *La política por excelencia*, s. 456.

[24] Tamże, s. 457.

[25] „Nie ma powodów po temu, by przeczyć rzeczywistości postępu – czytamy w *Buncie mas* – ale konieczne jest także skorygowanie wiary w to, iż postęp jest czymś pewnym i oczywistym” (t e n ż e, *Bunt mas*, s. 78; por. tamże, s. 42).

nowożytna, począwszy od Kartezjusza, powtórzyła wszak błąd starożytnych Greków, swoich starszych braci w racjonalistycznej religii, podążając w stronę abstrakcji, a zapominając o konkrecie. Z punktu widzenia niniejszej analizy najbardziej istotny, radykalny – jak by powiedział Ortega y Gasset – konkret, czyli życie ludzkie, rozumiane zarówno w sensie jednostkowym, jak i społecznym, to jednak nie tylko teraźniejszość, ale także tradycja. Bunt rozumu charakteryzuje się natomiast tym, że podąża wprawdzie ku abstrakcji, ale rodzi się w jednostce, która nie chce już być częścią całości[26]. I właśnie przeciwko tradycji buntuje się indywidualny rozum. To bardzo trudny i dramatyczny moment, tak w życiu jednostki, jak i całych pokoleń, gdy zakwestionowane zostają elementy, które dotychczas decydowały o istocie pojmowania okoliczności (świata), a które Ortega y Gasset nazywa „wierzeniami" (hiszp. creencias)[27].

Dalej nietrudno już odtworzyć ortegiański sposób myślenia. Człowiek nie może istnieć i funkcjonować w poznawczej pustce, bez żadnego wyobrażenia o świecie, bez żadnej jego koncepcji. Dokonując radykalnego odwrotu od tradycji, a nawet jej zaprzeczając, musi stworzyć nową interpretację rzeczywistości. Ponieważ to rozum – a dokładniej kartezjański „czysty intelekt" – stanowił wówczas „pokuszenie", nic dziwnego, że człowiek zaczął podążać za tym nowym bóstwem i konstruować nową rzeczywistość już w oparciu o reguły przez nie dyktowane. Z pokuszeniami – nieprzypadkowo ten religijny termin wydaje mi się w miarę adekwatny do opisu sytuacji – najczęściej zaś bywa tak, że ukazują nam one jedynie pozytywne strony drogi, po której usiłują nas prowadzić, ukrywając jednocześnie wszystkie ewentualne przeszkody, jakie możemy na niej spotkać.

Pokuszenie racjonalne nie różni się pod tym względem od innych, gdyż skłaniając człowieka do tworzenia rzeczywistości idealnej, rzeczywistości jego pragnień, odwodzi go od okoliczności rzeczywistych. Posługując się terminologią zaczerpniętą z jednego z esejów Ortegi y Gasseta, możemy powiedzieć, że człowiek usiłuje tworzyć ideały, a zapomina o archetypach. Tymczasem ideały są

[26] Ortega y Gasset przekonany jest o pierwotności „My" w stosunku do „Ja": „Podmiot najpierw czuje się elementem danej grupy, a dopiero później się od niej oddziela, powoli zdobywając świadomość swojej jednostkowości" (t e n ż e, *Zmierzch rewolucji*, tłum. M. Iwińska, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii*, wybór S. Cichowicz, tłum. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1992, s. 99).

[27] Ewa Burska tłumaczy słowo „creencias" jako „przeświadczenia". Przeświadczenia to nie nasze indywidualne koncepcje czy przekonania dotyczące świata, do których dochodzimy w procesie doświadczenia i refleksji, lecz te aspekty pojmowania rzeczywistości, które zostały nam wpojone przez wychowanie, będące nośnikiem tradycji. „Idee, które naprawdę są «przeświadczeniami», tworzą fundament naszego życia, a zatem nie są to jego szczególne, wewnętrzne treści. Wystarczy powiedzieć, że nie są to idee, które mamy, lecz idee, którymi jesteśmy. Co więcej – właśnie dlatego, że są one najbardziej radykalnymi wierzeniami, nie odróżniamy ich od rzeczywistości jako takiej – są naszym światem i naszym bytem" (O r t e g a y G a s s e t, *Idee i przeświadczenia*, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii*, s. 214).

jedynie wzorami istnienia i funkcjonowania rzeczy, a właśnie archetypy określają ich fundamenty i stanowią o ich naturze. Pierwsze ideały powstające w ludzkim umyśle to zatem nic innego jak „rzeczy utworzone przez nasze pragnienia – *desiderata*"[28].

Możemy teraz już przejść do konkretnych zagrożeń, jakie – najpierw w teorii społecznej, a potem w praktycznym funkcjonowaniu społeczeństw Zachodu – spowodowało racjonalistyczne, idealistyczne myślenie. Racjonalistyczna pokusa jest niezwykle silna i niebezpieczna, sięga bowiem swoimi korzeniami do sporu o ludzką naturę i podszeptuje, że jeśli nawet spotykamy w ludzkich działaniach zachowania i czyny niewłaściwe, to ich źródłem nie może być sam człowiek, ale są one konsekwencjami niewłaściwie funkcjonujących instytucji społecznych i społecznie obowiązujących systemów wartości. Ponieważ instytucje i systemy te zostały ukształtowane w procesie historycznym, przez tradycję, należy dokonać ich radykalnej korekty, czyli zmienić to, co jest, w to, co być powinno. Przede wszystkim należy skorygować te wszystkie aspekty funkcjonowania rzeczywistości społecznej, które odnoszą się do dotychczasowego pojmowania idei równości i wolności, gdyż to one stanowią podstawowe źródło wszelkich patologii społecznych. Pojawia się zatem pojęcie praw człowieka. „W wieku XVIII pewne mniejszości dokonały odkrycia, że każdy człowiek, poprzez sam fakt przyjścia na świat i bez potrzeby jakichkolwiek kwalifikacji, nabywa pewne podstawowe prawa polityczne, tak zwane prawa człowieka i obywatela, a także, że prawa te, wspólne dla wszystkich, są w ogóle jedynymi rzeczywiście istniejącymi"[29] – czytamy w *Buncie mas*.

Pogląd Ortegi y Gasseta może nam się wydawać co najmniej kontrowersyjny, ale jest on logiczną konsekwencją założeń filozofii społecznej tego myśliciela. Jeśli w społeczeństwie tradycyjnym dominowała społeczna nierówność (czemu wszak trudno zaprzeczyć), to nierówność ta w sposób naturalny wypływała z nierówności ludzi, a nie odwrotnie – ludzie nie rodzili się nierówni dlatego, że społeczeństwo funkcjonowało w oparciu o niewłaściwe wartości. Jeśli elity posiadały pewne prawa, to prawa te – właśnie jako prawa – zostały przez nie wywalczone, nie zaś nadane im z racji samej przynależności do ludzkiego gatunku. Poza tym – co bardzo istotne – prawa te łączyły się z pewnymi obowiązkami oraz z poczuciem odpowiedzialności za wszystkich pozostałych członków społeczeństwa, zgodnie z zasadą, że „szlachectwo zobowiązuje". Naturalny charakter tych praw wynikał z faktu, że odzwierciedlały one w sposób właściwy podział ludzi na aktywnych i biernych, na tych, którzy stanowili przykład, i tych, którzy za nimi podążali, a ostatecznie na tych, którzy rządzili, i tych, którzy się tym rządom podporządkowywali. Tak funkcjonowała rze-

[28] T e n ż e, *Mirabeau o el político*, w: tenże, *Obras completas*, t. 3, s. 603.
[29] T e n ż e, *Bunt mas*, s. 20.

czywistość społeczna, ale gdy nastało oświecenie, nowe elity postanowiły to zmienić, nadając wszystkim prawa „człowieka i obywatela". Podkreślmy raz jeszcze, że nie chodzi tu Ortedze y Gassetowi o treść owych praw, ale o sam ich charakter, o to, że zostają nadane za nic, że ich uzyskanie nie wiąże się z żadnym wysiłkiem ani z żadnym wyrzeczeniem. Nie można ich zatem utracić, a ich utrzymanie nie wymaga żadnego zaangażowania. Z tych względów należałoby mówić nie o prawach, lecz o przywilejach.

W wieku osiemnastym poglądy te pozostawały w sferze czystej teorii. Bezpośrednio dotyczyły one człowieka masowego, a ten się nimi nie przejmował, żył bowiem jeszcze w świecie tradycyjnych przeświadczeń (hiszp. creencias). Nie był w stanie zinternalizować normy głoszącej społeczną równość: „Lud – bo tak zaczęto wówczas nazywać masy – wiedział już, że sprawuje władzę, ale jeszcze w to nie wierzył"[30]. Oto jednak na arenę dziejów Europy wkroczył wiek dziewiętnasty, w którym oświeceniowe ideały stały się żywotne, zaczęły przesiąkać do umysłu przeciętnego człowieka, coraz częściej przekonanego o tym, że ludzie nie tylko powinni być równi i wolni, ale tacy są. Posługując się terminologią ortegiańską, możemy powiedzieć, że ideały równości i wolności przestały być ideami i przekształciły się w przeświadczenia (hiszp. creencias), a tym samym stały się elementem rzeczywistości, czymś niepodważalnym, niczym matematyczne aksjomaty. Tak oto racjonalna utopia zastąpiła rzeczywistość, a sfera tego, co być powinno – to, co rzeczywiście ma miejsce. Hiszpański myśliciel w owym pragnieniu natychmiastowego realizowania „dobrych chęci" widzi jednak niedojrzałość umysłu, która „rozpoczyna się, kiedy odkrywamy, że świat ma stałą strukturę, a przestrzeń pozostawiona na realizację naszych pragnień jest niezwykle ograniczona, gdyż poza nią mamy do czynienia z oporną materią o trwałej i niezmiennej konstytucji"[31].

Szkodliwe oddziaływanie urzeczywistnianych ideałów oświeceniowych przebiega w sposób dwutorowy. Z jednej strony ideały te bezpośrednio zafałszowują rzeczywistość społeczną, budząc w masach przekonanie, że mają one do wypełnienia szczególną rolę, chociaż w istocie wypełnić jej nie są w stanie; z drugiej natomiast, pośrednio, prowadzą do degeneracji i zafałszowania ludzkiej natury. U podstaw tego drugiego zjawiska leży, paradoksalnie, postęp techniczny, który – według Ortegi y Gasseta – oprócz niewątpliwych korzyści niesie z sobą także poważne zagrożenia dla przeciętnego umysłu.

Człowiek jest wrzucony w świat niezależnie od swojej woli, ale świat stawia mu opór i żeby utrzymać swój byt, musi on ten opór przezwyciężać[32].

---

[30] Tamże.

[31] T e n ż e, *Mirabeau o el político*, s. 603.

[32] Świat niekiedy bywa człowiekowi przyjazny, rzeczywistość nie może składać się jedynie z przeciwności, gdyż wówczas istnienie nasze nie byłoby możliwe: „Istotę naszej egzystencji stanowi fakt, że stykamy się w niej tak z ułatwieniami, jak i z trudnościami" (t e n ż e, *Meditación de la*

To właśnie w procesie walki o swój byt i w procesie jego kształtowania człowiek realizuje swoje życiowe powołanie i kształtuje samego siebie. Teza ta przypomina nieco poglądy egzystencjalistów, ale w ujęciu ortegiańskim opór życiowych okoliczności nie niszczy, lecz buduje człowieka, gdyż ten zakorzenia się w świecie, a poznając go i przekształcając, jednocześnie projektuje samego siebie[33]. Dynamiczny charakter życia ludzkiego, związany z nieustanną koniecznością walki o swój własny byt, powoduje, że byt ten nabiera szczególnego charakteru; okazuje się bowiem, że dana nam jest wprawdzie teoretyczna (hiszp. abstracta) możliwość istnienia, ale nie jest nam dana jego rzeczywistość. O tę drugą „człowiek musi walczyć, minuta po minucie; zmuszony jest on zatem zdobywać swoje życie nie tylko w aspekcie praktycznym (económicamente), ale także metafizycznym"[34]. Wynalazki o charakterze technicznym ułatwiają pokonywanie oporu okoliczności i powodują, że człowiek coraz częściej może oddawać się zajęciom typowo ludzkim, niezwiązanym bezpośrednio z walką o przetrwanie. Pojawia się tu naturalne sprzężenie zwrotne: im bardziej wykorzystujemy zaawansowane technologie w walce ze światem, tym więcej czasu pozostaje nam na aktywność o charakterze czysto kreatywnym, w tym na tworzenie nowych, bardziej wyrafinowanych i skutecznych technologii.

Istnieje jednak druga strona zjawiska technicznego postępu, wiążąca się z jego negatywnym wpływem na funkcjonowanie społeczeństwa, a dotyka ona samej istoty społecznych podziałów, czyli podziału na bierne, posłuszne masy i twórcze, aktywne elity. Postęp zmienia diametralnie charakter ludzkiego życia, które dla przeciętnego człowieka wiązało się z szeregiem ograniczeń, niebezpieczeństw i utrudnień. Życie to było zatem trudne, ale uczyło pokory, w naturalny sposób ułatwiało zgodę na ograniczenia i wyrzeczenia z nim związane oraz eksponowało zobowiązania, nie zaś prawa. Niespotykane dotąd w historii tempo rozwoju technicznego w wieku dziewiętnastym spowodowało, że świat zmienił swoje oblicze, człowiek coraz częściej odnosił zwycięstwo nad okolicznościami i coraz rzadziej natykał się na ich opór. Naturalne ograniczenia zostały zredukowane, poziom życia zaczął bardzo szybko wzrastać, ale osłabła wewnętrzna, duchowa dyscyplina przeciętnego człowieka, który zachłysnął się stojącymi przed nim możliwościami. Współczesny człowiek masowy, zerwawszy związki z historią, nie zdaje sobie sprawy, że udogodnienia techniczne nie należą do natury, lecz są wynikiem żmudnego

técnica, Espasa Calpe, Madrid 1965, s. 40). W niniejszych rozważaniach nie interesuje nas jednak to, co nie stawia człowiekowi oporu. Te elementy okoliczności („ułatwienia") czynią nasze życie możliwym, ale nie wpływają na kształtowanie naszego bytu.

[33] Por. K. W i e c z o r e k, *Kreatywistyczny model człowieka u José Ortegi y Gasseta (W setną rocznicę urodzin filozofa)*, „Studia Filozoficzne" 1983, nr 4, s. 75n.

[34] O r t e g a y G a s s e t, *Meditación de la técnica*, s. 40.

procesu, naznaczonego trudem i wyrzeczeniami wielu pokoleń. Nie sięga do przeszłości, bo ta go nie interesuje, i dlatego wydaje mu się, że wszystko, z czym się styka w kontaktach z wyrafinowanymi technologiami, stanowi nieusuwalny element okoliczności. Samo to zjawisko nie byłoby być może tak bardzo szkodliwe, gdyby nie zaczęto człowiekowi masowemu wmawiać, że ludzie są pod każdym względem równi i autonomiczni, że nikt nie zależy od nikogo i nikt nie ma obowiązku być posłuszny komukolwiek. Jak zauważa autor *Buntu mas*, „nowy głos wewnętrzny woła: «Żyć to nie być ograniczonym przez cokolwiek; to swobodnie puścić wodze swoim chęciom i skłonnościom. Nic, praktycznie biorąc, nie jest niemożliwe, nic nie jest niebezpieczne i nikt nie jest z zasady nadrzędny w stosunku do nikogo»”[35].

Tym samym wszelkie tradycyjne więzi i zależności społeczne zostały zerwane; masy żołnierzy, upojone życiowymi okolicznościami i zbałamucone modnymi ideami, zapragnęły być generałami. Według Ortegi y Gasseta taki stan rzeczy oznacza koniec społeczeństwa, i to nie tylko tego, które przybrało postać państwa narodowego, ale wszelkiego możliwego: „Kiedy w narodzie masa sprzeciwia się byciu masą – czyli podążaniu za rządzącą mniejszością, naród niszczeje, a społeczeństwo się rozpada i następuje społeczny chaos”[36]. Koniec ten nie jest jednak przesądzony. Społeczeństwa ludzkie przechodzą różne kryzysy, a wśród nich także te, które dotykają istoty funkcjonowania społeczeństwa związanej z dychotomicznym podziałem na masy i elity. Nie wykluczone, że kryzysy te są nawet stałym elementem historii ludzkości. Wspominają o tym już indyjskie purany, dzieląc historię na epoki Kali (rozpadu) i Kitra (ponownego scalania). Opisowi tych epok Ortega y Gasset poświęca w *España invertebrada*[37] cały podrozdział zatytułowany „W nowej sztuce”. Myśliciel wskazuje na jeden ze sposobów ocalenia zachodniej cywilizacji, czyli – jak to ujmuje Grzegorz Kurp – ocalenie na drodze „wstrząsu przez konflikt, który niczym kardiologiczny zabieg pobudzenia pracy serca prądem, wzbudzi witalną iskrę pomiędzy masą i elitą”[38].

Podczas lektury dzieł Ortegi y Gasseta często odnosi się wrażenie, że jest on gotów zasadniczo zaakceptować ustrój demokratyczny[39] (chociaż pozosta-

[35] T e n ż e, *Bunt mas*, s. 59n.

[36] T e n ż e, *España invertebrada*, s. 96.

[37] Por. tamże, s. 103-107. Ten fragment spuścizny hiszpańskiego myśliciela może budzić pewne wątpliwości, gdyż zdaje się wskazywać na istnienie pewnego determinizmu w dziejach. Odczytanie byłoby jednak niezgodne z duchem myślenia Ortegi y Gasseta. Pewne prawidłowości możemy odkryć, badając dotychczasowy rozwój ludzkiego gatunku, ale to przecież nie to samo.

[38] G. K u r p, *Ocalenie jakie daje zdehumanizowana sztuka. Próba nowego odczytania społecznej roli sztuki w twórczości José Ortegi y Gasseta*, „Scripta Philosophica. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL” 4(2015), s. 55.

[39] Być może rację ma Jacek Bartyzel, zaliczając hiszpańskiego filozofa do tych krytyków demokracji, których określa jako „akcydentalnych”, w przeciwieństwie do krytyków „substancjalnych”,

wałoby to w sprzeczności z niektórymi tezami, wyraźnie przez niego stawianymi), ale jedynie pod warunkiem, że demokracja będzie funkcjonowała tylko i wyłącznie jako norma polityczna; rozciągnięcie jej poza tę sferę spowoduje bowiem upolitycznienie całego prywatnego życia człowieka. Upadek zasad ustroju demokratycznego ma miejsce wówczas, gdy naturalna kierownicza pozycja mniejszości ulega degeneracji wskutek coraz silniejszych wpływów mas. Mamy wtedy do czynienia ze zjawiskiem hiperdemokracji, czyli z demokracją chorą, która wychodząc poza granice polityki, obejmuje sztukę, religię, a w końcu powoduje upolitycznienie całości życia obywateli[40].

CZY PISMA JOSÉ ORTEGI Y GASSETA PRZESTRZEGAJĄ PRZED ISTOTNYM ZAGROŻENIEM?

Próba odpowiedzi na to pytanie powinna, moim zdaniem, zakładać odrzucenie rozumienia filozofii społecznej ortegizmu w tradycyjnym duchu arystokratycznym, jako zawrócenia biegu dziejów, aczkolwiek styl pism Ortegi y Gasseta może – o czym już wspominałem – sugerować interpretowanie jego apoteozy tradycji jako próby powrotu do przeszłości, a nie jako dostrzegania w tradycji fundamentu, na którym buduje się teraźniejszość, a przede wszystkim przyszłość. Dlatego można zasadnie przyjąć zastrzeżenia tych interpretatorów myśli hiszpańskiego filozofa, którzy – jak Eugeniusz Górski – jego zapewnienia o pozaklasowym rozumieniu arystokratyzmu uznają za „gołosłowne”[41] czy – jak Jan-Werner Müller – zauważają w poglądach Ortegi y Gasseta elementy quasi-arystokratycznego podejścia liberałów do polityki, „zupełnie nieprzystające do epoki masowej demokracji”[42]. Jednakże odczytanie spuścizny autora *Buntu mas* jako nawoływania do powrotu do tego, co już

---

wrogich samej istocie ustroju demokratycznego. Za krytyków akcydentalnych uważa „myślicieli zaniepokojonych wprawdzie nieodłączną od nowoczesnej demokracji masowej (numerycznej, cyfrokracji) *kakistokracją* (rządami najgorszych), ale jednocześnie przyjmujących za pewnik, że demokratyzacja to proces nieuchronny i nieodwracalny” (J. B a r t y z e l, *Substancjalne i akcydentalne krytyki demokracji*, w: *Krytycy demokracji*, red. C. Kalita, A. Wielomski, Arte. Klub Zachowawczo-Monarchistyczny, Warszawa 2009, s. 16).

[40] Szerzej o zjawisku hiperdemokracji i jego skutkach – do nich zaliczyć można chociażby dwudziestowieczny faszyzm – pisałem w książce *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta* (por. P o l i t, dz. cyt., s. 203n.). Obecnie odnoszę jednak wrażenie, że moje stwierdzenie, iż „demokracja jako demokracja, czyli tylko i wyłącznie jako norma polityczna, jawi się Ortedze jako rozwiązanie optymalne” (tamże, s. 203), było zbyt daleko idące, może nie z punktu widzenia poszczególnych tekstów hiszpańskiego intelektualisty, ale z punktu widzenia ogólnej wymowy tez, jakie zawiera jego filozofia społeczna.

[41] E. G ó r s k i, *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gańsk–Łódź 1982, s. 35.

[42] M ü l l e r, dz. cyt., s. 25.

było, sprowadziłoby nas na drogę, na końcu której faktycznie ujrzelibyśmy system refleksji archaiczny i niewiele wyjaśniający, przynajmniej w interesującym nas tutaj aspekcie. Szacunek dla tradycji nie może jednak oznaczać prostego powrotu do niej – skoro bowiem Ortega y Gasset pojmuje społeczeństwo analogicznie do żywego organizmu, to jako takie, musi ono żyć i się rozwijać. Ironiczne słowa na temat progresistów, które często pojawiają się w twórczości tego myśliciela[43], dotyczą ich sposobu rozumienia zjawiska postępu, a nie samego tego zjawiska – w ortegizmie jest ono oceniane jednoznacznie pozytywnie. Atakując postępowców, Ortega y Gasset, paradoksalnie, broni samej idei postępu, ale czyni to na swój własny sposób i zgodnie z przyjętymi założeniami, że dzieje nie są zdeterminowane, a żadna zdobycz cywilizacyjna nie jest trwała. Jeśli upojeni możliwościami, jakie daje nam postęp naukowy i techniczny, ograniczymy się do biernego korzystania z coraz bardziej wygodnego życia, które on nam zapewnia, łatwo możemy wszystko utracić i powrócić do jakiejś formy barbarzyństwa. Stąd właśnie zaniepokojenie Ortegi y Gasseta dominującą rolą, jaką zaczyna w społeczeństwie odgrywać typ umysłowości, który określa on jako „masowy".

Człowiek reprezentujący ów typ – bierny, roszczeniowy, nastawiony jedynie na używanie – nie tylko akceptuje wszystkie swoje niedoskonałości, gdyż jest zbyt leniwy, żeby się doskonalić, ale także (i to już budzi prawdziwe przerażenie hiszpańskiego filozofa) oczekuje, że cała reszta społeczeństwa dostosuje się do jego oczekiwań. To w tym sensie następuje odwrócenie tradycyjnego, a zdaniem Ortegi y Gasseta naturalnego porządku, w którym elity stanowiły wzór, a podążające za nimi masy robiły wszystko, żeby się do nich upodobnić. Fakt, że nie mogły dorównać owym wzorom, nie miał znaczenia, gdyż same te intencje były całkowicie wystarczające. Współczesne masy postępują odwrotnie: nie tylko nie mają zamiaru nikogo naśladować, ale silne swoją przewagą ilościową oczekują (a praktycznie wymuszają), by świat kształtowano według ich oczekiwań. Jaki jednak – zapytuje Ortega y Gasset – ma być ten świat? To świat bez wyrzeczeń, w którym każdy będzie żądał wiele, nie oferując niczego. Świat bez tradycji – bo po co do niej wracać, skoro ukształtowana w jej obrębie rzeczywistość była tak nieprzyjazna. Świat bez wartości – bo masowy umysł jest za mało subtelny, by potrafił ująć rzeczywistość jakościowo, i wszystko sprowadza do ilości; a w takim świecie prędzej czy później zatryumfować muszą wartości ekonomiczne. To świat pozbawiony wszystkiego, co delikatne, wyrafinowane, wszystkiego, czego osiągnięcie wymaga pracy i wysiłku. Po co się trudzić, skoro zdobycze cywilizacji dostarczają człowiekowi nie tylko środków niezbędnych do życia, ale także łatwych i przyjemnych sposobów spędzania wolnego czasu?

[43] Por. O r t e g a y G a s s e t, *Bunt mas*, s. 42n.

To wszystko napełnia Ortegę y Gasseta głębokim niepokojem, niepokojem, który – chyba na szczęście – nie przestał też nurtować części współczesnego społeczeństwa zachodniego. Skoro człowieczeństwo nie jest dane, lecz nabyte w żmudnym procesie ścierania się z okolicznościami, to można je utracić równie łatwo, jak wszelkie zdobycze cywilizacji. Wystarczy, że zacznie dominować masowość, czyli bierność, czyli przeciętność, czyli brak jakichkolwiek ambicji intelektualnych, brak dążeń do kształtowania i przezwyciężania samego siebie – słowem: plebejskość (hiszp. plebeyismo). Hiszpański intelektualista obawia się, a nawet więcej – jest przekonany, że mentalność mas, czyli plebejski sposób myślenia, jak go określa, nie tylko nie będzie w stanie wpisać się w proces postępu, ale nawet może utracić to, co odziedziczył. Pozbawiony kontaktu z przeszłością, nie zna pojęcia dziedziczenia, a żyjąc tylko w teraźniejszości, z jednej strony nie interesuje się źródłem pochodzenia technologicznych udogodnień, z drugiej zaś przekonany jest, że są one niezniszczalne i będą mu towarzyszyły zawsze.

Związany z rozwojem, naturalny porządek ulega właśnie odwróceniu. Masy obejmują władzę, a to oznacza, że będą zawłaszczały coraz to nowe obszary życia społecznego, plebejskość bowiem „jest najbardziej nieznośnym z tyranów”[44], jej roszczeniowość nie zna granic. Tyran ten rozpoczął od polityki, w której zaszczepił – szlachetną skądinąd – ideę równości praw politycznych. Gdyby na tym poprzestał, nie można byłoby mówić o zagrożeniu, a być może nawet można by ową równość praw potraktować jako element pozytywny, związany z dynamiką społeczeństw, stanowiącą fundament rozwoju, który zachodzi wszak nie tylko na płaszczyźnie naukowej i technicznej, ale także społecznej. Rzecz jasna, musiałby jednak zostać zachowany pewien warunek; taki mianowicie, że nabywanie praw wiąże się z odpowiedzialnością i jakimiś zobowiązaniami ze strony tego, kto prawa te nabywa. Problem polega na tym, że współczesny – czyli zepsuty – człowiek masowy żąda jedynie praw, nie mając zamiaru przyjąć na siebie żadnych zobowiązań. Dodajmy jeszcze fakt, że plebejska mentalność, która stopniowo zaczynała dominować w wieku dziewiętnastym, spowodowała swoiste zaburzenie perspektywy witalnej, umieszczając politykę w centrum życia społecznego. W konsekwencji centralne miejsce zajęły wszelkie instytucje związane z państwem, stanowiącym konkretny przejaw życia politycznego społeczeństwa. Ale polityka i państwo nie są przecież autonomiczne i powinny pełnić służebną rolę wobec społeczeństwa, a w tym przypadku narodu. Demokracja jako ustrój polityczny niewywodzący się z tradycji, lecz stanowiący konstrukcję czystego intelektu, jest jedynie strukturą teoretyczną, formą prawną organizującą polityczny

[44] T e n ż e, *Democracia morbosa*, w: tenże, *Obras completas*, t. 2, Revista de Occidente, Madrid 1963, s. 185.

aspekt naszego społecznego funkcjonowania, ale „niezdolną do dostarczenia nam wskazówek dotyczących tych wszystkich funkcji witalnych, które nie są związane z prawem publicznym, czyli takich, które dotyczą większości aspektów naszego życia”[45].

Oznacza to tylko tyle, że równość wobec prawa nie może się przekładać na utopijną wiarę w równość uzdolnień, wrażliwości, smaku czy predyspozycji intelektualnych. Pozytywną stronę wprowadzenia demokracji stanowi zniesienie przywilejów stanowych, które nabywało się na mocy odpowiedniego urodzenia, w ich miejsce jednakże ustanawia się nowe przywileje, niewłaściwie nazywane „prawami”. Różnica między prawami a przywilejami jest w ortegizmie wyraźna: prawa nabywa się w wyniku pewnej aktywności, przywileje zaś otrzymuje się „za nic”, na przykład z racji samej przynależności do gatunku ludzkiego. To dość ciekawe rozróżnienie i bynajmniej nie tylko czysto teoretyczne. Ponieważ prawa nabywa się poprzez przezwyciężanie pewnych trudności – dzięki walce, pracy, samodyscyplinie – droga ich uzyskiwania prowadzi przez naturalne samoograniczenia. Z przywilejami rzecz ma się wprost przeciwnie: ponieważ nie wymagają one żadnej aktywności ani wyrzeczeń od tego, kto je otrzymuje, powodują, że raz obdarowany będzie oczekiwał więcej i więcej, a w konsekwencji „do znanych już i nabytych praw człowieka trzeba będzie dodawać coraz nowe”[46].

Ortega y Gasset zakreśla dość wyraźnie granice „demokratyczności”, uważa, że jako ustrój stricte polityczny dotyczyć powinna jedynie tych regulacji, które są związane z funkcjonowaniem państwa i prawa. Ustrój demokratyczny zawiera w sobie jednak pewną wewnętrzną sprzeczność. Oddając władzę w ręce człowieka przeciętnego – plebejusza, automatycznie powoduje zjawisko hiperdemokracji, czyli przenikanie plebejskości do pozostałych przestrzeni życia społecznego, do sztuki, religii, do obyczaju regulującego nasze zachowanie wobec innych. Człowiek masowy nie cofnie się przed niczym, bo taka jest jego natura, nawet gdyby jednak opadły go jakieś wątpliwości – co jest mało prawdopodobne, gdyż przeciętny umysł raczej wątpliwości nie doświadcza – spojrzy za siebie, a widok wielkiej liczby jemu podobnych ludzi pozwoli mu się owych wątpliwości pozbyć. Jeśli nie rozumie czegoś ze świata, do którego wchodzi, a dokładniej: który podbija, nie będzie szukał źródeł niezrozumienia w sobie, lecz w tym, czego nie ogrania, i automatycznie to odrzuci, ponieważ jego postępowaniem kieruje resentyment. W ten sposób zanegowane zostaje wszystko, co wyższe, a zaczyna tryumfować przeciętność[47].

---

[45] Tamże, s. 186.

[46] Tamże, s. 187.

[47] Por tamże, s. 188.

Czy można jakoś zneutralizować tę wewnętrzną, zdawałoby się – nieusuwalną, sprzeczność tkwiącą w idei głoszącej prawo mas do uczestnictwa we władzy? Ortega y Gasset, jak się wydaje, podchodzi do tej kwestii w sposób tradycyjny i jest przekonany, że logika dziejów, która wymusza następstwo epoki Kitra po epoce Kali, wymusi także powrót człowieka masowego do właściwej mu pozycji. Zwiastun tej nowej – czyli „starej" – rzeczywistości hiszpański filozof dostrzega między innymi w awangardowej, zupełnie dla mas niezrozumiałej sztuce[48]. Zapomina jednak, że w jego systemie o żadnej logice dziejów nie ma mowy, nie ma się zatem do czego odwoływać. Odnoszę jednak wrażenie, że system myślowy, który Ortega y Gasset po sobie zostawił, stwarza jeszcze inną możliwość. Ani demokracja, ani masowe społeczeństwo nie spowodowały wszak zniknięcia elit, problem raczej w tym, że elity uległy zepchnięciu na dalszy plan, a niekiedy – i to już powinno niepokoić – zdają się pozostawać pod dominacją pewnego rodzaju pospolitości[49]. Skoro zatem istnieją elity i istnieją masy, należałoby jedynie przywrócić właściwe relacje między pospolitością a elitarnością w tych dziedzinach życia społecznego, w których odwrócenie tych relacji spowodowało i powoduje szkody. Dokonać tego należy jednak zgodnie z duchem nowych czasów, czyli nie poprzez zepchnięcie człowieka masowego na miejsce zajmowane uprzednio – tak rozumiem nadzieje Ortegi y Gasseta zawarte w *Dehumanizacji sztuki*, moim zdaniem raczej niespełnione – lecz przez uruchomienie takich mechanizmów społecznych, które zachęciłyby masy do pozbywania się pospolitości, zamiast je w niej umacniać, jak to, w moim odczuciu, dzieje się obecnie. W imię skrajnie nieodpowiedzialnych haseł głoszących, że każda dziedzina społecznej działalności powinna „na siebie zarobić", będących klasycznym przykładem myślenia pospolitego, produkuje się (bo nie wytwarza) w dziedzinie szeroko rozumianej kultury to wszystko, czego oczekuje masowy odbiorca i co może on bez większego wysiłku „skonsumować". Co więcej, wartość artystyczną takiego „produktu" mierzy się liczbą konsumentów, których zdoła on przyciągnąć. W rezultacie w świecie popkultury zdają się zanikać wszelkie wartości artystyczne, a tym bardziej estetyczne[50]. Tworzy się niebezpieczne sprzężenie

[48] Zob. t e n ż e, *Dehumanizacja sztuki*, w: tenże, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, wybór S. Cichowicz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 278-322.

[49] Jedynym znanym mi reżyserem, który potrafił się publicznie zdystansować do zdobytej przez siebie nagrody Oscara, jest Jiří Menzel. W wywiadzie radiowym powiedział (cytuję z pamięci): „Proszę pani, nagrody Oscara zdobywały niejednokrotnie filmy tak słabe, że nie ma to dla mnie większego znaczenia".

[50] Za Carolyn Korsmeyer, która usiłuje zaprowadzić jakiś porządek w zaistniałym chaosie aksjologicznym, odróżniam wartości stricte estetyczne od tych, które w tradycyjnym rozumieniu za estetyczne uznane być nie mogą, ale decydują o artystycznym statusie dzieła sztuki – są to wartości poznawcze, moralne oraz im podobne (zob. C. K o r s m e y e r, *On Distinguishing „Aesthetic" from „Artistic"*, „The Journal of Aesthetic Education" 11(1977) nr 4, s. 45-57).

zwrotne, gdyż nie tylko utwierdza się to, co pospolite, w jego pospolitości, ale sankcjonuje się tę ostatnią[51]. Na to właśnie zwraca uwagę hiszpański myśliciel i tutaj należy szukać klucza do odpowiedzi na pytanie o źródło nieustannej aktualności jego poglądów. Recepta, jaką Ortega y Gasset przepisuje w celu leczenia społecznego stanu zapalnego, moim zdaniem nie jest już jednak aktualna. Zdaje się on bowiem nawoływać: Przywróćmy właściwe miejsce temu, co pospolite! Oznaczałoby to jednak zepchnięcie mas na uprzednio zajmowane pozycje, czyli powrót do czasu już minionego. Sądzę, że należałoby raczej zastanowić się nad tym, jak zmniejszać w naszym życiu społecznym rolę tego, co pospolite. Można to uczynić z jednej trony przez zatrzymanie procesu umasowienia elit, z drugiej zaś przez zatrzymanie procesu ogłupiania mas. Działania zmierzające do ogłupiania mas podejmowane są wszak nagminnie, zgodnie z – skądinąd prawdziwym – założeniem, że im dalej posunięty będzie ten proces, tym łatwiejsze okaże się wpływanie na decyzje polityczne wyborcy (przez kampanie wyborcze) i na decyzje ekonomiczne konsumenta (przez reklamę). Nie należy jednak zapominać o innym założeniu Ortegi y Gasseta, tym, które mówi, że siła i energia społeczna koncentrują się w masach, nie zaś w elitach. Z tego założenia – o ile jest ono słuszne – wynika, że świadome swojej siły,

[51] Najdroższym (najlepszym?) żyjącym obecnie artystą jest Jeff Koons. Za jego pracę *Rabbit* zapłacono w roku 2019 w nowojorskim domu aukcyjnym Christie's ponad 91 milionów dolarów. Rzeźba ta jest, zdaniem międzynarodowej krytyki, kamieniem milowym w sztuce i jednym z istotniejszych dzieł lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, jako „jednocześnie ucieleśniająca i odrzucająca estetykę postmodernityczną" (M. S o l l y, *Jeff Koons' 'Rabbit' Breaks the Auction Record for Most Expensive Work by Living Artist*, „Smithsonian Magazine" z 17 maja 2019, https://www.smithsonianmag.com/smart-news/jeff-koons-rabbit-breaks-auction-record-most-expensive-work-living-artist-180972219/). W dobie Internetu możemy bez trudności zobaczyć zdjęcie tej rzeźby i prześledzić dorobek artystyczny Jeffa Koonsa. Pomoże to – moim zdaniem – zrozumieć ortegiańskie niepokoje. Sytuacja w tych dziedzinach kultury, które tradycyjnie miały bardziej egalitarny charakter, jest zapewne jeszcze gorsza. Popatrzmy chociażby na świat sportu: procesy zachodzące w tej, z natury bliskiej masom, dziedzinie życia społecznego zdają się ukazywać szczególnie wyraźny obraz przemian społecznych opisywanych przez Ortegę y Gasseta. Kiedy elity były elitami, a masy masami, sport stanowił szlachetną rywalizacją, podporządkowaną pewnym regułom i wartościom. Ortega powiedziałby, że te ostatnie przenikały w sposób naturalny do mas, gdyż elity stanowiły w hierarchicznym społeczeństwie punkt odniesienia – autorytet. W miarę jak społeczeństwo nabierało charakteru masowego, ten punkt odniesienia zaczął zanikać, a szlachetna rywalizacja przekształcała się coraz częściej w bezwzględną walkę o pieniądze i popularność (bicie rekordów), nawet kosztem zdrowia i życia zawodników. Analizowana tu teoria przewiduje i wyjaśnia to zjawisko. Masy społeczne z natury nie są kreatywne na płaszczyźnie aksjologicznej, mogą jedynie przejmować pewne wartości od kreatywnych elit, zakorzenionych w tradycji. Obecne umasowienie elit powoduje, że świat staje się jednowymiarowy, „płaski". W świecie tym zanika jakakolwiek subtelna hierarchia, a wszystko zostaje sprowadzone do konkretu. Można by wprawdzie za Maxem Schelerem powiedzieć, że świat zatrzymuje się na poziomie wartości witalnych, ale duchowi ortegizmu bardziej odpowiada dychotomiczny podział na to, co mierzalne (konkretne), i to, co niemierzalne (niekonkretne). Zauważmy przy tym, że konkret staje się obecnie coraz bardziej konkretny – trudniej mierzalną kategorię popularności daje się już przeliczyć na ilość „polubień" w Internecie.

ale nieświadome swego powołania i pozbawione poczucia odpowiedzialności masy mogą tę siłę wykorzystać na różne sposoby, także najmniej oczekiwane i przewidywane.

W tym miejscu można by w nowy sposób zadać stare pytanie o naturę ludzką: Jak dalece można obdarzyć zaufaniem człowieka, którego ukształtowała postoświeceniowa rzeczywistość? A pytanie to warto zadać właśnie teraz. Zarówno w oświeceniu, jak i przez cały wiek dziewiętnasty, zazwyczaj na wzór Jean-Jacques'a Rousseau, upatrywano źródła wszelkich społecznych nieprawidłowości nie w samym człowieku, ale w niewłaściwie funkcjonujących strukturach społecznych – należało zatem jedynie zmienić struktury społeczne, żeby przywrócić człowiekowi jego naturalną dobroć. Oczywiście już wówczas można się było zastanawiać, dlaczego z natury dobry człowiek doprowadził do stworzenia niewłaściwie funkcjonującego społeczeństwa, ale wszelkie odpowiedzi miałyby tylko teoretyczny charakter. Ostateczne rozwiązanie tego dylematu mogło nastąpić jedynie na drodze przeprowadzenia konkretnego historycznego eksperymentu, który zmieniłby struktury społeczne zgodnie z oczekiwaniami eksperymentatorów.

Eksperymentów takich w ciągu prawie dwustu pięćdziesięciu lat przeprowadzono wiele[52] i z bardzo różnymi skutkami, ale można już teraz wyciągnąć na ich podstawie bardzo konkretne wnioski – czego się jednak nie robi – dotyczące ludzkiej natury i wpływu na nią organizacji społecznej, a co za tym idzie, idei równości, tolerancji i wolności. José Ortega y Gasset ma odwagę zadawać pytania dotyczące tych idei i odpowiadać na nie zgodnie z proponowaną przez siebie filozofią racjowitalizmu: Nie zakładajmy z góry niepodważalnego charakteru idei równości, tolerancji i wolności, lecz zbadajmy, jak ich realizacja sprawdziła się w życiu (w tym przypadku w konkretnych systemach społecznych), i podejmijmy poważną dyskusję; być może wymagają one redefinicji. Niepokój hiszpańskiego myśliciela wzbudza fakt, że masowość, współczesny Lewiatan pochłaniający powoli, ale konsekwentnie kolejne przestrzenie życia społecznego, takiej dyskusji nie sprzyja i być może wkrótce ją uniemożliwi. Jeżeli nie zatrzymamy ekspansji pospolitego sposobu myślenia i odczuwania, który z jednej strony, nie uznając świata jakości, sprowadza wszystko do policzalnego konkretu (punktów, testu itp.), z drugiej zaś, uciekając od symbolu, zatraca się w konkretnym charakterze obrazu i dźwięku, znajdziemy się w sytuacji bez wyjścia. Pozornie niewinna akceptacja pospolitości spowodowała jej ekspansję, ekspansja jej dominację, a dominacja – wrogość wobec wszystkie-

[52] Od rewolucji francuskiej i budowania państwa demokratycznego w Stanach Zjednoczonych Ameryki poprzez falanstery Charlesa Fouriera, Komunę Paryską, rewolucję październikową w Rosji, budowanie systemu demokracji obywatelskiej w krajach Skandynawii, izraelskie kibuce, do całego systemu tak zwanych państw „demokracji ludowej".

go, co pospolitością nie jest. Tutaj analiza Ortegi y Gasseta się kończy, a jego recepty lecznicze niekoniecznie – o czym wspomniałem – muszą wywoływać entuzjazm. Wzbudzony przezeń niepokój stanowi jednak wyraźną wskazówkę: należy zatrzymać falę pospolitości, rozerwać błędne koło, do którego prowadzi jej rozrost, przywrócić należne miejsce sferze jakości i symbolu oraz przeżyciom innym niż doznania zmysłowe, gdyż rzeczywistość życia nie ma charakteru horyzontalnego, lecz wertykalny, czyli hierarchiczny.

Masy zasklepiają się w swojej pospolitości, ponieważ elity przestały być elitami, czyli przestały wskazywać im drogę. Samo wskazanie drogi jednak nie wystarczy, trzeba przecież określić punkt, do którego droga powinna prowadzić. Człowiek masowy nie jest w stanie sam wytyczyć celu, a nikt mu w tym nie pomaga; elity pozostawiły go bowiem samemu sobie w imię wolności i wiary w człowieka, czyli w owe skrzydła otrzymane przezeń od natury, o których wspominał już renesansowy myśliciel i marzyciel Giordano Bruno[53]. Tylko po co rozwijać skrzydła w świecie wertykalnym, w którym nie ma ku czemu wzlatywać? Świat wertykalny zniszczy w ostatecznym rozrachunku także same elity. Zaniedbanie kategorii jakości powoduje, że górę bierze liczebność i w końcu same elity zatracają się – szczególnie w zglobalizowanym świecie mass mediów – przyjmując to, co proponują, a raczej dyktują im masy. Tym samym wartość tego, co tworzą, sprowadza się ostatecznie do ceny, jaką ich dzieła osiągają na rynku – wszak inne sposoby wartościowania nie są już zrozumiałe i przestają mieć znaczenie. Sam świat natomiast stopniowo przestaje mieć charakter horyzontalny, a wektor, który tradycyjnie skierowany był do góry, ku zenitowi, zaczyna zmierzać w dół, ku nadirowi.

Analiza ortegiańskiej spuścizny zdaje się wskazywać, że jesteśmy na początkowym etapie tego procesu. Są bowiem jeszcze ludzie, którzy potrafią się od niego zdystansować, spojrzeć nań z odpowiedniej perspektywy i sformułować diagnozę, a może nawet zaproponować odpowiednią kurację. Jeśli jednak wektor będzie nadal zmierzał w dół, ogłupiane masy będą w procesie demokratycznym wyłaniać z siebie coraz mniej odpowiedzialnych rządzących. Rządzący w coraz większym stopniu prezentować będą masowy sposób myślenia i pospolity sposób wartościowania, nie będą już w stanie pojąć istoty władzy – pozostanie ona dla nich jedynie źródłem korzyści, nie zaś ciężkim obowiązkiem, związanym z odpowiedzialnością za rządzonych. Innych bowiem sposobów organizacji świata nie będą znać ani masy, ani ci,

[53] „Natura dała człowiekowi wspaniałe skrzydła, ale nie każdy potrafi je rozwinąć. I dlatego właśnie potrzebni są filozofowie, nauczyciele, wychowawcy, którzy dopomagają ludziom do rozwijania własnych skrzydeł. I tym się różnią źli władcy od dobrych władców. Źli władcy – obawiając się poddanych – podcinają im skrzydła, aby nikt nie mógł się wznieść zbyt wysoko". Cyt. za: A. N o w i c k i, *Lampa trzydziestu spotkań, czyli Bruno w trzydziestu dialogach*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice1980, s. 313.

których masy wybiorą. To zaś oznacza pospolitość myśli w polityce, która przecież w czasie dominacji mas odgrywa rolę centralną i ma ogromny wpływ na pozostałe sfery życia społecznego. W całym współczesnym świecie łatwo zauważyć dominację konkretu i kategorii ilości, w praktyce przejawiającą się w podporządkowaniu wszystkiego ekonomii, a dokładniej: interesom tych, którzy wartości ekonomiczne ucieleśniają. Jeśli teraz nie odwrócimy strzałki wektora, wkrótce może zabraknąć elit i nikt już nie będzie w stanie postawić pytania, dlaczego zachodnia cywilizacja i wszystko, co jest jej wytworem, zaczyna mieć coraz większe kłopoty. Tym bardziej nikt nie będzie w stanie na pytanie to odpowiedzieć. Kłopoty te są może na razie trudno dostrzegalne, gdyż dotyczą głównie sfery kultury. Co więcej, prosty umysł wiodącego prym w życiu społecznym człowieka masowego nie jest w stanie problemów tych zauważyć ani przewidzieć konsekwencji, do których może prowadzić ich lekceważenie. A konsekwencje te prawdopodobnie bardzo szybko przenikną do sfery konkretu. Tego właśnie obawia się Ortega y Gasset i dlatego rozpoczyna swój najbardziej znany esej analizą zjawiska, które określa jako „osiągnięcie przez masy p e ł n i władzy społecznej”[54].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Adamski, Jerzy. *Historia literatury francuskiej: Zarys*. Wrocław, Warszawa, and Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1970.

Bartyzel, Jacek. “Substancjalne i akcydentalne krytyki demokracji.” In *Krytycy demokracji*. Edited by Cezary Kalita and Adam Wielomski. Warszawa: Arte. Klub Zachowawczo-Monarchistyczny, 2009.

Canetti, Elias. *Masa i władza*. Translated by Eliza Borg and Maria Przybyłowska. Warszawa: Czytelnik, 1996.

Górski, Eugeniusz. *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gańsk, and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1982.

Jagłowski, Mieczysław. *Zarys historii filozofii hiszpańskiej: Nurty i szkoły*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2013.

Korsmeyer, Carolyn. “On Distinguishing ‘Aesthetic’ from ‘Artistic.’” *The Journal of Aesthetic Education* 11, no. 4 (1977): 45–57.

Kurp, Grzegorz. “Ocalenie jakie daje zdehumanizowana sztuka: Próba nowego odczytania społecznej roli sztuki w twórczości José Ortegi y Gasseta.” *Scripta Philosophica. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL* 4 (2015): 43–56.

Leszczyna, Dorota. *José Ortega y Gasset: Dziedzictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum, 2011.

[54] O r t e g a y G a s s e t, *Bunt mas*, s. 7 (wyróżnienie w cytacie – K.P.)

———. *José Ortegi y Gasseta studia na niemieckich uniwersytetach*. Kraków: Aureus, 2012.

Müller, Jan-Werner. *Przeciw demokracji: Idee polityczne XX wieku w Europie*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2016.

Nowicki, Andrzej. *Lampa trzydziestu spotkań, czyli Bruno w trzydziestu dialogach*. Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 1980.

Ortega y Gasset, José. *Bunt mas*. Translated by Piotr Niklewicz. Warszawa: Muza, 1995.

———. "Dehumanizacja sztuki." In Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Translated by Piotr Niklewicz. Edited by Stanisław Cichowicz. Warszawa: Czytelnik, 1980.

———. "Democracia morbosa." In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 2. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

———. *España invertebrada*. Madrid: Revista de Occidente, 1957.

———. "Idee i przeświadczenia." Translated by Ewa Burska. In Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii*. Translated by Ewa Burska, Magda Iwińska, and Anna Jancewicz. Edited by Stanisław Cichowicz. Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 1992.

———. "Individuo y organización." In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 9. Madrid: Revista de Occidente, 1965.

———. "La política por excelencia." In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 3. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

———. *Meditación de la técnica*. Madrid: Espasa Calpe, 1965.

———. "Meditaciones del Quijote." In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 1. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

———. "Mirabeau o el politico." In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 3. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

———. "Zmierzch rewolucji." Translated by Magda Iwińska. In Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii*. Translated by Ewa Burska, Magda Iwińska, and Anna Jancewicz. Edited by Stanisław Cichowicz. Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 1992.

Platon. *Państwo*. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1997.

Polit, Krzysztof. *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2005.

Popper, Karl Raimund. *W poszukiwaniu lepszego świata: Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*. Translated by Antoni Malinowski. Warszawa: Książka i Wiedza, 1997.

Wieczorek, Krzysztof. "Kreatywistyczny model człowieka u José Ortegi y Gasseta: W setną rocznicę urodzin filozofa." *Studia Filozoficzne*, nr 4 (1983): 69-85.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Krzysztof POLIT – Masy i władza. Refleksje wokół filozofii społecznej José Ortegi y Gasseta

DOI 10.12887/33-2020-4-132-07

Autor stara się odpowiedzieć na pytanie o aktualność krytycznych poglądów José Ortegi y Gasseta dotyczących egalitaryzmu oraz ustroju demokratycznego. Konkluzję artykułu stanowi teza, że brak punktów odniesienia w egalitarnym, demokratycznym społeczeństwie powoduje niepokojące zjawisko zanikania elit przy jednoczesnej ekspansji kategorii ilości i użyteczności. Naturalną konsekwencją tego zjawiska jest zanikanie jakościowego postrzegania świata i postępująca dominacja wartości ekonomicznych. Wszystko, co wykracza poza konkret i nie daje się zmierzyć, przestaje mieć znaczenie. Tendencjom tym towarzyszy założenie, że człowiek jest w stanie właściwie funkcjonować w jednowymiarowym, horyzontalnym świecie ilości. W oparciu o poglądy Ortegi y Gasseta założenie to należy uznać za fałszywe, ponieważ życie ludzkie ma charakter otwarty oraz nieprzewidywalny i właśnie dlatego powinno opierać się na pewnej hierarchii wartości czerpanych z tradycji. Wyrazicielem i nośnikiem tych wartości są duchowe elity społeczne. Ponieważ to one kierują społeczeństwem, ich zanik w procesie umasowienia spowoduje powszechny chaos.

Słowa kluczowe: José Ortega y Gasset, władza, demokracja, masy społeczne, tradycja, elity społeczne

Kontakt: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4/334, 20-031 Lublin
E-mail: krzysztof.polit@poczta.umcs.lublin.pl
Tel. 81 5372842
http://filozofia.umcs.lublin.pl/zaklad-etyki/krzysztof-polit

Krzysztof POLIT, Crowds and Power: Reflections on José Ortega y Gasset's Social Philosophy

DOI 10.12887/33-2020-4-132-07

The author attempts to answer the question about the validity of the views of José Ortega y Gasset regarding his criticism of egalitarianism and the democratic system. The article concludes with the thesis that the lack of reference points observable in an egalitarian, democratic society triggers the disturbing phenomenon of the disappearance of the elites with a simultaneous expansion of the categories of quantity and utility. A natural consequence of this phenomenon is disappearance of the qualitative perception of the world and an increasing dominance of economic values. Anything that goes beyond the concrete and, as such, cannot be measured, becomes insignificant. The tenden-

cies in question reflect the idea that the human being is capable of existing in a one-dimensional, horizontal world of quantity. However, an analysis of Ortega y Gasset's views suggests that such an assumption must be deemed as false, since a human life, being necessarily open and unpredictable, needs to be based on a certain hierarchy of values derived from tradition. The values in question are conveyed by the spiritual social elites of the society. Since it is the elites that lead society, their disappearance in the process of massification will cause widespread chaos.

Keywords: José Ortega y Gasset, power, democracy, social masses, tradition, social elites

Contact: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4/334, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: krzysztof.polit@poczta.umcs.lublin.pl
Phone: +48 81 5372842
http://filozofia.umcs.lublin.pl/zaklad-etyki/krzysztof-polit

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 102-117
DOI 10.12887/33-2020-4-132-08

Jacek UGLIK

CZŁOWIEK PRZECIW PAŃSTWU
Rozumienie istoty władzy w anarchokolektywizmie Michała Bakunina

Anarchizm – w znaczeniu ogólnym – afirmuje podmiotowość i godność jednostki ludzkiej, a tym samym stanowczo potępia wszelkie próby fizycznego i psychicznego zawłaszczenia człowieka. Anarchista jest wrogiem niewolnictwa oraz wyrastającego z idei władzy posłuszeństwa – ten bezkompromisowy sprzeciw jasno wyraża łacińska fraza „non serviam", którą oddają słowa „nie będę służył".

Michał Bakunin, w świadomości zbiorowej postrzegany jako reprezentant anarchizmu, w swej twórczości był konsekwentnie niespójny i nieuporządkowany teoretycznie. Isaiah Berlin, wybitny historyk idei i filozof polityki, opisał konstrukcję projektów Bakunina w sposób następujący: „Jego własne propozycje [...] nie stanowiły spójnego ideologicznego systemu – raczej zlepek gromkich frazesów [...]. Toteż mało przekonywająca była jego myśl pozytywna"[1]. I choć rzeczywiście teksty Bakunina nie są wolne od powtórzeń i sprzeczności, a prowadzony przezeń wywód niejednokrotnie sprawia wrażenie fragmentarycznego i doraźnego, to jednak sam Berlin musi przyznać, że miał on „wybitny dar przekonywania, jasność krytycznej argumentacji, które po dziś dzień nie zyskały należnego uznania"[2]. Niewątpliwie rosyjski myśliciel był osobowością charyzmatyczną.

Terminem spinającym dzieło Bakunina jest pojęcie wolności. Uważał on, że wolność stoi w sprzeczności z rozmaicie rozumianą władzą – takie podejście do kwestii wolności sprawia, że pisma tego autora okazują się ekscytujące i inspirujące dla kilku już pokoleń czytelników i badaczy. Jako anarchista kolektywistyczny w centrum krytycznego namysłu umieszczał jednostkę ludzką funkcjonującą w naturalnej przestrzeni, jaką jest społeczeństwo – jednostkę ujmował bowiem jako istotę społeczną. W jednej z prac napisał, że „poza społeczeństwem człowiek nie tylko nie byłby wolny, lecz nie zdołałby się nawet przeobrazić w prawdziwego człowieka, to jest w istotę posiadającą świadomość swego istnienia, istotę czującą, myślącą i mówiącą"[3]. Dodać należy, że problem wolności – w rozmaitych konfiguracjach teoretycznych – zajmował

[1] I. B e r l i n, *Rosyjscy myśliciele*, tłum. S. Kowalski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 110.
[2] Tamże.
[3] M. B a k u n i n, *Przedmowa do drugiego zeszytu „Imperium knuto-germańskiego"*, tłum. Z. Krzyżanowska, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, wybór i oprac. H. Temkinowa, tłum. Z. Krzyżanowska i in., Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 157.

Bakunina od lat młodzieńczych. Anarchistą stawał się stopniowo, dlatego trudno w sposób niebudzący kontrowersji wskazać wyraźną cezurę wyznaczającą okres, w odniesieniu do którego można mówić o Bakuninie jako o anarchiście. Badacze zajmujący się jego twórczością przyjmują, że momentem, w którym w poglądach autora *Boga i państwa* wyraźnie zaczął się krystalizować anarchizm odmiany kolektywistycznej, były lata sześćdziesiąte dziewiętnastego wieku. Zdaniem Andrzeja Walickiego pierwszym dojrzałym wyrazem anarchizmu rosyjskiego myśliciela była rozprawa *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*[4]. Bakunin w okresie anarchistycznym swojej twórczości był już człowiekiem ponad pięćdziesięcioletnim. W niniejszych rozważaniach interesować nas będą jego poglądy z tego właśnie okresu, warto jednak wspomnieć, że przez długi czas jego działalności publicystyczno-filozoficznej zajmowały go poglądy niemieckich idealistów, takich jak Georg Wilhelm Friedrich Hegel czy Johann Gottlieb Fichte. Bakunin łączył wówczas pojęcie wolności z przezwyciężaniem zmysłowości i niezależnością od świata zewnętrznego, a prawdziwą rzeczywistość o racjonalnej naturze – rzeczywistość, w której wszystko jest dobrem – utożsamiał z Bogiem[5].

W latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku dociekania Bakunina nadal ogniskowały się na problemie wolności, osadzonym jednak w wyraźnie zakreślonej materialnej, sensualnej rzeczywistości. Wspomniany już Walicki pisze, że fundament anarchizmu Bakunina stanowiło „ostre przeciwstawienie społeczeństwa państwu”[6]. Trudno nie zgodzić się z podobną konstatacją, uzupełnić ją jednakże należy o obecne w rozprawie Hanny Temkinowej stwierdzenie, że z krytyką państwa w koncepcji Bakunina splata się krytyka religii, stając się „częścią składową jego teorii anarchizmu”[7]. Koncepcje anar-

[4] Zob. t e n ż e, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, tłum. Z. Schabowski i in., w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, wybór i oprac. H. Temkinowa, tłum. B. Wścieklica, Z. Krzyżanowska, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 232-396. Por. A. W a l i c k i, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 402. Podobnego zdania jest Hanna Temkinowa, która twierdzi, że w roku 1861, po powrocie do Europy, Bakunin wszedł w orbitę wpływów myśli socjalistycznej, która w jego rozwijających się wówczas poglądach anarchistycznych zaczęła odgrywać ważną rolę: „Jednym z najistotniejszych elementów stanowiących wyraz tego wpływu jest przyjęcie przez niego i stałe podkreślanie tezy, iż człowiek jest istotą społeczną, członkiem zbiorowości, który nie może istnieć poza swym naturalnym środowiskiem – społeczeństwem” (H. T e m k i n o w a, *Bakunin i antynomie wolności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964, s. 121n.). Por. też: J.Ch. A n g a u t, *Miejsce filozofii w myśli późnego Bakunina*, tłum. T. Kotarska-Adamczyk, „Nowa Krytyka” 2013, nr 30-31, s. 155.

[5] Por. J. U g l i k, *Hegel Michała Bakunina. O rzeczywistości tego, co rozumne, i rozumności tego, co rzeczywiste*, „Principia” 2006, nr 43-44, s. 253. Por. też: A.A. K a m i ń s k i, *Apostoł prawdy i miłości. Filozoficzna młodość Michaiła Bakunina*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, Wrocław 2004, s. 224-229, 246-269.

[6] W a l i c k i, dz. cyt., s. 411.

[7] T e m k i n o w a, dz. cyt., s. 184.

chistyczne z definicji sprzeciwiają się zorganizowanej władzy człowieka nad człowiekiem. Nie inaczej było w przypadku Michała Bakunina, przez Berlina nazywanego heroldem „oporu przeciw wszelkiej ustanowionej władzy”[8] .

Anarchizm – w znaczeniu ogólnym – afirmuje podmiotowość i godność jednostki ludzkiej, a tym samym stanowczo potępia wszelkie próby fizycznego i psychicznego zawłaszczenia człowieka. Anarchista jest wrogiem niewolnictwa oraz wyrastającego z idei władzy posłuszeństwa – ten bezkompromisowy sprzeciw jasno wyraża łacińska fraza „non serviam”, którą oddają słowa „nie będę służył”. Znamienne, że w tekście Bakunina *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna* znajduje się następujący passus: „Oto zjawia się Szatan, odwieczny buntownik, pierwszy wolnomyśliciel i pierwszy bojownik o emancypację światów. On ukazuje pierwszym ludziom, jak wielką hańbą jest ich zwierzęca ignorancja i posłuszeństwo; wyzwala człowieka, na jego czole wyciska pieczęć wolności i człowieczeństwa, skłaniając go do nieposłuszeństwa”[9].

Ażeby w miarę klarownie przedstawić radykalnie negatywny stosunek Bakunina wobec władzy, przypomnę, że opierał się on na krytyce dwóch przestrzeni ideowych: polityki i teologii, oraz dwóch instytucji: państwa i Kościoła – a wraz z Kościołem także religii i Boga. Obie te przestrzenie i obie instytucje poddaje krytyce w obrębie sformułowanej przez siebie koncepcji anarchizmu kolektywistycznego, zakładającego – jak wspomniałem – że człowiek jest z natury uwikłany w rzeczywistość społeczną.

ANTYETATYZM

Bakunin-anarchista odrzuca instytucję państwa z co najmniej dwóch powodów, w sposób konieczny ze sobą powiązanych. Państwo stanowi – w jego przekonaniu – organizm niwelujący wolność jednostki, a ponadto opiera się na założeniu, że człowiek z natury jest zły i że gdyby ludzi obdarować wolnością, to „rozszarpywaliby się wzajemnie – zapanowałaby wtedy najbardziej potworna anarchia, silniejsi mordowaliby lub wyzyskiwali słabszych”[10]. Bakunin, postrzegając rzeczywistość na zasadzie kontrastów, afirmował społeczeń-

[8] B e r l i n, dz. cyt., s. 110. „W pojęciach władzy i prawa, Boga i religii, instytucji i kościoła, w pojęciu praw historii będzie widział Bakunin wyalienowane potęgi, ciążące na życiu jednostki i pozbawiające ją wolności, a nawet – jak podkreślał – godności ludzkiej. Wypowie im więc nieubłaganą walkę” (H. T e m k i n o w a, *Edward Dembowski i Michał Bakunin*, w: *Polskie spory o Hegla. 1830-1860*, PWN, Warszawa 1966, s. 377).

[9] M. B a k u n i n, *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna*, tłum. Z. Krzyżanowska, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, s. 55.

[10] T e n ż e, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, s. 361.

stwo organizujące jednostki ludzkie, radykalnie odrzucał natomiast sztuczny twór, jakim jest państwo. Nie postulował przezwyciężenia określonej formy państwowości, ale pragnął unicestwienia instytucji państwa jako takiej, jego zdaniem zawsze dążącej do okiełznania jednostki ludzkiej. Nie przekonywały go na przykład głośne w dziewiętnastym stuleciu koncepcje Karola Marksa. Uważał, że „państwo dyktatury proletariatu, które przejmuje władzę po zwycięskiej rewolucji, nie rozwiąże [...] sprawy wolności indywidualnej i kolektywnej, lecz stworzy nową formę zależności mas od rządów”[11]. Jego zdaniem państwo zawsze wiąże się z opresyjnością i podporządkowaniem ludzi, dlatego powinno zostać zniesione. Społeczeństwo nie potrzebuje „żadnego autorytetu zewnętrznego w stosunku do jednostki, żadnego formalnego regulatora stosunków między ludźmi [...] wolność może być dziełem jedynie wolności”[12]. Zła nie rodzi jednostka ani społeczeństwo, lecz wyrasta ono z istoty władzy. Opowiadając się po stronie wolności, trzeba konsekwentnie opowiedzieć się również przeciw dominującemu nad jednostką państwu. Bakunin nie przedstawia wysublimowanych analiz tego zagadnienia, opiera się raczej na intuicji i potwierdzającej ją zwykłej obserwacji społeczeństwa mu współczesnego oraz przeszłego. Przekonuje, że społeczeństwo zorganizowane zgodnie z zasadami wolności i sprawiedliwości pozbędzie się państwa[13], będącego w istocie „systemem władzy i wyzysku opartym na normach prawnych”[14].

Należałoby w tym miejscu postawić pytanie, jak to się stało, że państwo w ogóle zaistniało w ludzkich dziejach, skoro jest ono organizmem sztucznym i złym, a społeczeństwo naturalnym i dobrym. Co było przyczyną pojawienia się państwa? Bakunin twierdzi, że powstało ono w efekcie dobrowolnej rezygnacji z części wolności: „Ludzie pierwotni, ludzie z natury absolutnie wolni pod względem *prawnym*, byli stale narażeni na rozliczne niebezpieczeństwa. Aby na trwałe zapewnić sobie bezpieczeństwo, poświęcili mniejszą lub większą część swej wolności. Czyniąc to, stali się obywatelami, niewolnikami państwa”[15]. I dodaje: „Mamy więc słuszność twierdząc, że z punktu widzenia państwa źródłem dobra nie jest wolność, ale przeciwnie – negacja wolności”[16]. Innym powodem powstania państwa jest pewna wada wpisana w ludzką naturę – człowiek to istota popełniającą błędy, w efekcie których rodzi się zło, a wszak złem jest negacja wolności, czyli państwo.

Państwo z istoty swojej ogranicza wolność wszystkich i dlatego w oczach Bakunina jest produktem niedorzecznym, istnienie i podtrzymywanie istnienia

---

[11] T e m k i n o w a, *Bakunin i antynomie wolności*, s. 141.

[12] Tamże, s. 145.

[13] Por. B a k u n i n, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, s. 277.

[14] Tamże, s. 371.

[15] Tamże, s. 360.

[16] Tamże.

państwa opartego na dobrowolnej umowie uważa on za absurd: „Któż mógłby być strażnikiem praw, obrońcą sprawiedliwości i porządku publicznego w ustroju prawdziwie demokratycznym, w którym panowałaby całkowita równość? Przecież ludzie są ponoć niezdolni do opanowania swych naturalnych popędów, skłaniających ich do czynienia zła. Któż tedy będzie reprezentował państwo? Na to odpowiedzą nam: obywatele najlepsi, [...] ci, którzy lepiej od innych rozumieją interesy ogółu, interesy społeczeństwa [...]. W jaki sposób zdobędą oni władzę? Czy zdobędą ją siłą, czy też przekonają swoich współobywateli, aby ją powierzyli im dobrowolnie? Musimy tu zauważyć, że skutecznie przekonywa tylko ten, kto sam jest głęboko przekonany, a najlepsi ludzie są właśnie najmniej przekonani o swych zaletach i zasługach [...]; natomiast ludzie źli i mierni są zawsze zadowoleni z siebie i bynajmniej nie czują wstrętu do wychwalania samych siebie”[17]. Z powyższych słów wynika, że istnienie państwa wyzwala w człowieku najgorsze cechy charakteru, polaryzuje wspólnotę ludzką i prowadzi do rozbicia więzi społecznych poprzez wprowadzenie w życie przywileju polegającego na prawie do wydawania rozkazów. Ludzi uprzywilejowanych pod względem politycznym uważa Bakunin za intelektualnie i moralnie zdegenerowanych[18]. W pracy *Federalizm, socjalizm i antyteologizm* czytamy: „Nic bardziej nie zagraża moralności jednostki ludzkiej niż przyzwyczajenie do wydawania rozkazów. [...] władza i nawyk wydawania rozkazów powodują u ludzi aberrację intelektualną i moralną. I to nawet u ludzi najbardziej mądrych i cnotliwych”[19]. Na drodze ku wolności kult władzy należy wykorzenić ze szczętem, ponieważ ten, kto „rozporządza władzą, ten [...] staje się nieuchronnie ciemiężycielem i wyzyskiwaczem społeczeństwa”[20]. Interesujący komentarz, nader aktualny, zawarł Bakunin w rozprawie *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna*, gdzie twierdzi, że celem każdej władzy jest dążenie do formowania coraz głupszego społeczeństwa, czyli osiągnięcie stanu, w którym „coraz bardziej potrzebuje ono rządu i kierownictwa”[21].

Zdaniem Bakunina „państwo uznaje zasadę, która głosi, że dla ustanowienia porządku publicznego niezbędna jest władza zwierzchnia, do kierowania ludźmi potrzebny jest przewodnik, a do powściągania ich występnych namiętności – wędzidło; [...] przewodnikiem powinna być mądrość państwa, wędzidłem zaś – jego organy represji”[22]. Państwo opiera się zatem na opresyjnej

[17] Tamże, s. 365-367.

[18] Por. t e n ż e, *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna*, s. 83.

[19] T e n ż e, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, s. 373.

[20] T e n ż e, *Państwowość a anarchia*, tłum. Z. Krzyżanowska, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, s. 335.

[21] T e n ż e, *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna*, s. 83.

[22] T e n ż e, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, s. 361.

zasadzie władzy, „wedle której masy *nigdy* nie są zdolne rządzić sobą, a przeto zawsze muszą dla swego własnego dobra być podporządkowane mądrej i sprawiedliwej władzy narzuconej im z góry w ten lub inny sposób”[23]. Tak jaskrawa „ilustracja” genezy państwa dowodzi, że Bakunin w okresie anarchistycznym swojej twórczości nie mógł w żaden sposób zaaprobować instytucji roszczącej sobie prawo do podporządkowania jednostek i grup społecznych. Państwo nazywał historyczną przyczyną wszelkiej przemocy[24]. Żywił jednakowoż przekonanie, że ulegnie ono rozpadowi w wyniku rewolucji społecznej, która unicestwi system organizacji opartej na sile i zapewni pełną wolność masom. Oczekiwał też, że „upadek państwa pociągnie za sobą upadek wszelkich niesprawiedliwości prawa jurydycznego”[25], prawo to bowiem postrzegał jako uświęcenie „gwałtów dokonywanych, chronionych i nagradzanych przywilejami przez państwo”[26].

Twierdzenie, że człowiek uzyska wolność w momencie, gdy instytucja państwa przestanie istnieć, jest mało przekonujące. Państwo rzeczywiście stanowi twór opresyjny wobec jednostki, jakie racje miałyby jednak przemawiać za tym, że wraz z likwidacją państwa przestanie istnieć przemoc? Zniszczenie państwa nie sprawi, że ludzkość pozbędzie się wad prowadzących ją na manowce. Bakunin uparcie twierdzi jednak, że „lud może być tylko wówczas szczęśliwy i wolny, gdy sam stworzy swoje życie, gdy sam organizuje się od dołu ku górze poprzez samodzielne i całkowicie swobodne zrzeszenia, bez żadnej oficjalnej kurateli”[27].

Państwo wpływa degenerująco i destrukcyjnie na jednostkę ludzką, oznacza bowiem panowanie, a „taka już jest natura ludzka, że każde panowanie przeradza się w wyzysk”[28]. Już ta konstatacja wystarczy, by orędownik wolności sytuował się w opozycji wobec instytucji państwa, będącej – jak pisze Bakunin – „najbardziej jaskrawym, najbardziej cynicznym i najbardziej pełnym zaprzeczeniem tego, co ludzkie”[29]. Co więcej, instytucja ta „niweczy powszechną solidarność wszystkich ludzi i jednoczy ich część jedynie po to, by podbić, ujarzmić i zniszczyć wszystkich pozostałych”[30]. Powyższe słowa wskazują również na stosunek Bakunina do wiązanej z państwem wartości, jaką jest patriotyzm. Państwa generują sztuczne granice między ludźmi,

---

[23] Tamże, s. 368n.

[24] Por. t e n ż e, *Przedmowa do drugiego zeszytu „Imperium knuto-germańskiego”*, s. 152.

[25] Tamże.

[26] Tamże.

[27] T e n ż e, *Państwowość a anarchia*, s. 337.

[28] T e n ż e, *List do Francisco Mory w Madrycie*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 18, red. I. Strumińska, tłum. J. Dewitz, K. Błeszyński i in., Książka i Wiedza, Warszawa 1969, s. 517.

[29] T e n ż e, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, s. 352.

[30] Tamże.

bez powodu dzielą społeczeństwa, budząc ich nieufność wobec siebie, oraz wzniecają między nimi nienawiść: „Krzewiony przez państwo patriotyzm jest w istocie usankcjonowaniem wszelkich zbrodni, jeśli dokonuje się ich na rozkaz władzy”[31]. Przekonanie, że patriotyzm państwowy nie bywa źródłem uprawomocnionych zbrodni, jest zatem przejawem naiwności. Podobnie Bertrand Russell pisał, że „wysławianie państwa i doktryna, że służenie państwu jest obowiązkiem każdego obywatela, sprzeciwiają się zasadniczo postępowi i wolności”[32].

ANTYTEIZM

Równie ważną przeszkodę na drodze ku wolności stanowią – zdaniem Bakunina – religia zorganizowana wokół idei Boga oraz Kościół. Podobnie jak instytucja państwa, religia różnicuje bowiem wspólnoty ludzkie i w tym znaczeniu jest antywolnościowa. Rosyjski anarchista zajmuje w tej kwestii stanowisko radykalne: nie ogranicza się do teoretycznego potępienia religii jako specyficznego przejawu aktywności umysłu, który stanowi niebezpieczeństwo dla człowieka, lecz wzywa do rzeczywistego jej pokonania i zniesienia Kościoła, reprezentującego na ziemi abstrakcyjnego Boga. „Religia zawsze uświęcała przemoc i przekształcała ją w prawo. Ona przeniosła człowieczeństwo, sprawiedliwość i braterstwo do fikcyjnego nieba, aby na ziemi pozostawić królestwo niesprawiedliwości i brutalności! Ona błogosławiła szczęśliwych zbójów i żeby im jeszcze szczęścia przysporzyć, zalecała ich niezliczonym ofiarom, ludom – rezygnację i posłuszeństwo. Im wznioślejszym wydawał się ideał, który ubóstwili w niebie, tym okropniejsza stawała się rzeczywistość na ziemi”[33] – pisał. Religia jest według Bakunina sferą kultury, która uaktywnia negatywną stronę osobowości ludzkiej oraz polaryzuje rzeczywistość społeczną, wyróżniając własnych wyznawców i potępiając (aż do unicestwienia) wyznawców innych religii, a także niewierzących, operując takimi kategoriami, jak „inny”, „obcy” czy „wrogi”. Wywyższa Boga, poniżając jednocześnie człowieka, z którego czyni niewolnika Boga. Rosyjski anarchista twierdził, że poniżenie człowieka stanowi najwyższą zasadę religii i wszelkiej metafizyki teistycznej[34]. W pracy *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna* napisał: „Skoro bóstwo zostało wprowadzone, zostało ono oczywiście uznane

[31] W a l i c k i, dz. cyt., s. 411.

[32] B. R u s s e l l, *Drogi do wolności: socjalizm, anarchizm, syndykalizm*, tłum. A. Kurlandzka, Towarzystwo Wydawnicze Rój, Warszawa 1935, s. 161.

[33] M. B a k u n i n, *Do Towarzyszy z Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników w Le Locle i La Chaux-De-Fonds*, tłum. Z. Krzyżanowska, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, s. 17.

[34] Por. t e n ż e, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, s. 282.

za przyczynę, źródło, sędziego i absolutnego szafarza wszystkiego: świat stał się niczym, bóstwo było wszystkim; a człowiek, istotny jego twórca, sam nieświadomie wyprowadziwszy je z niebytu, uklęknął przed nim, ubóstwił je i ogłosił, że sam jest jego tworem i niewolnikiem. Chrystianizm jest właśnie religią *par excellence*, ponieważ występuje w nim i przejawia się w całej pełni natura, prawdziwa istota wszelkich systemów religijnych, którymi są: zubożenie, ujarzmienie i unicestwienie ludzkości na korzyść boskości"[35]. Aprobując twierdzenie Ludwika Feuerbacha, że człowiek stworzył Boga na własny obraz, Bakunin opowiada się po stronie ludzkości, zdominowanej przez wyrastającą z religijności boskość. Rosyjski myśliciel nie proponuje pozytywnego rozwiązania napięcia zachodzącego między sferami boskości i ludzkości. Pisze: „Skoro Bóg jest wszystkim, świat realny i człowiek są niczym. Skoro Bóg jest prawdą, sprawiedliwością, dobrem, pięknem, mocą i życiem, człowiek jest kłamstwem, niesprawiedliwością, złem, brzydotą, niemocą i śmiercią. Skoro Bóg jest panem, człowiek jest niewolnikiem. Niezdolny sam przez się do tego, by znaleźć sprawiedliwość, prawdę, żywot wieczny, może osiągnąć je tylko przy pomocy boskiego objawienia. Lecz kto mówi o objawieniu, ten mówi o tych, którzy objawiają, o mesjaszach, o prorokach, o kapłanach i o prawodawcach natchnionych przez samego Boga; skoro zaś raz zostali oni uznani za przedstawicieli boskości na ziemi, za świętych wychowawców ludzkości wybranych przez samego Boga, by skierować ją na drogę zbawienia – muszą z konieczności sprawować władzę absolutną. Wszyscy ludzie winni okazywać im nieograniczone i bierne posłuszeństwo"[36]. Człowiek uznający istnienie Boga zobowiązuje się do bezwarunkowego podporządkowania się mu i porzucenia samodzielności w myśleniu oraz działaniu: „Wobec rozumu boskiego rozum ludzki, a wobec sprawiedliwości boskiej sprawiedliwość ziemska nie mogą się ostać"[37]. Bakunin wyraźnie zaznacza, że religia wymusza na jednostce ludzkiej rezygnację z rozumności i wolności: „Idea Boga implikuje wyrzeczenie się rozumu i sprawiedliwości ludzkiej, jest najbardziej stanowczą negacją wolności ludzkiej i w sposób nieunikniony doprowadza ludzi do niewolnictwa […], kto pragnie wielbić Boga, ten musi […] wyrzec się odważnie swej wolności i swego człowieczeństwa. Jeśli Bóg istnieje, człowiek jest niewolnikiem; a że człowiek może i powinien być wolny – przeto Bóg nie istnieje"[38]. W charakterystyczny dla siebie sposób rosyjski myśliciel nakreśla sytuację „zerojedynkową": zgoda na istnienie władców oznacza aprobatę dla nieistnienia

[35] T e n ż e, *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna*, s. 73.

[36] Tamże.

[37] Tamże. s. 73n.

[38] Tamże, s. 74n. Na temat krytycznej postawy Bakunina wobec religii zob. L. A u g u s t y n, *Od Boga do świata, ku wolności. Ateizm Michała Bakunina*, „Studia Philosophica Wratislaviensia" 9(2014) nr 3, s. 29-42.

wolności w świecie społecznym, a ponieważ wolność jest wartością nadrzędną, władców należy za wszelką cenę władzy pozbawić. Nie istnieją wszak żadne argumenty przemawiające za akceptacją świata, w którym człowiek dominuje nad człowiekiem, stosując przemoc, nawet jeśli miałaby ona mieć wymiar symboliczny: „Uznanie istnienia boga jest logicznie związane z pozbawieniem ludzkiego rozumu wszelkich praw i z wyrzeczeniem się zasad ludzkiej sprawiedliwości; oznacza negację wolności ludzkiej i prowadzi niechybnie do niewoli nie tylko w teorii, lecz i w praktyce”[39]. Bakunin zdaje sobie sprawę, że „niewola duchowa, jakiegokolwiek rodzaju, zawsze prowadzi w konsekwencji do niewoli politycznej i społecznej”[40] – są one wszystkie w sposób konieczny powiązane. Odrzucenie niweczącej człowieczeństwo religii wraz z jej abstrakcyjnymi bóstwami stanowi etap na drodze ku wyzwoleniu. Rosyjski anarchista w swojej krytyce religii zajmuje stanowisko bardziej radykalne niż Feuerbach. Zakłada, że wolność można osiągnąć dopiero w wyniku przewrotu rewolucyjnego burzącego dotychczasowy (nie)porządek społeczny, zasadzający się na przemocy i utrwalający nienaturalne podziały. „Teologiczna hipoteza prawodawstwa boskiego – pisze – prowadzi do oczywistej niedorzeczności i jest zaprzeczeniem nie tylko wszelkiego porządku, lecz nawet samej przyrody. Jedynie te prawa przyrody są realne, które są od niej nieodłączne, a więc nie zostały ustanowione przez żadną władzę”[41]. W tych samych naturalnych ramach Bakunin sytuuje społeczeństwo ludzkie, pozostawiając poza nimi wrogie wolności i sprawiedliwości Kościół oraz państwo.

Antyteizm Bakunina nie ogranicza się tylko do stroniącej od działania, nieprzyczyniającej się do zmiany rzeczywistości społecznej postawy badawczej, którą Karol Marks prześmiewczo zdiagnozował jako „krytyczną krytykę”, lecz wzywa do anarchistycznej rewolucji. Warto w tym miejscu przywołać słowa Vittorio Possentiego: „W szczytowym punkcie antyteizm zmierzał do bogobójstwa jako swego najwznioślejszego celu. Boga, państwo i zasadę władzy umieszczono na jednym poziomie jako takich samych wrogów, których trzeba zwalczyć”[42]. Zdanie to można by odnieść do poglądów Bakunina: pragnął zniszczenia owych „wrogów” dla ocalenia naturalnej tkanki społecznej, degenerowanej przez sztucznie kreowane instytucje i pochodzące z zaświatów abstrakcje.

---

[39] B a k u n i n, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, s. 283.

[40] Tamże. „Jak długo [...] masy ludowe będą pogrążone w przesądach religijnych, tak długo będą narzędziem despotyzmu, narzędziem wszystkich despotów zjednoczonych przeciwko wyzwoleniu ludzkości” (tamże, s. 286).

[41] T e n ż e, *Przedmowa do drugiego zeszytu „Imperium knuto-germańskiego”*, s. 158.

[42] V. P o s s e n t i, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowożytnej*, tłum. T. Żeleźnik, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2005, s. 47.

WŁADZA WOBEC WOLNOŚCI

Antysystemowość Bakunina, jego antyetatyzm i antyteizm mają charakter totalny. Krytykę państwa łączy on z krytyką religii, twierdząc, że „niewolnicy boga muszą być również niewolnikami kościoła i państwa, ponieważ państwo jest pobłogosławione przez kościół”[43]. Negacja państwa będącego kościołem ziemskim oraz Kościoła – państwa Bożego, są konieczną konsekwencją przekonania Bakunina, że obie te abstrakcje stanowią przeszkodę na drodze ku wolności. Idea, zgodnie z którą władza działająca w imieniu uświęconego przez Boga państwa lepiej rozumie potrzeby społeczeństwa niż ono samo, jest zdaniem rosyjskiego anarchisty niewątpliwie dogodna „dla rządzących, lecz bardzo niedogodna dla tych, którymi oni rządzą”[44]. Politykę i teologię Bakunin postrzega jako siostry[45], które wyrastają z jednego źródła i pragną realizacji jednego celu: podporządkowania sobie społeczeństwa ludzkiego. „Władzy państwowej potrzebna jest religia, potrzebny jest Bóg, bowiem uświęcają wyzysk większości przez mniejszość. Człowiek posłuszny Bogu musi być też posłuszny Kościołowi i państwu, bowiem państwo (abstrakcja przynosząca zagładę żywemu społeczeństwu) jest pobłogosławione przez Kościół”[46]. Państwo i Kościół ze swej istoty dążą do ujarzmienia człowieka – dominacja nad nim jest dla posiadających władzę rzeczą oczywistą (podobnie jak i samo istnienie władzy), a podporządkowanie sobie ludzi i przywoływanie ich do porządku postrzegają one jako swoją misję.

Mikołaj Łosski w *Historii filozofii rosyjskiej* pisze, że według Bakunina „wszystkim prawdziwie wolnym ludziom władza państwowa nie jest potrzebna, ponieważ ci ludzie i bez tego są zainteresowani tym, żeby pomagać jedni drugim”[47]. Dostrzegam w tych słowach niezgodność priorytetów aksjologicznych, Bakunin wszak konsekwentnie zakłada, że człowiek jest z natury swojej dobry. Teologia, czyli nauka Kościoła, oraz polityka, czyli teoria państwa, mają jego zdaniem wspólny mianownik ideowy: obie głoszą, że „należy poświęcić wolność ludzi, aby ich umoralnić i uczynić z nich bądź świętych, jak pragnie kościół, bądź cnotliwych obywateli, jak pragnie państwo”[48]. Anarchista Bakunin odrzuca oba te teoretyczne scenariusze, widzi w nich bowiem drogę do eksploatowania większości przez posiadającą władzę mniejszość[49]. Uważa,

[43] B a k u n i n, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, s. 282.

[44] Tamże, s. 339n.

[45] Tamże, s. 360.

[46] J. U g l i k, *Michała Bakunina filozofia negacji*, Aletheia, Warszawa 2007, s. 152.

[47] M. Ł o s s k i, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2000, s. 67.

[48] B a k u n i n, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, s. 360.

[49] Por. t e n ż e, *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna*, s. 101. W innym miejscu Bakunin pisze: „Bóg jest w gruncie rzeczy reprezentantem interesów bardzo konkretnych, bardzo

że demoralizująca człowieka i sztucznie schematyzująca życie władza tak w teoretycznym, jak i – tym bardziej – w praktycznym wymiarze wyklucza wolność. Ta zaś według Bakunina jest najwyższą wartością: „Nie ma dobra poza wolnością, a wolność jest źródłem i koniecznym warunkiem wszelkiego prawdziwego dobra, źródłem wszystkiego, co godzi się nazwać dobrem. Co więcej, dobro to nic innego, jak tylko wolność”[50].

Jak rosyjski myśliciel rozumie wolność? Uważa, że polega ona na „pełnym rozwoju wszystkich sił fizycznych, intelektualnych i moralnych, znajdujących się w stanie utajonym w każdej jednostce”[51]. Pisze: „Pragnę wolności, która nie uznaje innych ograniczeń poza tymi, które określane są przez prawa naszej własnej natury, a więc – ściśle mówiąc – wolności, w której nie istnieją ograniczenia, ponieważ prawa te nie są nam narzucone przez jakiegoś prawodawcę z zewnątrz, pozostającego obok nas bądź też nad nami”[52]. W obrębie owych praw natury mieszczą się prawa przyrody oraz zasady regulujące życie w społeczeństwie, niebędącym organizmem anarchicznym, czyli nieuporządkowanym. Buntowanie się przeciwko tak pojętym prawom natury byłoby absurdalne, oznaczałoby bunt przeciwko sobie. Odrzucenie sztucznych ograniczeń nie wiąże się zatem z negacją wszelkich zasad czy też autorytetów: „Jeżeli chodzi o buty – deklaruje Bakunin – odwołuję się do autorytetu szewca [...]. Nie uznaję natomiast żadnych nieomylnych autorytetów, nawet w zagadnieniach całkowicie specjalnych; [...] absolutnej wiary nie pokładam w nikim. Tego rodzaju wiara oddziałałaby fatalnie na mój rozum, na moją wolność [...]; pod jej wpływem przeobraziłbym się natychmiast w tępego niewolnika, w narzędzie cudzej woli i cudzych interesów”[53]. Bakunin akceptuje więc istnienie autorytetów, reguł i zasad społecznych, o ile nie są one ustanawiane przez narzuconą wspólnocie ludzkiej władzę zwierzchnią.

Anarchizm kolektywistyczny głosi, że wolność można osiągnąć tylko w ramach społeczeństwa i że człowiek nie może funkcjonować poza społeczeństwem, ponieważ „jedynie w społeczeństwie [...] osiąga zarazem świadomość swego człowieczeństwa; wyzwala się z jarzma przyrody zewnętrznej, co stanowi z kolei niezbędny materialny warunek wyzwolenia moralnego i intelektualnego”[54]. Wyzwalając się z jarzma przyrody, człowiek nie porzuca swego

realnych, kasty uprzywilejowanej – kleru”, państwo zaś „jest reprezentantem nie mniej konkretnych i realnych interesów […] burżuazji” (t e n ż e, *Przedmowa do drugiego zeszytu „Imperium knuto-germańskiego”*, s. 153).

[50] T e n ż e, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, s. 395.

[51] T e n ż e, *Przedmowa do drugiego zeszytu „Imperium knuto-germańskiego”*, s. 142.

[52] Tamże.

[53] T e n ż e, *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna*, s. 84n.

[54] T e m k i n o w a, *Bakunin i antynomie wolności*, s. 126.

naturalnego środowiska, ale niejako nadbudowuje na nim świat społeczny, specyficznie ludzki.

Zdaniem Bakunina: „Człowiek może czuć się wolny i uświadamiać sobie swą wolność, a więc i realizować ją, jedynie w środowisku ludzi. Żeby być wolnym, muszę być otoczony i uznany za takiego przez wolnych ludzi. [...] Pragnąć wolności i godności ludzkiej wszystkich ludzi, widzieć i czuć swoją wolność potwierdzoną, usankcjonowaną i nieskończenie rozszerzoną wolnością wszystkich – oto w czym zawiera się szczęście i ziemski raj człowieka”[55].

Deklarując nienawiść wobec demoralizującej władzy państwa, Bakunin odrzuca stanowiące jej podstawę przekonanie, że w rzeczywistości społecznej niemożliwe jest osiągnięcie zgodności interesów jednostek i interesów społeczeństwa, ponieważ są one przeciwstawne. „Na taki zarzut odpowiem – pisze – że jeżeli dotychczas interesy te nie były nigdy i nigdzie w stanie wzajemnej zgody, jest to winą Państwa, które poświęciło interesy większości korzyściom uprzywilejowanej mniejszości. Oto dlaczego ta osławiona niezgodność i ta walka interesów indywidualnych z interesami społeczeństwa nie jest niczym innym niż oszustwem i politycznym kłamstwem zrodzonym z kłamstwa teologicznego, które wymyśliło doktrynę o grzechu pierworodnym, żeby zhańbić człowieka i zniszczyć w nim świadomość jego własnej wartości. Tę fałszywą ideę o sprzeczności interesów wydały na świat rojenia metafizyki, która – jak wiadomo – jest blisko spokrewniona z teologią”[56]. Państwo nigdy nie reprezentuje interesów społeczeństwa, ale stoi na straży interesów własnych[57], dba o utrzymanie władzy i podporządkowanie sobie wspólnoty ludzkiej, od której się alienuje[58].

*

Jedna z najczęściej przywoływanych maksym kojarzonych z nazwiskiem Bakunina pochodzi z jego pracy *Reakcja w Niemczech*; rosyjski anarchista tam właśnie mówi, że „radość niszczenia jest zarazem radością tworzenia”[59]. Fraza

[55] Cyt. za: T e m k i n o w a, *Bakunin i antynomie wolności*, s. 157n. Por. M. B a k o u n i n e, *Oeuvres*, t. 5, P.V. Stock, Paris 1911, s. 321n.

[56] B a k u n i n, *Przedmowa do drugiego zeszytu „Imperium knuto-germańskiego”*, s. 155.

[57] „Najwyższym prawem każdego rządu jest prawo ochrony swego istnienia”. T e n ż e, *Spowiedź*, tłum. B. Wścieklica, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 470n.

[58] Przywilej wyrastający z władzy, jak twierdzi Bakunin, rodzi „egoizm, tchórzostwo, podłość i głupotę” (t e n ż e, *Myśli*, red. A.A. Kamiński, Oficyna Bractwa Trojka, Poznań 2014, s. 155).

[59] T e n ż e, *Reakcja w Niemczech*, tłum. A. Landman i in., w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 156. Zob. też: J. D o b i e s z e w s k i, *Bakunina ćwiczenie z dialektyki Hegla*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 9(2014) nr 3, s. 19-27.

ta bardzo pobudza wyobraźnię, nie niesie jednak istotnej treści, nie wyraża żadnego pozytywnego programu społecznego. Niemniej formuła ta ukazuje styl narracji prowadzonej przez Bakunina, narracji zdecydowanie krytycznej. Charakterystycznym rysem dzieła rosyjskiego myśliciela jest bowiem brak propozycji konstruktywnych – o sile jego oddziaływania stanowi sprzeciw wobec form opresji, jakimi są ufundowane na władzy religia, państwo i Kościół. Nie jest to jednak przekaz zupełnie pozbawiony aspektu pozytywnego. Za ów pozytywny rys przesłania, jakie Bakunin kieruje do odbiorcy, należy uznać napomnienie, by realizując swoją egzystencję społeczną, pozostał on jednostką świadomą i krytycznie myślącą. Niczym Sokrates, Bakunin zdaje się sugerować, że nie istnieje większe zagrożenie dla różnego rodzaju władzy niż refleksyjna jednostka, a w konsekwencji – krytyczna wspólnota społeczna. Nie istnieje też większe niebezpieczeństwo dla człowieka niż uznanie dogmatu oraz wiara i nadzieja bezkrytycznie pokładane w autorytecie wyrastającym z władzy[60]. Akceptowanie panowania ludzi nad ludźmi oznacza akceptację tyranii. Człowiek przyszłości i społeczeństwo przyszłości w przekonaniu Bakunina ufundowane mają być na wolności, takiej, którą każdy będzie mógł potwierdzać i rozszerzać w nieskończoność[61]. „Pragnę wolności jednostki, nieograniczonej przez wolność wszystkich, wolności w solidarności, wolności w równości; wolności tryumfującej nad brutalną siłą i zasadą władzy, która była zawsze tylko idealnym wyrazem tej siły; wolności, która obaliwszy wszystkich bożków niebiańskich i ziemskich, stworzy i zorganizuje świat nowy, świat solidarnej ludzkości na gruzach wszystkich Kościołów i wszystkich Państw”[62]. Czemu by nie wierzyć w spełnienie tego pragnienia? Uprzedzając możliwe wątpliwości, zapytam: dlaczego scenariusz nakreślony przez rosyjskiego anarchistę miałby zostać określony mianem utopii? Czyż ów scenariusz jest niemożliwy do urzeczywistnienia, jeśli zaakceptujemy założenie, że człowiek z natury jest dobry? Spoglądając okiem bezstronnego obserwatora na historię powszechną, dostrzegamy zmianę – w społeczeństwach zachodziły rozmaite modyfikacje, choć ludziom wydawało się, że zastany porządek jest z natury niezmienny. Minęły, choć może nie do końca, akceptowane społecznie (przynajmniej oficjalnie i w obrębie cywilizacji zachodniej) feudalizm czy niewolnictwo. Dokonały się zatem zmiany, a skoro tak, to dlaczego nie podążyć za

[60] „Prawdziwa egzystencja, zdaniem Bakunina, zasadza się na wolności. A jej realizacja dokonać się może wyłącznie w obrębie wspólnoty społecznej, której szeroki autorytet jest jedynym, jaki Bakunin może uznać. Przy czym autorytet […] to nie prawo do wydawania rozkazów, do rządzenia i narzucania swych racji, ale przede wszystkim dialog, rozmowa, porozumienie”. U g l i k, *Michała Bakunina filozofia negacji*, s. 193.

[61] Por. B a k u n i n, *Przedmowa do drugiego zeszytu „Imperium knuto-germańskiego”*, s. 142.

[62] Tamże.

intuicją Bakunina, którą z przekonaniem wyraził: „Czyż można przypuścić, że społeczeństwo pierwotne, które przed ogłoszeniem owego kodeksu było pogrążone w najgłębszej anarchii, zmieniło się po uznaniu go przez wszystkich lub przez większość jego członków? Czyż sam fakt uznania kodeksu wystarczył, aby ludzie dzicy zaczęli z własnego przekonania, bez żadnych innych bodźców, sumiennie przestrzegać nakazów moralności dotychczas im nie znanych? Gdybyśmy uznali możliwość takiego cudu, musielibyśmy również uznać, że zbędne było powstanie państwa i że człowiek w stanie natury był zdolny pojąć, co to jest dobro, i czynić dobro z własnej, nieprzymuszonej woli; byłoby to sprzeczne zarówno z teorią tak zwanego wolnego państwa, jak i z religijną teorią boskiego pochodzenia państwa”[63].

Finalizując niniejszy wywód poświęcony zagadnieniu władzy w pismach Michała Bakunina, przywołajmy opinię Isaiaha Berlina, doceniającego znaczenie tekstów rosyjskiego anarchisty – mimo wielu obecnych w nich luk i niekonsekwencji – dla światowej myśli społecznej i politycznej: „Jego krytyka teologicznych i metafizycznych urojeń, ataki wymierzone w całą zachodnią, chrześcijańską tradycję społeczną, polityczną i moralną, tyranię państw, klas i innych dysponentów władzy – księży, wojska, urzędników, demokratycznych deputowanych, bankierów i rewolucyjnych elit – są do dziś wzorem polemicznej prozy”[64].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Angaut, Jean-Christoph. “Miejsce filozofii w myśli późnego Bakunina.” Translated by Teresa Kotarska-Adamczyk. *Nowa Krytyka*, nos. 30–31 (2013): 155–69.

Augustyn, Leszek. “Od Boga do świata, ku wolności: Ateizm Michała Bakunina.” *Studia Philosophica Wratislaviensia* 9, no. 3 (2014): 29–42.

Bakunin, Michaił. “Do Towarzyszy z Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników w Le Locle i La Chaux-De-Fonds.” Translated by Zofia Krzyżanowska. In Bakunin, *Pisma wybrane*. Vol. 2. Translated by Zofia Krzyżanowska, Bolesław Wścieklica, Jerzy Dewitz, and Zbigniew Schabowski. Edited by Hanna Temkinowa. Warszawa: Książka i Wiedza, 1965.

———. “Federalizm, socjalizm i antyteologizm.” Translated by Zbigniew Schabowski et al. In Bakunin, *Pisma wybrane*. Vol. 1. Translated by Bolesław Wścieklica and Zofia Krzyżanowska. Edited by Hanna Temkinowa. Warszawa: Książka i Wiedza, 1965.

[63] T e n ż e, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, s. 364.

[64] B e r l i n, dz. cyt., s. 110.

———. “List do Francisco Mory w Madrycie.” In Karol Marks and Fryderyk Engels, *Dzieła*. Vol. 18. Translated by Jerzy Dewitz, Kazimierz Błeszyński, et al. Warszawa: Książka i Wiedza, 1969.

———. *Myśli*. Edited by Antoni A. Kamiński. Poznań: Oficyna Bractwa Trojka, 2014.

———. “Państwowość a anarchia.” Translated by Zofia Krzyżanowska. In Bakunin, *Pisma wybrane*. Vol. 2. Translated by Zofia Krzyżanowska, Bolesław Wścieklica, Jerzy Dewitz, and Zbigniew Schabowski. Edited by Hanna Temkinowa. Warszawa: Książka i Wiedza, 1965.

———. “Przedmowa do drugiego zeszytu *Imperium knuto-germańskiego*.” Translated by Zofia Krzyżanowska. In Bakunin, *Pisma wybrane*. Vol. 2. Translated by Zofia Krzyżanowska, Bolesław Wścieklica, Jerzy Dewitz, and Zbigniew Schabowski. Edited by Hanna Temkinowa. Warszawa: Książka i Wiedza, 1965.

———. “Spowiedź.” Translated by Bolesław Wścieklica. In Bakunin, *Pisma wybrane*. Vol. 1. Translated by Bolesław Wścieklica and Zofia Krzyżanowska. Edited by Hanna Temkinowa. Warszawa: Książka i Wiedza, 1965.

———. “Reakcja w Niemczech.” Translated by Adam Landman et al. In Bakunin, *Pisma wybrane*. Vol. 1. Translated by Bolesław Wścieklica and Zofia Krzyżanowska. Edited by Hanna Temkinowa. Warszawa: Książka i Wiedza, 1965.

Berlin, Isaiah. *Rosyjscy myśliciele*. Translated by Sergiusz Kowalski. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2003.

Dobieszewski, Janusz. “Bakunina ćwiczenie z dialektyki Hegla.” *Studia Philosophica Wratislaviensia* 9, no. 3 (2014): 19–27.

Kamiński, Antoni A. *Apostoł prawdy i miłości: Filozoficzna młodość Michaiła Bakunina*. Wrocław: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, 2004.

Łosski, Mikołaj. *Historia filozofii rosyjskiej*. Translated by Henryk Paprocki. Kęty: Antyk, 2000.

Possenti, Vittorio. *Religia i życie publiczne: Chrześcijaństwo w dobie ponowożytnej*. Translated by Tadeusz Żeleźnik. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2005.

Russell, Bertrand. *Drogi do wolności: Socjalizm, anarchizm, syndykalizm*. Translated by Amelia Kurlandzka. Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze Rój, 1935.

Temkinowa, Hanna. *Bakunin i antynomie wolności*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1964.

———. “Edward Dembowski i Michał Bakunin.” In *Polskie spory o Hegla: 1830–1860*. Warszawa: PWN, 1966.

Uglik, Jacek. “Hegel Michała Bakunina: O rzeczywistości tego, co rozumne i rozumności tego, co rzeczywiste.” *Principia*, nos. 43–44 (2006): 247–58.

———. *Michała Bakunina filozofia negacji*. Warszawa: Aletheia, 2007.

Walicki, Andrzej. *Zarys myśli rosyjskiej: Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Jacek UGLIK – Człowiek przeciw państwu. Rozumienie istoty władzy w anarchokolektywizmie Michała Bakunina

DOI 10.12887/33-2020-4-132-08

Celem artykułu jest ukazanie stosunku Michała Bakunina do problemu władzy. Jako anarchistyczny kolektywista, w swoich pismach przyznawał on, że człowiek jest istotą społeczną, a jednocześnie wyrażał sprzeciw wobec wszelkiej władzy, uznając, iż degeneruje ona człowieka intelektualnie oraz moralnie. Rosyjski myśliciel zajmuje radykalne stanowisko antyetatystyczne i antyteistyczne, atakuje państwo i Kościół, żądając ich zniesienia w imię wolności jednostki i społeczeństwa. W artykule przedstawione zostały argumenty Bakunina na rzecz tezy o destrukcyjnej roli wszelkich form władzy, zawarte w jego tekstach z okresu anarchistycznego.

Słowa kluczowe: Michał Bakunin, antyetatyzm, antyteizm, Kościół, państwo, władza, wolność

Kontakt: Instytut Filozofii, Wydział: Humanistyczny, Uniwersytet Zielonogórski, al. Wojska Polskiego 71 A, 65-762 Zielona Góra
E-mail: j.uglik@ifil.uz.zgora.pl
jacekuglik.blogspot.com

Jacek UGLIK, An Individual Facing the State: On the Essence of Power, according to Bakunin's Anarcho-collectivism

DOI 10.12887/33-2020-4-132-08

The aim of the article is to present the approach of Mikhail Bakunin, a Russian thinker, to the problem of power. Bakunin, an anarcho-collectivist, opposed any kind of power as having a degenerating effect on individuals and causing intellectual and moral aberration. In his critique of power, Bakunin adopts a radical anti-statist and anti-theist stance, hitting against the State and the Church, and arguing for their abolishment. This article analyzes Bakunin's arguments against all forms of power, as can be traced in his writings.

Keywords: Mikhail Bakunin, anti-statism, anti-theism, the church, the State, power, freedom

Contact: Instytut Filozofii, Wydział: Humanistyczny, Uniwersytet Zielonogórski, al. Wojska Polskiego 71 A, 65-762 Zielona Góra, Poland
E-mail: j.uglik@ifil.uz.zgora.pl
jacekuglik.blogspot.com

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 118-140
DOI 10.12887/33-2020-4-132-09

Szymon WRÓBEL

MICHELA FOUCAULTA KRÓTKA HISTORIA ZBAWIENIA
Na marginesie *Wyznań ciała*

Ciało, o którym opowiada Foucault, to nie ciało-maszyna, ciało-obiekt (niem. Körper), ale ciało-żywe, ciało przeżywające (niem. Leib), obdarzone wrażliwością i percepcją. Foucault, wzorem Spinozy, pyta raz jeszcze, do czego zdolne jest ciało. Ściślej rzecz ujmując, zadaje pytanie, dlaczego ciało jest dzisiaj zdolne do tak niewielu rzeczy. W ten sposób Foucault podważa „fenomenologiczny aksjomat" oryginalności ciała.

KONTYNUACJA ALBO TRZECI FOUCAULT

Dopisywanie biografii, a tym bardziej rozszerzanie bibliografii zmarłego wiele lat temu filozofa, to rzecz niezwykle niebezpieczna. Wiedział o tym Michel Foucault, pytając w *Archeologii wiedzy*[1], gdzie kończy się dzieło Friedricha Nietzschego i czy kartki pocztowe wysłane przez autora *Genealogii moralności* do Augusta Strindberga jeszcze do tego dzieła należą, czy też stanowią już jego niepewne zewnętrze. Z niepewnością zatem i nieufnością, a nawet z pewnym lękiem sięgnąłem po polską edycję czwartego tomu *Historii seksualności*, zatytułowaną *Wyznania ciała*[2]. Kim jest jej autor po swojej śmierci, kim jest Foucault – zwłaszcza że uznaje się go za fundatora nowego pola dyskursywności – jeśli nie zakładnikiem swego dzieła, swego pisma i swych notatek, a także wszystkich spadkobierców zgłaszających pretensje do schedy? Czy rzeczywiście w przypadku Foucaulta powinniśmy pytać nie o autora, ale o funkcję autora[3], nie o to, jak Foucault skonstruował swoje teksty, ale jak teksty te powołały do życia „instytucję Foucaulta", czyli umożliwiły nie tylko proste analogie, ale także przyszłe transformacje, odchylenia i modyfikacje, otwarcie na nowe aplikacje i w nie mniejszym zakresie także na nowe formalizacje i uogólnienia?

Wydaniu *Wyznań ciała* patronuje – i uzupełnia je – reedycja wcześniejszych tomów *Historii seksualności*: *Woli wiedzy*, *Użytku z przyjemności* i *Troski o sie-*

---

[1] Zob. M. F o u c a u l t, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977.

[2] Zob. t e n ż e, *Historia seksualności*, t. 4, *Wyznania ciała*, tłum. T. Stróżyński, oprac. F. Gros, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2019.

[3] Zob. t e n ż e, *Kim jest autor?*, tłum. M.P. Markowski, w: tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M.P. Markowski, P. Pieniążek, Aletheia, Warszawa 1999, s. 199-221.

bie[4]. Dzięki tej reedycji i naszej „nowej", „ponownej" lekturze uświadamiamy sobie, jak niejednorodne, poszarpane i złożone jest dzieło późnego Foucaulta. Już pierwsze trzy tomy z trudem dało się połączyć w jednym projekcie. Były to raczej dwa projekty – jeden na temat narodzin nowoczesnych reżymów biopolitycznych skoncentrowanych na populacji i urządzeniu seksualnym, drugi – na temat antycznej moralności i kultury seksualnej, małżeństwa, przyjemności oraz potencjalnych obiektów pragnienia.

W roku 1976 Foucault publikuje – pod tytułem *Volonté du savoir*[5] [*Wola wiedzy*] – pierwszy tom *Historii seksualności*. Na odwrocie okładki widnieje zapowiedź, że ukaże się „ciąg dalszy" w pięciu tomach, zatytułowanych odpowiednio: *Cielesność i ciało*, *Krucjata dziecięca*, *Żona, matka i histeryczka*, *Zboczeńcy*, *Populacje i rasy*. Żadna z tych książek nie ujrzała światła dziennego. Dlaczego? Foucault odpowiada, że dzieło nie nadchodzi, albowiem autor znudzony jest przewidywalnością myśli, która już zarysowała i przesądziła swój kształt i treść. Filozof znudzony jest sobą i szuka innego siebie, poszukuje innej myśli – i być może właśnie z powodu tego znudzenia stale drwi z czytelnika. Gdy proponuje mu opis nowoczesnego urządzenia seksualności[6], które ma dokonywać się pod szyldem represji, twierdzi, że represja owa jest pozorna i nam, „nowym Wiktorianom"[7], towarzyszy raczej zachęta do mówienia o seksie. Kiedy natomiast oprowadza nas po antyku, podkreślając, że nie jest hellenistą ani latynistą, pozbawia nas natychmiast złudzenia, że wchodzimy do krainy wyzwolenia i tolerancji seksualnej, od pierwszych akapitów *Użytku z przyjemności* wskazuje bowiem pola problematyzacji związane z figurą homoseksualisty, pojęciem wierności małżeńskiej czy lękiem przed utratą nasienia w akcie seksualnym. Wreszcie w *Trosce o siebie*, kiedy oprowadza nas po świecie trzeciego wieku po Chrystusie, ku naszemu zaskoczeniu kwestionuje wszystkie zastane komunały na temat tego wieku schyłku miast-państw i dekadencji politycznej, którą uznaje za historyczną nieprawdę.

---

[4] Zob. t e n ż e, *Historia seksualności*, t. 1-2: t. 1, *Wola wiedzy*; t. 2, *Użytek z przyjemności*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020; t e n ż e, *Historia* seksualności, t. 3 *Troska o siebie*, tłum. T. Komendant, B. Banasiak, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020.

[5] Zob. t e n ż e, *Histoire de la sexualité*, t. 1, *Volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976.

[6] Termin „gouvernementalité", którym posługuje się Foucault, nie jest prostym połączeniem słów „gouvernement" i „mentalité". Przez pewien czas termin ten tłumaczony był jako „rządomyślność", obecnie – głównie dzięki pracy translatorskiej Michała Herera – wypracowana została zgoda na oddawanie tego pojęcia przez polskie „urządzanie". Na temat drugiego wiodącego pojęcia, czyli „dyspozytywu" (franc. dispositif) zob. G. A g a m b e n, *Czym jest urządzenie?*, tłum. J. Majmurek, w: *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2010, s. 72-90.; M. N o w i c k a, *„Urządzenie", „zastosowanie", „układ" – kategoria „dispositif" u Michela Foucaulta, jej tłumaczenia i ich implikacje dla postfoucaultowskich analiz władzy*, „Przegląd Socjologii Jakościowej" 7(2011) nr 2, s. 94-110 (http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/archive.pl.php).

[7] Zob. t e n ż e, *Historia seksualności*, t. 1-2: t. 1, *Wola wiedzy,* s. 14-22.

Zdaniem Foucaulta, w hellenizmie aktywność polityczna nigdy nie została stłumiona, życie miast nie zamarło w monarchii. Hellenizm nie był światem ucieczki od miast; obserwujemy tu nie tyle zanik aktywności politycznej, ile nowy podział sił w szerszej przestrzeni, zmianę relacji między władzą lokalną a imperialną, narodziny administracji, która ma kierować imperium jak jednym wielkim miastem.

Foucault próbuje myśleć. W rezultacie zamiast pięciu tomów o charakterze biopolitycznym na krótko przed śmiercią autora ukazują się drugi i trzeci tom *Historii seksualności*, lecz ich zawartość różni się od pierwotnego projektu. Foucault cofa się w czasie, a jego genealogia poszukuje coraz bardziej nieoczywistych miejsc wyłonienia się naszych praktyk. Foucault szuka mediacji między antykiem a nowoczesnością. Jego archeologia, zamiast uniwersalnych zakazów, poszukuje form doświadczenia, powodów problematyzacji – przypływu zainteresowania pewnymi tematami i deproblematyzacji pewnych praktyk oraz odpływu zainteresowaia nimi. Historyk idei próbuje określić moment wyłonienia się określonego pojęcia lub słowa. Foucault zaś stara się uczynić coś innego: przeanalizować, w jaki sposób instytucje, praktyki, zwyczaje i wreszcie same zachowania stają się problemem dla określonej grupy ludzi. Historia idei obejmuje analizę pojęcia od jego narodzin, poprzez rozwój, po moment zapaści. Archeologia wiedzy jest raczej analizą sposobu, w jaki „bezproblemowe" pole doświadczenia lub zbiór neutralnych praktyk stają się przedmiotem moralnej niepewności, rozbudzają debatę, wzbudzają reakcje afektywne i wywołują kryzys zastanych zwyczajów, praktyk i instytucji. Tak rozumiana genealogia ludzkich praktyk to historia niepokojów moralnych[8].

Foucault prowadził przez lata Katedrę Historii Systemów Myślenia (franc. chaire d'Histoire des systèmes de pensée), która została powoła specjalnie dla niego. Nazwa „historia systemów myślenia" wywołuje porównania do takich dziedzin jak rozwijana w Anglii historia idei (ang. history of ideas) i historia myśli (ang. intellectual history), albo znana we Francji historia mentalności (franc. histoire des mentalités). Foucault zdecydowanie odcina się od tych prądów historiografii i próbuje nazwać swój przedmiot badań inaczej. W tym kontekście, mówi o historii „systemów praktycznych", jednak w wykładach pojawia się ciekawsze określenie: „ogniska doświadczenia"[9] (franc. foyers d'expérience). Precyzując, czym one są, Foucault wprost odwołuje się do trzech *Krytyk* Kanta, a także do słynnych pytań z *Krytyki czystego rozumu* i z *Nauki logiki*. Na ogniska doświadczenia składają się trzy zespolone obszary: formy możliwej wiedzy, normatywne matryce zachowań oraz potencjalne

[8] Zob. t e n ż e, *Fearless Speech*, red. J. Pearson, Semiotext(e), Los Angeles, California, 2001.

[9] M. F o u c a u l t, *Rządzenie sobą i innymi. Wykłady z College de France 1982-1983*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 21.

sposoby egzystencji[10]. Zespolenie tych trzech elementów jest celem jednym z celów strategicznych archeologii ognisk doświadczenia.

Czytając czwarty tom *Historii seksualności*, pomyślałem, że znajdujemy w nim „trzeciego Foucaulta". Nie jest to „Foucault przy mikrofonie", czyli filozof, który od roku 1973 prowadził wykłady w Collège de France. Nie jest to także Foucault na ulicach Paryża, próbujący zrewokalizować logos. Nie jest to Foucault w bezpośredniej akcji intelektualnej, na scenie wywoływania pojęć, w „laboratorium myśli". Jego celu nie stanowi jedynie parrhesia, odważne wypowiedzenie wszystkiego publicznie; mamy tu raczej do czynienia z mówcą, który upomina się o prawdę, czyli troszczy się o przyszłe losy myślenia. Nie jest to jednak również „Foucault przy maszynie do pisania" ani „pisarz niebezpieczny". I nie jest to pojęciowy i genealogiczny odpowiednik kaprala seksu, de Sade'a.

Oznacza to, że odnajdujemy Foucaulta „w wypowiedziach" – ustnych i pisanych, na ulicy, w sali wykładowej i bibliotece, ale także Foucaulta „w zapowiedziach", które się nie spełniają. Być może samo „zjawisko" Foucaulta rozwieszone jest między dwoma granicami: mową na temat szaleństwa jako nieobecności dzieła a mową na temat dzieła jako niepewności śmierci autora. Czy istnieje jeszcze inny Foucault? Kim jest Foucault rozwieszony ponad tymi dwoma granicami? Pisarstwo niebezpieczne z pewnością musi się skierować przeciwko słowom i dekretom policji. Gdy zatem policja ogłasza: „Uwaga, uwaga, mamy stan epidemii. Chroń siebie i bliskich. Nie opuszczaj domu. Nie narażaj siebie i innych", filozof niebezpieczny odpowiada policji: „Zarażanie jest moją maszyną do pisania, sobą-pisania, moje słowa muszą wyjść na ulicę, aby stać się inną epidemią". W *Wyznaniach ciała* nie przemawia jednak do nas Foucault-epidemiolog, teoretyk nowoczesnych urządzeń bezpieczeństwa, ale raczej Foucault-teolog, Foucault rozmyślający nad rajskim seksem, boską i ludzką płodnością, dziewictwem i apokalipsą. Kim jest w *Wyznaniach ciała* Michel Foucault?

Najkrócej powiedziałbym, że jest archiwistą. To Foucault, który z mozołem godnym mnicha rekonstruuje genealogię naszego pragnienia. Podczas lektury tej książki, która nie wiadomo już do kogo należy i nie wiadomo, kto jest jej właściwym autorem, dochodzę do wniosku, że w dużych fragmentach składa się ona z notatek, wyciągów, cytatów, fiszek, przypisów – generalnie z mowy zależnej. Odkrywam również, że nie przeszkadza mi ta maniera przywoływania innych autorów i oszczędnego formułowania własnych komentarzy. Być może ten „trzeci Foucault" jest mi najbliższy i – co ważniejsze – jest najbliższy swojemu własnemu postulatowi stworzenia nauki ściśle genealogicznej, archeologicznej. „Genealogia jest monotonna, skrupulatna i niestrudzenie do-

[10] Por. tamże.

kumentalna. Pracuje na pergaminach – zawiłych, pokreślonych. I wielokrotnie przepisywanych”[11] – pisał Foucault w swym znakomitym tekście *Nietzsche, genealogia, historia*. Tak, *Wyznania ciała* są efektem przepisywania i same też były wielokrotnie przepisywane.

Foucault-archeolog ludzkich namiętności, wsłuchujący się w wyznania grzesznego ciała, postanawia cofnąć się w czasie, aby uchwycić w dziejach moment wyłonienia się zrytualizowanego obowiązku mówienia prawdy, nakazu werbalizacji prawdy o sobie samym. W *Wyznaniach ciała* przyglądamy się zatem warsztatowi Foucaulta. Książka ta jest ważna także z tego powodu, że dzięki jej lekturze lepiej uświadamiamy sobie, ile dziełu Foucaulta zawdzięcza Giorgio Agamben, zwłaszcza gdy opisuje on archeologię użytku z ciała[12], ale także archeologię monastycznych reguł życia, życia jako reguły (łac. vita vel regula), życia jako formowania i blokowania ciała, życia jako forma vivendi, forma vitae[13].

Dalecy jesteśmy od próby stworzenia dagerotypu Foucaulta czy oddania genealogii jego żywotów. Dysponujemy co prawda przygotowanym przez Gillesa Deleuze’a „diagramem Foucaulta”, gdzie widzimy go jako archiwistę, nowego kartografa, szkicownika typologii tego, co widzialne i wypowiadalne[14], chcemy jednak zostać bezpośrednio skonfrontowani z „pofałdowaniami” Foucaulta. Chcemy wiedzieć, co czyni ten archiwista przypominający nieco Antona Czechowa. Foucault-archiwista stawia proste, lecz kluczowe pytanie: Czy człowiek jest panem swoich pragnień? Pozornie, od czasów Nietzschego i Freuda, znamy odpowiedź na to naiwne pytanie. Oczywiście – nie. Twierdzę jednak, że nie przemyśleliśmy wszystkich konsekwencji takiej prostej odmowy rozpoznania w człowieku źródła jego pragnienia. Gdzie zatem znajduje się to źródło? I czy rozpoznanie obcości naszych pragnień nie powinno oznaczać, że jedyna możliwa dzisiaj etyka winna być etyką surowości, oszczędności, ascezy, czyli nie tyle wyrzeczenia się pragnienia, nie tyle nieufności wobec konkretnych pragnień, ile refleksyjnego używania i zarządzania pragnieniem? Kim jest użytkownik ciała w dobie pandemii? I co to dziś znaczy „użyć ciała”? Czy *Wyznania ciała* mogą stanowić rodzaj instrukcji obsługi potencjalnych sposobów użycia ciała dla kogoś, kto nie tyle czuje się jego właścicielem, ile po prostu jest ciałem?

---

[11] T e n ż e, *Nietzsche, genealogia, historia*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 113.

[12] Zob. G. A g a m b e n, *The Use of Bodies: Homo Sacer IV, 2*, tłum. A. Kotsko, Stanford University Press, Stanford, California, 2015.

[13] Zob. t e n ż e, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, tłum. A. Kotsko, Stanford University Press, Stanford, California, 2013.

[14] Zob. G. D e l e u z e, *Foucault*, tłum. M. Gusin, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2004.

CIELESNOŚĆ ALBO BYĆ GRZESZNIKIEM

Ciało mówi – twierdzi Foucault. To główna milcząca przesłanka omawianej książki. Pozostają jednak pytania: Co mówi w ciele? Do kogo ono mówi? Z jakiej pozycji mówi? Jak mówi? I jakie ciało w ogóle zdolne jest do mowy? Ciało wyznaje swoje grzechy. Ciało czyni zło i zmuszane jest do mówienia prawdy. Ciało mówi nie z własnej woli, ale z własnej woli czyni zło. Ciało opowiada o swoich przygodach głównie z dwóch pozycji: ciała dziewiczego, czyli takiego, które pragnie wytrwać w dziewictwie, oraz ciała małżeńskiego, czyli „zakontraktowanego", związanego przysięgą wierności, ciała będącego przedmiotem umowy.

„Sztuka" dziewictwa oraz doktryna małżeństwa w myśli Ojców Kościoła z pierwszych wieków chrześcijaństwa – to dwa wielkie tematy książki Foucaulta. Zagadką dla czytelnika jest sposób powiązania tych dwóch zagadnień, relacja doktryny dziewictwa się do doktryny małżeństwa oraz do historii zbawienia w ogóle. Kreacja, prokreacja, przyjemność – oto trzy pojęcia, których związek należy ustalić. Na pierwszy rzut oka kreacja to pojęcie teologiczne, prokreacja to pojęcie biologiczne, przyjemność zaś – pojęcie psychologiczne. Czy jednak możemy ufać takiemu rozróżnieniu? Pytanie istotne brzmi także: w jakiej relacji pozostają trzy ekonomie – ekonomia stosunków seksualnych (ekonomia rozkoszy), ekonomia prokreacji (akt ludzkiego płodzenia odsyłający do mocy Stworzenia) i ekonomia zbawienia (ściśle związana z tematem apokalipsy)?

Zacznijmy jednak od zagadnienia prostszego: Jak należy rozumieć cielesność w tej książce? Czy cielesność jest od początku zanurzona w języku? Czy może cielesność rozrywa język? Czy marzenie o afatycznej, czyli pozbawionej języka cielesności, nagiej cielesności, jest marzeniem naiwnego anarchizmu? Ku naszemu zaskoczeniu, Foucault rozumie cielesność jako pewien sposób przeżywania, ale także jako sposób poznawania i przekształcania siebie przez siebie, w ścisłym związku z usuwaniem zła i ujawnianiem prawdy. Foucault pisze explicite: wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa nie przeszliśmy od kodeksu tolerancyjnego wobec aktów seksualnych do kodeksu surowego dla seksu, restrykcyjnego i represyjnego; przeszliśmy jedynie od jednej artykulacji głosów ciała do innej. Między stoickim a chrześcijańskim rachunkiem sumienia istnieje zatem pewna ciągłość. Nie znaczy to jednak, że mamy do czynienia z prostą ewolucją wyznań ciała. W tej historii znajdujemy progi, napięcia, niespodziewane zwroty.

Ciało, o którym opowiada Foucault, to nie ciało-maszyna, ciało-obiekt (niem. Körper), ale ciało-żywe, ciało przeżywające (niem. Leib), obdarzone wrażliwością i percepcją. Foucault, wzorem Spinozy, pyta raz jeszcze, do czego zdolne jest ciało. Ściślej rzecz ujmując, zadaje pytanie, dlaczego ciało

jest dzisiaj zdolne do tak niewielu rzeczy. W ten sposób Foucault podważa „fenomenologiczny aksjomat" oryginalności ciała. Pierwotne doświadczenie to nie doświadczenie własnego ciała, jego przynależności do mnie, ale przeżycie niezróżnicowanego nurtu życia, w którym „ja" drugiej osoby i jej ciało postrzegane są w taki sam sposób, jak ciało własne.

Ciało jest obiektem paradoksalnym – wpisany w nie został podwójny ruch, który widoczny staje się dopiero w nudnościach, potrzebach fizjologicznych, seksualnych konwulsjach. Nudności na przykład – jak to już dawno temu zauważył Jean-Paul Sartre[15] – ujawniają przerażającą obecność nas samych, która wydaje się absurdalna. Im bardziej stan mdłości kieruje mnie na częściowy obiekt-brzuch jako na moją jedyną rzeczywistość, tym bardziej wydaje mi się, że „ja sam" (jako osoba) jestem w tym ciele obcy, niestosowny. Na skutek mdłości staję się niczym innym, jak „wymiotami", które wyganiają mnie z mojego ciała, z mojego mieszkania. W rezultacie w nudnościach jesteśmy jednocześnie przywiązani do siebie, zamknięci w afektywnym kręgu, który nas definiuje, i równocześnie nieskończenie od siebie oddaleni.

Nie inaczej dzieje się w chwili, gdy odczuwam jakąkolwiek potrzebę fizjologiczną. W takiej sytuacji cała moja rzeczywistość i moja obecność skoncentrowane są w jednej części mojego jestestwa. Oddawanie moczu to zwykła konieczność fizjologiczna. Jednakże z powodu tej konieczności, czyli dlatego, że jestem z nią kompulsywnie związany, bez możliwości ucieczki, czynność ta okazuje się czymś najbardziej niestosownym i przez tą niestosowność mnie definiującym. Konieczność staje się tu ponawianym stanem wyjątkowym.

Śledztwo Foucaulta pomaga nam w zrozumieniu tych „problemów z ciałem" człowieka nowoczesnego. Czy chrześcijanie mieli inne ciało? Czy chrześcijanie znali nagie ciało? Agamben powie: „W naszej kulturze nagość łączy się ściśle z sygnaturą teologiczną"[16]. Kłopot jednak w tym, że przed upadkiem Adam i Ewa nie nosili wprawdzie żadnego ubioru, ale nie oznacza to, że byli nadzy. Nie byli nadzy, albowiem okrywała ich szata łaski. Agamben cytuje teologa Erika Petersona, który w artykule *Theologie des Kleides*[17], przytomnie odnotował, że nagość zaistniała dopiero po grzechu pierworodnym, przed grzechem istniała zaś co najwyżej nieobecność odzienia (niem. Unbekleidetheit). Brak odzienia nie oznacza nagości, ale raczej równocześnie brak nagości i brak odzienia. Grzech prowadzi do odkrycia ciała, a co za tym idzie stanowi pierwotny, aprioryczny warunek percepcji (a zatem i świadomości) nagości własnego ciała. Tak zostało skonstruowane teologiczne urządzenie,

[15] Por. np. J.P. S a r t r e, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 428.

[16] G. A g a m b e n, *Nagość*, tłum. K. Żaboklicki, W.A.B., Warszawa 2010, s. 67.

[17] Por. E. P e t e r s o n, *Theologie des Kleides*, w: „Benediktinische Monatsschrift" 16(1934), s. 347n.

które łącząc nagość z odzieniem, umieszcza w owym związku grzech jako samą możliwość ciała.

Istotnym urządzeniem w „historii ciała" są akty prawdy oraz coś, co nazwane zostało eksomologezą. Ufundowanie tych urządzeń tworzy przyszły portret człowieka wyznającego. Już w wykładach z Louvain, gdzie Foucault bada funkcję wyznania w teorii sprawiedliwości, obserwujemy narodziny „wewnętrzności" z ducha proliferacji grzeszności[18]. W *Wyznaniach ciała* temat ten został pogłębiony. Dzięki „technologiom wyznania" rodzi się nowy typ człowieka, który już wie, że żadna istota organiczna nie jest bez grzechu. W chrześcijaństwie słowo „confessio" nabiera szerokiego sensu: od aktu, w którym człowiek rzeczywiście uznaje, że dopuścił się określonej winy, aż po uznanie, iż będąc człowiekiem, nie sposób nie być grzesznikiem. Słowo „confessio" odpowiada zatem greckiemu słowu „exomologesis" oznaczającemu całościowy akt, w którym człowiek uznaje siebie za grzesznika. Częścią postępowania grzesznika jest „demonstracja" rozumiana jako immanentna część pokuty. Grzesznik ma nie tyle mówić prawdę o tym, co uczynił, ile zachowywać się prawdziwie, pokazując, kim jest.

W technice wyznania największy grzech stanowi odmowa wiedzy, czyli ignorancja. Człowiek nie ma prawa do niewiedzy. Kain nie zasługuje na przebaczenie nie dlatego, że zabił swego brata, ale dlatego, że odpowiada Bogu: „nie wiem". Oto rzeczywista przyczyna wiecznego potępienia grzesznika. Oczywiście przeczuwamy, że w owych praktykach wyznania znajdujemy początki dwóch nowoczesnych modeli prawdy: modelu medycznego i modelu prawniczego. To one w przyszłości staną się prawdziwą „kolonią karną", maszyną do produkcji wyznań. W *Narodzinach kliniki* Foucault będzie przecież śledził nowoczesny odpowiednik grzechu – chorobę. Obecność choroby w ciele, świat wewnętrznego cierpienia – wszystko to zostanie zanegowane przez opinię lekarza i zachowane jako przedmiot obiektywizującego, racjonalizującego spojrzenia medycznego[19].

Co stanowi zasadniczą innowację w tych chrześcijańskich „praktykach wyznania"? – Wydaje się, że – w ujęciu Foucaulta – chrześcijaństwo przygotowuje świat na nadejście człowieka podporządkowanego, całkowicie poddanego dyspozycji i woli przełożonego. Świat antyczny znał dwa rodzaje posłuszeństwa: wobec mocy prawa i wobec siły argumentu. W chrześcijaństwie posłuszeństwo ma inny charakter, chodzi o podporządkowanie się woli mistrza. Heteronomia człowieka jest rzeczą fundamentalną. Mówiąc najogólniej i w sposób nieco karykaturalny, obywatel grecki jest gotowy do tego, aby kierowały nim dwie

[18] Zob. M. F o u c a u l t, *Zło czynić, mówić prawdę. Funkcja wyznania w sprawiedliwości. Wykłady z Louvain, 1981*, tłum. A. Zawadzki, Znak, Kraków 2018.

[19] Zob. t e n ż e, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

siły: prawo miasta i perswazja mędrca, czyli nakaz miasta-państwa i retoryka uczonego sofisty. Grekom obca jest kategoria posłuszeństwa. Istnieje tylko sfera poszanowania prawa, decyzji zgromadzenia i wyroków sędziów. Chrześcijańska władza pastoralna zorganizowała coś innego, co wydaje się obce greckiej praktyce, coś co – za Foucaultem – moglibyśmy nazwać naleganiem na czyste posłuszeństwo jako na ceniony typ postępowania. Filozof twierdzi, że chrześcijaństwo nie jest religią prawa, lecz religią woli Bożej, tego, czego Bóg chce dla każdego z osobna człowieka.

Stąd wyjątkowość władzy pastoralnej. Kościół ustanowił powszechną władzę mającą zarządzać „prowadzeniem się" ludzi – władzę odmienną od tych, które znane były światu starożytnemu, odmienną od władzy monarchy nad imperium, urzędnika nad miastem, ojca nad rodziną, patrona nad klientelą, pana nad sługami lub niewolnikami, nauczyciela nad uczniami. Osobliwość władzy pastoralnej polega na tym, że monarcha, urzędnik, ojciec, pan i nauczyciel wiedzą, że zawsze trzeba ratować miasto, państwo, cesarstwo, czyli całość. Pasterz natomiast gotów jest dla jednego „zagrożonego" grzesznika postąpić tak, jak gdyby „reszta" nie istniała. Dla pasterza każda z jego owiec jest bezcenna, a jej wartość nigdy nie okazuje się względna. Tam, gdzie król widział tylko uległych i poddanych, a urzędnik równych obywateli, pasterz próbuje uchwycić indywidualność każdego. Oto jednocząca władza nad wielością, a równocześnie władza rozkładania całości na zindywidualizowane elementy. Powtarzam: w celu zainstalowania w społeczeństwie władzy absolutnej, potrzebne jest stworzenie człowieka zdolnego do posłuszeństwa.

Oczywiście słyszymy tu lekcję z *Genealogii moralności* Nietzschego, który wyrokował, że jedynym celem chrześcijaństwa jest wychować człowieka pokornego, obliczalnego, uległego; wypalić w świadomości poczucie doniosłości wartości moralnych, wychować zwierzę, które umie przyrzekać[20]. Archeologia wiedzy Foucaulta zawieszona jest między genealogią moralności Nietschego a paradygmatologią Agambena. Ten ostatni zawyrokuje wprost: „Archeologia jest zawsze paradygmatologią, a zdolność rozpoznawania i artykułowania paradygmatów określa rangę badania w nie mniejszym stopniu niż jego zdolność do analizowania dokumentów archiwalnych"[21]. Dla Agambena urządzenie panoptyczne odkryte przez Foucaulta w *Nadzorować i karać* jest paradygmatem w sensie ścisłym[22]. Jako paradygmat panoptykon to zdarzenie, w którym wytwarza się równowaga między ogólnością a partykularnością.

[20] Zob. F. N i e t z s c h e, *Dzieła wszystkie*, t. 5, *Poza dobrem i złem. Z genealogii moralności*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2018.

[21] G. A g a m b e n, *The Signature of All Things: On Method*, tłum. L. di Santo, K. Atell, Zone Books, New York 2009, s. 17 (tłum. fragm. – S.W.).

[22] Zob. M. F o u c a u l t, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia–Spacja, Warszawa 1993.

Panoptykon stanowi zarówno uogólniony model funkcjonowania władzy, czyli „panoptyzm”[23], jak i konkretny i materialny budynek. Jest figurą technologii politycznej oderwaną od bezpośredniego zastosowania, to znaczy nie tylko idealną budowlą, lecz także schematem mechanizmu władzy zredukowanej do jej idealnej formy. Panoptykon to pojedynczy przedmiot, który określa także zrozumiałość całej serii: więzienia, szpitala, koszar, klasztoru, zakładu dla obłąkanych. Wszelkie zamknięcie, wyznanie, śledztwo, przesłuchanie, troska o siebie – to zdaniem Agambena zjawiska historyczne, które Foucault traktuje jako paradygmaty. Stąd wniosek: metodę Foucaulta określa paradygmat. Wrócimy do tej myśli na koniec.

DZIEWICTWO A HISTORIA ZBAWIENIA

Najciekawsze fragmenty *Wyznań ciała* dotyczą instytucji dziewictwa, której początki sięgają tekstu Tertuliana zatytułowanego *Zachęta do czystości*, gdzie znajdujemy obietnicę wyjścia „poza płeć”. Ciało zmartwychwstałe bowiem nie będzie już znało różnicy płci i smutku płodzenia. Problemem kluczowym stanie się pytanie sformułowane między innymi przez Metodego z Olimpu: Jak możliwe jest – w samym centrum świata opartego na reprodukcji – zachowanie absolutnej czystości ciała i duszy, myśli i serca, które staną się osią „technologii dziewictwa”[24]?

Wydaje się, że chrześcijanin żyje pod znakiem płodności, czyli nakazu: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28). Jednakże w tym rozmnażaniu, za którego sprawą ciało rodzi się z ciała, należy upatrywać każdorazowo demiurgii, teatru dnia pierwszego, ponownego aktu stworzenia. Oznacza to, że we wcieleniu chrześcijanin widzi ponowne stworzenie, „przemodelowanie” Adama. Czym jest zatem czystość w świecie, w którym nakaz prokreacji wydaje się nakazem powtórzenia aktu stworzenia? – Czystość to sposób istnienia stworzeń, które wybrały drogę zbawienia. Zbawienie przeciwstawiane tu jest Stworzeniu, a praca proroków pracy aniołów. Foucault przypomina, że pogańska westalka – kapłanka domowego ogniska – musiała pozostawać dziewicą, ale tylko chwilowo. Cnotliwość kapłanki w młodych latach obiecuje brak cnotliwości w latach późniejszych; nie ofiarowuje ona dziewictwa, lecz je czasowo „wynajmuje”. Ponawiam pytanie: Kim zatem jest dziewica w świecie powszechnej płodności i konieczności płodzenia? Jak jest ona możliwa?

---

[23] Por. tamże, s. 235-272.

[24] Por. św. M e t o d y z O l i m p u, *Uczta*, tłum. S. Kalinkowski, w: św. Metody z Olimpu, *Uczta*, Orygenes, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, *Zachęta do męczeństwa*, tłum. S. Kalinkowski, oprac. E. Stanula, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, s. 27-108.

Analiza problemu dziewictwa w chrześcijaństwie pozwala nam doświadczyć złożonego splotu zagadnień płci, płodności i seksualności. Czytając dzieła teologów chrześcijańskich, Foucault wykuwa swoje pojęcia biopolityczne – z populacją, rasą, biowładzą, u*jar*zmieniami i technologiami jaźni na czele. Widzimy tu narodziny tego pojęciowego oręża wyraźniej nawet niż w kontekście dokonywanej przez filozofa lektury wczesnych tekstów eksplorujących narodziny liberalizmu i doktryny leseferyzmu[25]. W pewnym sensie Foucault prowadzi śledztwo w sprawie teologicznego „wynalazku" płci. W drugim rozdziale Księgi Rodzaju święty tekst wskazuje, że Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę (por. Rdz 1,27). Człowiek został jednak stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Rodzi się zatem pytanie, jak Bóg, Jedyny i niepodzielny, mógł stworzyć człowieka na swoje podobieństwo, a zarazem w dwoistości płci?

Na pytanie to próbuje odpowiedzieć Filon z Aleksandrii, rozróżniając w stworzeniu człowieka to, co było „na podobieństwo Stwórcy", oraz to, co było cechą stworzenia. W ślad za Filonem Orygenes dodaje, że stosunek seksualny – ponieważ nie mógł być niewinny sam w sobie – doprowadził do upadku stworzenia. Alternatywna interpretacja głosi, że pierwszy stosunek nastąpił po upadku i jako jego konsekwencja. Ustalenie statusu stosunku seksualnego w Raju to dla Foucaulta sprawa kluczowa: Czy rajski seks jest prototypem seksu w ogóle i pragnienie powrotu do raju to pragnienie wolnego i bezcielesnego rajskiego seksu? Czy może płodność i sama płeć stanowią efekt pewnej katastrofy – upadku, załamania czasu?

Przyjmijmy, że w raju seks nie istniał. Nie wszyscy teologowie wskazują jednak te same przyczyny nieobecności stosunków seksualnych w raju, różnie też interpretują jej znaczenie. Co może bowiem znaczyć przykazanie: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się"? Skoro rodzaj ludzki mógł rosnąć dopiero po „upadku", być może w „upadku" tym było coś dobrego. Skoro bez „upadku" rodzaj ludzki pozostałby tylko w parze pierwszych ludzi, to aby ludzka populacja wzrosła, potrzebny jest „upadek w czas". Powtarzam zatem raz jeszcze swoje pytanie: Jaki jest teologiczny status dziewictwa, skoro powołaniem człowieka jest płodność? Czy status dziewicy urasta do rangi pierwszej mesjanistki, apokaliptyczki, anorektyczki, głodomorki żądającej bezwzględnego „końca czasu" lub przynajmniej „czasu końca"?

Zacznijmy od konstatacji, że dziewictwo otwiera egzystencję anielską. Egzystencja taka jest jednak groźna dla człowieczeństwa – wobec praktyki dziewictwa niektórzy stawiają bowiem zarzut, że doprowadzić może ona do wyginięcia rodzaju ludzkiego. Grzegorz z Nyssy podejmuje ten wątek i go

[25] Zob. M. F o u c a u l t, *Narodziny biopolityki. Wykłady z Collège de France 1978/1979*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

natychmiast neutralizuje. Tak, dziewictwo jest bezpłodne, ale dzięki temu jest także odporne na widmo śmierci. Bezpłodność dotyczy bowiem jedynie narodzin cielesnych, które na dwa sposoby powiązane są ze śmiercią: po pierwsze dlatego, że jest ona ich konsekwencją, a po drugie dlatego, że jest ona istotą istnień na nią skazywanych. Jako odmowa płodzenia dziewictwo jest więc odmową śmierci, sposobem przerwania niekończącego się ciągu, który rozpoczęło w świecie pojawienie się śmierci. Eschatologia unieważnia doktrynę płodności. Bunt wobec życia ziemskiego okazuje się rebelią wobec cielesnej śmierci pokoleń.

Dla historii zbawienia oznacza to podział na dwa okresy: fazę świata jeszcze pustego i fazę świata pełnego. Świat był pusty „nazajutrz po Stworzeniu". Rozmnażanie się – wśród zwierząt płciowe, w wypadku ludzi natomiast bezpłciowe – miało doprowadzić go do punktu końcowego. Upadek pociągnął za sobą dwa następstwa: uniemożliwił niecielesne rozmnażanie się ludzi oraz uczynił ludzi śmiertelnymi. Reprodukcja płciowa pozostaje zatem w nader dwuznacznej relacji ze śmiercią: jest konsekwencją upadku, lecz nieustannie niweluje spustoszenia dokonane przez śmierć. Ludzkość musi się rozmnażać, albowiem ludzkość jest śmiertelna.

Powrót figury dziewictwa oznacza zatem zerwanie związku między Stworzeniem a prokreacją. Reprodukcja odgrywa znaczącą rolę w dziejach świata: ma ona uniemożliwić „prawu śmierci" całkowite zwycięstwo; ma zaludnić ziemię, a następnie zniknąć, kiedy wraz z Wcieleniem nadejdzie „czas odkupienia". Epoka dziewictwa, będąca zarazem epoką końca świata, zamyka czas, w którym Prawo, śmierć i łączenie się płci były ze sobą wzajemnie splecione. Oznacza to, że dziewictwo wiąże się ściśle z apokalipsą, jest w pewnym sensie żądaniem apokalipsy, oczekiwaniem końca czasu. Będąc siedliskiem płodności, kobieta może przerwać ruch prokreacji wpisany w naturę od samego początku. Taka jest rola dziewicy – być punktem zerwania ciągłości w powszechnym procesie stworzenia.

To ważny wątek, albowiem Judith Butler twierdzi między innymi, że chociaż Foucault okazuje się czasem przydatny w krytyce ciała, przy bliższym zbadaniu jego prac, okazuje się, że w problematyczny sposób pozostaje on obojętny na różnicę seksualną[26]. Krytyka genealogiczna – zdaniem Butler – nie powinna szukać źródeł płci kulturowej, wewnętrznej prawdy żeńskiego pragnienia, pierwotnej czy autentycznej tożsamości seksualnej, lecz raczej powinna pytać o polityczne cele towarzyszące uznaniu kategorii tożsamości za źródło i przyczynę. Tożsamość seksualna – z tego punktu widzenia – jest efektem instytucji, praktyk i dyskursów o wielu rozproszonych źródłach.

[26] J. Butler, *Uwikłani w płeć*, tłum. K. Krasucka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 33-38.

Wydaje się jednak, że Foucault nie ulega pokusie prostego zespolenia płci i pragnienia; znakomitym przykładem jest jego tekst zatytułowany *Prawdziwa płeć*[27] – przedmowa do dzienników Herkuliny Barbin.

Michal Ben-Naftali, która podziela wiele z tych intuicji, dokonuje dzisiaj – odwołując się jednak do myśli Jacquesa Derridy, nie zaś Foucaulta – dekonstrukcji kobiecej płodności: przekierowuje on pracę dekonstrukcji, czyli – jak pisze Agamben – „zablokowanego" mesjanizmu[28], w stronę anoreksji i biblijnej figury Rut z Księgi Rut, figury na czas głodu. Być może to właśnie postać Rut antycypuje kafkowskiego głodomora[29].

Trzeba będzie czekać na czasy Thomasa Malthusa, kiedy ludzkość zacznie się bardziej niepokoić przeludnieniem, a w zasadzie wyginięciem na skutek przeludnienia, a mniej swoją niepłodnością. Dziś demografowie wskazują, że ludność świata w latach 1700-2012 wzrastała średnio o zaledwie 0.8% rocznie, ale wynik ten skumulowany w ciągu trzech stuleci pozwolił powiększyć populację światową ponad dziesięciokrotnie. Planeta Ziemia liczyła około sześćset milionów mieszkańców około roku 1700 i ponad siedem miliardów w roku 2012. Rytm wzrostu ludności świata osiągnął swój szczyt – niemal 2% rocznie – w latach 1950-1970 i od tego czasu nie przestaje spadać.

Być może autor *Wyznań ciała* mówi nam, że ekonomia stanowi kontynuację teologicznego namysłu nad płodnością: chociaż nie ma powodów, by mówić o teologii politycznej, należy jednak rozpoznać ekonomię teologiczną, która innymi środkami prowadzi dalej dyskurs na temat płodności i bogactwa narodów. Nawet ekonomia kapitału dwudziestego pierwszego wieku[30] musi się liczyć z odkryciami teologii chrześcijańskiej, oswajającej systematycznie, w innym języku, znaczenie i konsekwencje ujemnego wzrostu demograficznego.

Aktualne pytanie brzmi jednak: Jakie prawo panuje obecnie nad światem? Czy żyjemy w epoce świata „pełnego" i „ukończonego", czyli w epoce, w której rodzaj ludzki, wychodząc z wczesnego dzieciństwa, wkracza w wiek dorosły, czy też nadal panuje nad nami czas upadły, czas śmierci, który jest czasem przymusu płodności i odmowy prawa do anoreksji i aborcji? Czy potrzebujemy dziś mocnej figury apokaliptyczki, która jawnie zbuntuje się prze-

---

[27] M. F o u c a u l t, *Prawdziwa płeć*, tłum. A. Lewańska, w: tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M.P. Markowski, P. Pieniążek, Aletheia, Warszawa 1999, s. 293-301.

[28] Por. G. A g a m b e n, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2009, s. 9-11.

[29] Zob. M. B e n - N a f t a l i, *Chronicle of Separation: On Deconstruction's Disillusioned Love*, tłum. M. Hadar, Fordham University Press, New York 2015; zob. też: F. K a f k a, *Głodomór*, tłum. R. Karst, w: tenże, *Budowa chińskiego muru i inne opowiadania*, tłum. A. Kowalkowski, R. Karst, Wydawnictwo Atext, Gdańsk 1996, s. 154-187.

[30] Zob. T. P i k e t t y, *Kapitał w XXI wieku*, tłum. A. Bilik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.

ciwko planowi stworzenia i zażąda powrotu planu zbawienia? Czy też raczej potrzebujemy figury nieobliczalnej Gai – nie tyle bogini, ile siły z czasów przed wszystkimi bogami[31]?

ŻYĆ W MAŁŻEŃSTWIE ALBO LIBIDYNIZACJA SEKSU RAJSKIEGO

W czym należy zatem poszukiwać teologicznych zasobów wynalazku płci? Bóg stworzył kobietę przed upadkiem, aby była towarzyszką mężczyzny – towarzyszką w znaczeniu pomocnicy (gr. boethos), a nie żony. W raju małżeństwo nie wydawało się konieczne. W raju nie było żadnego śladu instytucji małżeństwa, kobieta i mężczyzna obywali się bez niego. Kiedy zatem pojawia się małżeństwo jako antagonista i „druga strona" dziewictwa? Próbując opisać małżeństwo antyczne, Foucault oprowadza nas po gospodarstwie Ischomacha, który chwali się zasługami małżonki przez siebie samego ukształtowanymi. Po jakim gospodarstwie nas oprowadzi, chcąc nam przybliżyć cechy małżeństwa z czasów wczesnego chrześcijaństwa?

Foucault zaczyna omówienie instytucji małżeństwa zaskakująco, twierdząc, że w starożytnym chrześcijaństwie nie znajdujemy żadnych traktatów o małżeństwie. Nie ma sztuki małżeństwa, nie ma techne życia małżeńskiego. Więcej, Foucault drwi z naszych banalnych intuicji: stosunki seksualne między małżonkami okazują się ważne nie dlatego, że mogą i powinny mieć za cel prokreację, ale dlatego, że rodzina staje się „małym Kościołem". Kanoniczną formułę wypowiada Jan Chryzostom: „Małżeństwo zostało wprawdzie dane ze względu na prokreację, lecz w o wiele większym jeszcze stopniu w celu ugaszenia ognia pożądania tkwiącego w naszej naturze. Poświadcza to Paweł, kiedy mówi: «Ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty niech każdy ma swoją żonę»"[32]. Mówi on tutaj, że małżeństwo jest konieczne nie w celu płodzenia dzieci, lecz po to, by ograniczyć żądania Erosa, czyli zapobiec nadmiarowi.

Temat małżeństwa wnosi do rozważań Foucaulta nie tylko kwestię obowiązku małżonków, dobra i wartości małżeństwa oraz użytkowania libido w małżeństwie. Głównym zagadnieniem staje się problem libidynizacji seksu. W moralności chrześcijańskiej nie chodzi tylko o uwięzienie Erosa, lecz o zamieszkiwanie Logosu w ciele. Ciało ma stać się świątynią Boga, a jego członki – członkami Chrystusa. Powściągliwość nie jest zniszczeniem lub wyrwaniem się z ciała, lecz ruchem Logosu w samym ciele – ruchem prowadzącym je do

[31] Zob. B. L a t o u r, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, tłum. C. Porter, Polity, Cambridge, United Kingdom – Malden, Massachusetts, 2017.

[32] J a n C h r y z o s t o m, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, tłum. W. Kania i in., oprac. i wstęp J. Naumowicz, Wydawnictwo M, Kraków 2002, s. 220.

„innego życia". Czym może być aktywność seksualna w takim ciele-kościele? Czy może być ono czymś innym niż oczekiwaniem spazmu-zbawienia? Czy chodzi zatem o erotyzację Logosu, czy też o to, by Logos zapanował na roszczeniami Erosa?

Małżeństwo, obok dziewictwa, to sposób uregulowania kwestii pragnienia. Pożądliwość okazuje się wspólna dla reguł stanu małżeńskiego oraz dla techne profesji dziewictwa. Małżeństwo jednak samo w sobie jest prawem: stwarza powinności – i to powinności odnoszące się do racji bytu małżeństwa, a mianowicie do gospodarowania pragnieniem. Jeśli bowiem zawiera się małżeństwo po to, by „ograniczyć" swoje pożądanie do jednej osoby, to podejmuje się wobec współmałżonka zobowiązanie, że umożliwi się mu zaspokajanie pożądania z jedną i tylko jedną osobą. Ekonomia pragnienia stanowi wspólny cel obojga małżonków. Małżeństwo staje się elementem żmudnej pracy nad wzajemnym zbawieniem. Dziewica, jak apokaliptyczka, pracuje nad zbawieniem w planie unicestwienia konieczności płodności i śmierci; małżonkowie pracują nad zbawieniem poprzez budowanie instytucji katechetycznych. Czy te dwie figury da się ze sobą powiązać jakimś wspólnym fundamentem?

Dochodzimy tu do kluczowego problemu wyrażonego – zdaniem Foucaulta – w sformułowanej przez św. Augustyna doktrynie pragnienia. Autor *Wyznań*[33] ukazuje ów „trzeci element" nie jako figurę złożoną, lecz jako siłę fundamentalną w stosunku do dwóch pozostałych. Elementem tym jest podmiot pożądania. Dziewictwo i małżeństwo nie są więc przeciwstawne jako dwa alternatywne sposoby życia, lecz łączą się ze sobą jako stałe przejawy sił, które tworzą Kościół jako jedność duchową. Małżeństwo, płodność, dziewictwo nie określają samoistnej pozycji, lecz pozwalają opisać różne relacje sił, swoistą konstelację zbudowaną wokół pragnienia. Jak to się jednak dzieje? Jak do tego splotu dochodzi? W jaki sposób wprowadzenie do gry podmiotu pragnienia rozwiązuje dualizm, a nawet antagonizm płodności małżeńskiej i dziewiczej czystości? Jak działa w planie zbawienia doktryna pragnienia odnaleziona w myśli Augustyna?

Przede wszystkim mówi ona, że to epithymia, czyli pożądanie, była przyczyną upadku. Nie sama żądza seksualna, lecz pragnienie w ogóle, pożądanie przyjemności, większe umiłowanie rozkoszy ziemskich niż kontemplacji Boga wprowadza zepsucie i śmierć. Akt seksualny uwikłany jest zatem w złożoną relację między pożądaniem, upadkiem, śmiercią i prokreacją. Można więc założyć, że zło zaczyna się wraz z nadmiarem, że nadmiar tworzy libido. Tylko „naturalność", która nie przekracza miary, nie jest zła. W myśli Augustyna miara staje się umiarem. Postawmy zatem pytanie: Kim jest podmiot nieumiarkowania? Otóż jeszcze dla Arystotelesa nieumiarkowany nie jest ten,

[33] Zob. św. A u g u s t y n, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999.

kto rozkoszuje się czymś, na przykład barwami, dla samego rozkoszowania się. Zanurzenie w kontemplacji bez granic nie jest nieumiarkowaniem. Według Stagiryty nieumiarkowanie istnieje tylko tam, gdzie występuje kontakt, dotyk; rozwiązłość dotyczy ponadto wrażeń dotykowych związanych nie z całym ciałem, lecz z pewnymi jego częściami[34]. Zmienia się to u Augustyna: jego zdaniem nieumiarkowanie dotyczy całego ciała, a także wewnętrznego życia ciała, nie zaś tylko jego kontaktu dotykowego ze światem zewnętrznym[35].

Czym jednak jest samo libido? Jeszcze według Kasjana termin „libido", ze względu na pokrewieństwo ze słowem „libet" przypominał o bliskości. Augustyn odwołuje się do tej semantycznej pamięci i proponuje formułę, zgodnie z którą libido jest sui iuris[36]. W prawie rzymskim określenie „sui iuris" odnosiło się do osób niepodlegających władzy patris familias. Czy mamy zatem sądzić, że libido należy do jakiejś natury obcej samemu podmiotowi, że narzuca się mu jako żywioł zewnętrzny i że upadek „wydziedziczył" podmiot z własnego ciała do tego stopnia, iż działa ono bez niego? Czy nie można winić podmiotu za to, co dzieje się w jego własnym ciele? Czy należy uznać, że libido pozostaje poza władaniem podmiotu? Niewątpliwie sposób, w jaki Augustyn – na wiele wieków przed Freudem – wyprowadza kategorię pragnienia z rozumienia podmiotu i woli, sprawia, że w jego ujęciu podmiot przestaje być „panem we własnym domu". Nie wiemy jednak, czy doktryna Augustyna doprowadza do seksualizacji libido, czy raczej do – jak sugeruje Foucault – libidynizacji seksu.

Zdaniem Foucaulta Augustyn przeprowadził dwie operacje: wewnątrz aktu seksualnego wytyczył linię podziału poprzedzającą nadmiar wskazujący na zło, które tkwi w nim immanentnie, a także zdefiniował mechanizm, za sprawą którego upadek wprowadził tę skłonność do nadmiaru do wnętrza aktu seksualnego. Augustyn dokonuje zatem ścisłego rozróżnienia między libido a używaniem libido. W tym kontekście kluczowe staje się pojęcie nadużycia, nadużycie bowiem jest właśnie złym użyciem. Zło zaczyna się wraz z nadmiarem, choć nie otrzymujemy jasnego rejestru aktów, które mogą świadczyć o tym, że jego granica została przekroczona. Analiza Augustyna nie czyni z pragnienia ani odrębnej władzy duszy, ani bezwładności, która ograniczałaby jej władzę, lecz samą formę woli, czyli tego, co czyni z duszy podmiot. Zdaniem filozofa pragnienie jest nie tyle mimowolnością przeciwko woli, ile

[34] Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, 1118a-1118b, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 142n.

[35] Por. św. J a n K a s j a n, *Rozmowy z Ojcami*, tłum. A. Nocoń, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2015, t. 2, s. 170-172.

[36] Por. św. A u g u s t y n, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977, t. 2, s. 352.

mimowolnością samej woli – tym, bez czego wola nie może chcieć, chyba że z pomocą łaski, która jako jedyna może ją uwolnić od tej „ułomności".

Czym zatem – zdaniem Augustyna – jest rajski seks? Jak Adam i Ewa odnoszą się do libido i do stosunków płciowych w raju? No cóż, nie jest to seks uprawiany przez osoby ulegające swemu pożądaniu, ilekroć się ono pojawia. Gdyby tak było, oznaczałoby traktowanie Bożych stworzeń jak niewolników. Rajski seks nie oznacza promiskuityzmu, nie jest on jednak również praktyką ludzi „stłumionych", czyli stale zwalczających pragnienie – czego nie dałoby się pogodzić z rajskim szczęściem. Nie jest to też współżycie ludzi, którzy pod kontrolą woli wzbudzają w sobie pożądanie, ilekroć tego zapragną. Rajski seks to nie absolutne panowanie nad cudownym instrumentem, lecz raczej seks uprawiany bez przepływu libido: współżyjące osoby uruchamiają organy rozrodcze tak, jak dowolną inną część ciała, aby były one posłuszne wskazaniom ich woli. Rajski stosunek seksualny odbywa się zatem niejako „na pusto", przypomina światło bez prądu, jest więc seksem fantomatycznym, bez-obiektowym.

CHRESIS ALBO UŻYTEK Z GENEALOGII

Na koniec chciałbym postawić pytanie o niepewny użytek z genealogii. W jakim sensie genealogia jest politycznie impotentną metodą badania historycznego, a w jakim stanowi sposób zajęcia stanowiska w toczących się sporach? Foucault twierdzi, że badanie przeszłości jest niczym innym, jak tylko troską o teraźniejszość. Każde badanie archeologiczne powinno zatem pociągać za sobą „czujność archeologiczną"[37]. Czujność ta nie pozwala nam zasnąć snem uczonego-historyka odnajdującego ciągłość rzeczy i alibi wobec męczącego świata.

Foucault, od czasu prezentacji cyklu wykładów zatytułowanych *Hermeneutyka podmiotu*[38], kładzie nacisk na określenie semantycznej sfery „chresthai". Nie jest to przypadkowe. Jego zdaniem czasownik ten pełni strategiczną funkcję w argumentacji Platona. Sokrates posługuje się tym słowem w odpowiedzi na pytanie, czym jest owo „ja", które staje się przedmiotem troski o siebie. Przywołując możliwe zastosowania czasownika „chresthai", Platon zamierza zasugerować, że troska o siebie oznacza nic innego, jak tylko troskę o możliwą serię zastosowań siebie. Jedyne możliwe „ja" to „ja w użyciu". Kiedy Platon – sugeruje Foucault – posługuje się pojęciem chresthai (chresis), aby zidentyfikować „heauton" w wyrażeniu „dbać o siebie", zamierza określić nie

[37] A g a m b e n, *The Signature of All Things*, s. 12.

[38] Zob. M. F o u c a u l t, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

tyle instrumentalny stosunek duszy do świata lub ciała, ale raczej pozycję podmiotu, w odniesieniu do tego, co go otacza, i do siebie samego. To, co Platon odkrywa w tym dialogu nie jest substancją duszy ani duszą jako substancją, ale podmiotem duszy, to znaczy stosunkiem operacyjnym oraz działaniem wobec swoich możliwych sposobów istnienia, czyli zastosowań siebie.

Co jest kluczowe w tej analizie, to sposób myślenia o relacjach między troską a użytkowaniem, między sobą a troską o siebie oraz troską o innych a troską o siebie. Relacja użytkowania, która stanowi podstawowy wymiar troski, za pomocą której powoływana jest do życia subiektywność, znajduje się u podstaw wszelkiej etyki i polityki. Co zatem czyni genealogia? – Genealogia uświadamia nam mnogość sposobów, trybów, modusów użytkowania ciała. W jaki sposób? – Nie tylko poprzez wyliczenie historycznych przypadków tego użytkowania, lecz przez potrójną epoche, czyli potrójne wyzwolenie: (1) uwolnienie pojęcia władzy od pojęcia instytucji w celu analizy czystych „technologii urządzania"; (2) uwolnienie relacji władzy od prostych funkcji (ekonomicznych, biologicznych, ideologicznych, lingwistycznych) w celu odnalezienia ich w analizie sił; (3) uwolnienie pojęcia władzy od uprzywilejowania podmiotu, tak aby ponownie ujrzeć je w perspektywie konstytuowania się możliwych przedmiotów wiedzy[39]. Genealogia jest zatem antyfenomenologią. W jakim sensie?

Foucaultowi wielokrotnie zarzucano pewien radosny konstruktywizm, przypominając, że jego dzieło pełne jest sensacyjnych doniesień w rodzaju: „szaleństwa nie ma", „seks nie istnieje", „zbrodnia nie istniała". Filozof odpowiadał stanowczo: owszem, szaleństwo, seks, zbrodnia nie istnieją, ale nie znaczy to, że są one niczym. Genealogia wskazuje zatem na coś przeciwnego niż to, czego nauczyła nas fenomenologia, głosząc, że szaleństwo, seks i zbrodnia istnieją, co jednak nie oznacza, iż wszystkie te zjawiska są rzeczami. Odpowiedź na pytanie, czym są seks i szaleństwo, jeśli nie są one ani „czymś", ani „niczym", brzmi zatem: stanowią one proces przeobrażania się różnych sposobów użytkowania, czyli prowadzenia siebie. Wnioskuję stąd, że genealogii patronuje prosta maksyma metodologiczna: uwolnić mowę od dominacji instytucji, przedmiotu czy funkcji. Odmowa mówienia w kategoriach „ready-made object" – oto rzeczywisty cel genealogii.

Co to oznacza? Być może to, że zamieszkujemy czasy symultaniczne, żyjemy w epoce zestawiania, łączenia rzeczy bliskich i dalekich, ustawiania relacji między przedmiotami różnymi i obcymi. Znajdujemy się w momencie, w którym świat wydaje się nie tyle zbiorem obiektów mających swoje jednoznaczne osadzanie w czasie i przestrzeni, ile siecią łączącą odległe punkty.

---

[39] Zob. t e n ż e, *Bezpieczeństwo*, *terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France 1977/1978*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Kategoria usytuowania zastąpiła kategorię umiejscowienia, ale także pojęcie relacyjności i kompozycyjności zastąpiło pojęcie jednoznacznego osadzenia. Przestrzeń, w której żyjemy nie jest już przestrzenią homogeniczną, ale przestrzenią heterogeniczną, która często łączy ze sobą miejsca niekompatybilne. Być może genealogia uczy nas, że nie inaczej jest z naszą podmiotowością, ona też nie jest zaprojektowana i osadzona, ale zestawiona, raczej usytuowana wobec innych podmiotów, niż umiejscowiona w skończonym ciele[40].

Gilles Deleuze napisał kiedyś, że badanie filozoficzne obejmuje co najmniej dwa elementy: identyfikację problemu i wybór pojęć odpowiednich do jego rozwiązania[41]. Wbrew powszechnej opinii, metoda genealogiczna – odmiennie niż zapowiada to *Rozprawa o metodzie*[42] Kartezjusza – uniemożliwia oddzielenie pracy od jej kontekstu, metody od treści. Nie istnieje metoda, która byłaby poprawna dla każdej domeny, podobnie jak nie ma logiki, którą można by zastosować niezależnie od analizowanych obiektów. Agamben myli się, próbując sprowadzić genealogię do nauki o sygnaturach i paradygmatach. Genealogia jest czymś więcej niż paradygmatologią lub etymologią. Urządzenie seksualności nie jest paradygmatem, tak jak nie jest nim urządzenie panoptykonu. Urządzenie należy zawsze rekonstruować w skończonym czasie historycznym i zawsze od nowa, z poziomu zera funkcji, zera znaczenia i zera własności. Genealogia z tego powodu wymaga inwencji, swoistej rodności myśli nieokreślonej, intelektualnej płodności.

Agamben ma jednak rację, pisząc, że jedynym autentycznym elementem filozoficznym każdego dzieła jest obecna w nim możliwość dalszego opracowania, którą Ludwig Feuerbach zdefiniował jako „Entwicklungsfähigkeit"[43]. Myśl musi niejako prześledzić własną trajektorię, cofając się do punktu, w którym coś wciąż pozostaje niejasne i niespełnione. Tylko myśl, która nie kryje własnego niedopowiedzenia – ale konsekwentnie je podejmuje i rozwija – może pretendować do oryginalności genealogicznej. Tylko myśl, która rozumie, że istnieje pokrewieństwo pomiędzy teologicznymi sporami na temat rajskiego seksu a współczesnymi sporami o aborcję, teologicznymi niepokojami dotyczącymi

---

[40] Foucault słynnym tekście zatytułowanym *Inne przestrzenie* używa słowa „usytuowanie " (franc. emplacement) w opozycji wobec słów: „osadzenie", „umiejscowienie", „zlokalizowanie" (franc. lieu, localisation), pojawiających się w kontekście miejsca pojmowanego jako część kosmicznego ładu. „Emplacement" implikuje ruch i możliwość przemieszczenia. Zob. M. F o u c a u l t, *Inne przestrzenie*, tłum. A. Rejniak-Majewska „Teksty Drugie" 2005, nr 6, s. 117-125.

[41] Zob. G. D e l e u z e, *Bergsonizm*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

[42] Zob. R. D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żelenski-Boy, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.

[43] L. F e u e r b a c h, *Darstellung, Enwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie*, Forgotten Books, London 2016, s. VI.

małżeństwa a nowoczesnymi niepokojami dotyczącymi wzrostu demograficznego może stać się myślą spełniającą wymóg czujności genealogicznej.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Agamben, Giorgio. *Czas, który zostaje: Komentarz do Listu do Rzymian*. Translated by Sławomir Królak. Warszawa: Sic!, 2009.

Agamben, Giorgio. *Czym jest urządzenie?* Translated by Jakub Majmurek. In *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2010, s. 72-90.

———. *Nagość*. Translated by Krzysztof Żaboklicki. Warszawa: W.A.B., 2010.

———. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life.* Translated by Adam Kotsko. Stanford, California: Stanford University Press, 2013.

———. *The Signature of All Things: On Method*. Translated by Luca di Santo and Kevin Atell. New York: Zone Books, 2009.

———. *The Use of Bodies: Homo Sacer IV, 2*. Translated by Adam Kotsko. Stanford, California: Stanford University Press, 2015.

Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Translated by Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.

Augustyn. *Wyznania*. Translated by Zygmunt Kubiak. Warszawa: Świat Książki, 1999.

———. *O państwie Bożym*. Translated by Wiktor Kornatowski. Vol. 2. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1977.

Ben-Naftali, Michal. *Chronicle of Separation: On Deconstruction's Disillusioned Love*. Translated by Mirjam Hadar. New York: Fordham University Press, 2015.

Butler, Judith. *Uwikłani w płeć*. Translated by Karolina Krasucka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008.

Deleuze, Gilles. *Bergsonizm.* Translated by Piotr Mrówczyński. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.

———. *Foucault*. Translated by Michał Gusin. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2004.

Descartes, René. *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Translated by Tadeusz Żeleński-Boy. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.

Feuerbach, Ludwig. *Darstellung, Enwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie*. London: Forgotten Books, 2016.

Foucault, Michel. *Archeologia wiedzy*. Translated by Andrzej Siemek. Warszawa: PIW, 1977.

———. *Bezpieczeństwo*, *terytorium, populacja: Wykłady w Collège de France 1977/1978*. Translated by Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.

———. *Rządzenie sobą i innymi*. *Wykłady z Collège de France 1982-1983*. Translated by Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.

———. *Fearless Speech*. Edited by Joseph Pearson. Los Angeles, California: Semiotext(e), 2001.
———. *Hermeneutyka podmiotu*. Translated by Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
———. *Histoire de la sexualité.* Vol. 1. *Volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
———. *Historia seksualności.* Vols. 1-2. Vol. 1. *Wola Wiedzy.* Vol. 2. *Użytek z przyjemności.* Translated by Tadeusz Komendant, Bogdan Banasiak, and Krzysztof Matuszewski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2020.
———. *Historia seksualności.* Vol. 3. *Troska o siebie.* Translated by Tadeusz Komendant, Bogdan Banasiak, and Krzysztof Matuszewski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2020.
———. *Historia seksualności*. Vol. 4. *Wyznania ciała*. Translated by Tomasz Stróżyński. Edited by Frédéric Gros. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2019.
———. *Prawdziwa płeć*. Translated by Ariadna Lewańska. In Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. Translated by Bogdan Banasiak et al. Warszawa: Aletheia, 1999.
———. „Kim jest autor?" Translated by Michał Paweł Markowski. In Foucault, *Szaleństwo i literatura: Powiedziane, napisane.* Translated by Bogdan Banasiak. Warszawa: Aletheia, 1999.
———. *Nadzorować i karać: Narodziny więzienia*. Translated by Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia and Spacja, 1993.
———. *Narodziny biopolityki: Wykłady z Collège de France 1978/1979*. Translated by Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.
———. *Narodziny kliniki*. Translated by Paweł Pieniążek. Warszawa: Wydawnictwo KR,1999.
———. "Nietzsche, genealogia, historia." Translated by Damian Leszczyński and Lotar Rasiński. In Foucault, *Filozofia, historia, polityka: Wybór pism*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
———. "Inne przestrzenie." Translated by Agnieszka Rejniak-Majewska. *Teksty Drugie*, no. 6 (2005): 117–25.
———. *Zło czynić, mówić prawdę: Funkcja wyznania w sprawiedliwości; Wykłady z Louvain, 1981*. Translated by Andrzej Zawadzki. Kraków: Znak 2018.
Jan Chryzostom. *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*. Translated by Wojciech Kania. Edited by Józef Naumowicz. Kraków: Wydawnictwo M, 2002.
Jan Kasjan. *Rozmowy z Ojcami*. Vol. 2. Translated by Arkadiusz Nocoń, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2015.
Latour, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Translated by Catherine Porter. Cambridge, United Kingdom and Malden, Massachusetts: Polity, 2017.
Metody z Olimpu. *Uczta*. Translated by Stanisław Kalinkowski. In Metody z Olimpu, *Uczta*. Orygenes, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, *Zachęta do męczeństwa*. Edited by Emil Stanula. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1980.

Nietzsche, Friedrich. *Dzieła wszystkie.* Vol 5. *Poza dobrem i złem: Z genealogii moralności*. Translated by Paweł Pieniążek. Łódź: Wydawnictwo Officyna, 2018.

Nowicka, Magdalena. "'Urządzenie,' 'zastosowanie,' 'układ' – kategoria 'dispositif' u Michela Foucaulta, jej tłumaczenia i ich implikacje dla postfoucaultowskich analiz władzy." *Przegląd Socjologii Jakościowej* 7, no. 2 (2011): 94–110. http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/archive.pl.php

Peterson, Erik. "Theologie des Kleides." *Benediktinische Monatsschrift* 16 (1934): 347–56.

Piketty, Thomas. *Kapitał w XXI wieku*. Translated by Andrzej Bilik. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.

Sartre, Jean-Paul. *Byt i nicość: Zarys ontologii fenomenologicznej*. Translated by Jan Kiełbasa et al. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2007.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Szymon WRÓBEL – Michela Foucaulta krótka historia zbawienia. Na marginesie *Wyznań ciała*

DOI 10.12887/33-2020-4-132-09

Artykuł stanowi próbę przemyślenia dzieła Michela Foucaulta. Pretekstem do tego nowego odczytania jest publikacja czwartego tomu *Historii seksualności* dotyczącego statusu cielesności i pragnienia we wczesnym chrześcijaństwie. Autor artykułu stawia tezę, że dzięki *Wyznaniom ciała* widzimy „innego" Foucaulta: nie tylko autora książek na temat nowoczesności czy wykładowcę w *Collège de France*, ale archiwistę, dokumentalistę w wąskim znaczeniu tego terminu. W tym kontekście autor artykułu próbuje także wyprowadzić kilka wniosków metodologicznych na temat genealogii jako pracy zmierzającej nie tyle do odtworzenia historii idei, ile do rozważenia pewnych pól problemowych z perspektywy antyfenomenologicznej. Na zakończenie autor stara się odpowiedzieć na pytanie o ontologiczny status ciała w dziele Foucaulta.

Słowa kluczowe: archeologia, cielesność, dziewictwo, genealogia, grzeszność, małżeństwo, zbawienie

Kontakt: Laboratorium Techno-humanistyki, Wydział Artes Liberales, Uniwersytet Warszawski, ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warszawa
E-mail: wrobelsz@gmail.com
http://th.al.uw.edu.pl/index.php/laboratorium/

Szymon WRÓBEL, Michel Foucault's Short History of Salvation: Notes on the Margins of *Confessions of the Flesh*
DOI 10.12887/33-2020-4-132-09

The presented article is an attempt to rethink the work of Michel Foucault. The pretext for this new reading is the publication of the fourth volume of *The History of Sexuality* on the status of corporeality and desire in early Christianity. The author of the paper argues that thanks to *Confessions of the Body*, we can see a 'different' Foucault, one who not only wrote books on modernity or lectured at Collège de France, but who is an archivist, or a documentalist, in the narrow sense of the term. In this context, the author of the article also tries to draw some methodological conclusions about genealogy as work which aims not so much at recreating the history of ideas, but at considering certain problem areas from an anti-phenomenological perspective. Finally, the author seeks to answer the question about the ontological status of the body in Foucault's work.

Keywords: archeology, corporeality, virginity, genealogy, sinfulness, marriage, salvation

Contact: Techno-Humanities Lab, Faculty of Artes Liberales, Warsaw University, ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warsaw, Poland
E-mail: wrobelsz@gmail.com
https://technologyandsocialization.al.uw.edu.pl/

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 141-155
DOI 10.12887/33-2020-4-132-10

Furio PESCI

POTERE E AUTORITÀ TRA FOUCAULT E GIRARD

Secondo Girard nelle culture storiche si è fatta strada, già in tempi molto antichi, la comprensione del dinamismo del desiderio; e la felicità umana, il senso della vita sono stati identificati in alcune tradizioni, particolarmente in quella ebraica e cristiana, nella saggezza della rinuncia. Dunque, un elemento essenziale della saggezza è costituito dalla limitazione del desiderio; in questo, secondo Girard, si sostanzia l'essenza stessa del cristianesimo.

BIOPOLITICA E BIOPOTERE

Una riflessione su potere e autorità, nella prospettiva cattolica, non può fare a meno di prendere in considerazione alcune delle grandi tesi antropologiche che la cultura generata dalla fede ha elaborato nel corso dei secoli. Queste forti convinzioni risultano, oggi, particolarmente difficili e problematiche per il senso comune contemporaneo: da quelli che, sulla scorta di Paul Ricoeur e di altri illustri pensatori del nostro tempo, sono stati chiamati i "maestri del sospetto" (Marx, Nietzsche e Freud)[1], la possibilità che potere ed autorità contribuiscano positivamente alla vita sociale e di relazione che caratterizza costitutivamente l'essere umano appare un'illusione, se non addirittura un trucco ideologico.

Il decostruzionismo contemporaneo, che oggi è non soltanto una delle correnti più forti della cultura del nostro tempo, ma la fonte ispiratrice di tutto il dibattito politico intorno alle questioni riguardanti i cosiddetti diritti civili e la vita delle persone (dal matrimonio alla famiglia, dall'aborto all'eutanasia), propone una visione fortemente negativa di tutta la tradizione a cui il cattolicesimo fa riferimento.

D'altra parte, vi sono attualmente segni di un parziale indebolimento della consapevolezza, e persino della mancanza di un'adeguata conoscenza della concezione cattolica del potere e dell'autorità anche tra i cattolici. Questo indebolimento rende difficile, di conseguenza, il superamento dello stereotipo che pretende giudicare il cattolicesimo come una giustificazione religiosa dell'autoritarismo in tutti i campi e a tutti i livelli.

La concezione cattolica risale, nelle sue prime formulazioni di principio, addirittura all'età patristica e alle grandi sistemazioni scolastiche. Le teorie

[1] Cfr. P. R i c o e u r, *Della interpretazione. Saggio sul Freud*, trad. E. Renzi, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 46-49.

moderne del potere si potrebbero considerare, come gran parte del pensiero moderno, dal Rinascimento al secolo dei Lumi, revisioni critiche di quelle formulazioni. La lunga storia del pensiero politico dalla modernità all'età contemporanea e i suoi protagonisti hanno contrastato soprattutto un punto fondamentale: la qualificazione del potere come servizio in vista del bene comune, nella loro concretezza costitutiva. Le nozioni di servizio e di bene sono state messe tra parentesi, si potrebbe dire, come tutto il realismo del pensiero medievale, per far posto ad una concezione "fisica" del potere, inteso come mera forza.

Così, uno dei più grandi teorici del potere contemporanei, Michel Foucault, portando all'estremo questo atteggiamento, specifica che il potere non può essere adeguatamente descritto nemmeno secondo i criteri delle principali ideologie politiche. Il potere non è soltanto un insieme di istituzioni o meccanismi il cui fine è che i cittadini seguano e obbediscano allo stato (secondo la definizione liberale del potere), né un sistema generale e opprimente in cui una classe o un gruppo sociale ne opprime un altro (secondo la definizione marxista ortodossa e, oggi, femminista); non è nemmeno l'adesione alle regole (un cedimento, in sostanza, rispetto ad un soggetto estraneo, come vuole la visione psicoanalitica del potere)[2].

Foucault afferma che queste teorie del potere non possono descrivere completamente la totalità delle molteplici forme di potere. Secondo Foucault, in effetti, la stessa definizione liberale del potere ha effettivamente nascosto altre forme di potere, nella misura in cui in Occidente è stata accettata come la più adeguata al nostro sistema politico, il più delle volte in maniera acritica.

Il pensatore francese concepisce il potere sotto l'influenza della fisica (parla esplicitamente di una "microfisica del potere"), attraverso il ricorso al concetto di "relazione di forza" intesa nella forma più generale e priva di connotazioni qualitative, come qualunque elemento o aspetto presente nelle interazioni sociali che solleciti o costringa a fare qualcosa.

Secondo Foucault, le relazioni di forza sono effetto di differenze, disuguaglianze o squilibri che sono presenti in altre forme di relazione, come quelle sessuali o economiche. Peraltro, nella sua prospettiva, il fatto che i rapporti di potere derivino sempre da disuguaglianza, differenza o squilibrio implica che il potere ha sempre un obiettivo o uno scopo funzionali ad essi.

Il potere, inoltre, include sempre la resistenza ad esso, ed esiste sempre la possibilità che le relazioni di potere e forza cambino in qualche modo; si potrebbe dire che uno degli scopi della teoria del potere di Foucault sia quello di aumentare la consapevolezza delle persone su come il potere modella il loro

[2] Cfr. M. F o u c a u l t, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. !982-1983*, École des hautes études en sciences sociales – Gallimard – Seuil, Paris 2008.

modo di essere, pensare e agire, permettendo loro di cambiare il proprio modo di vivere e di pensare.

Quello che Foucault chiama potere disciplinare mira a utilizzare le capacità degli esseri umani, intesi come organismi (vale a dire secondo una generalizzazione che prescinde da qualsiasi specificazione relativa a singole società o culture, popoli o tradizioni) nel modo più efficace possibile. Gli esseri umani, dal punto di vista del potere politico, non sono altro che corpi, e più utile diventa il corpo, più ubbidiente deve anche diventare. Lo scopo del potere non è solo quello di usare e potenziare le abilità dei corpi umani, ma anche impedire che queste abilità vengano usate per ribellarsi contro il potere stesso.

Il potere disciplinare ha gli individui come suo oggetto, bersaglio e strumento[3]. Secondo Foucault, o stesso concetto della individualità è un costrutto creato dal potere disciplinare. Le tecniche del potere disciplinare creano l'autocontrollo razionale del singolo individuo: il potere disciplinare è interiorizzato e non necessita continuamente di forza esterna. Paradossalmente, il potere disciplinare non è una forma di potere opprimente, ma piuttosto una forma di potere produttivo nella sua efficacia ed efficienza, non opprime interessi o desideri, ma sottopone invece i corpi a modelli di comportamento che hanno subito un modellamento al fine di ricostruire i pensieri, desideri e interessi dei singoli. Secondo Foucault, la storia ha visto il potere disciplinare dispiegarsi in fabbriche, scuole, ospedali e carceri durante la modernità, ed ha creato, per così dire, "tipi" di individuo "nuovi" per abitudini e abilità, attraverso metodiche basate sull'applicazione di regole specifiche, di forme di sorveglianza apposite, specialmente attraverso una molteplicità di forme di controllo ed esame. Le attività delle aggregazioni sociali moderne seguono determinati piani, il cui scopo è condurre gli organismi umani a raggiungere determinati obiettivi predeterminati.

Il potere disciplinare ha avuto particolarmente successo grazie all'uso di tre "tecnologie", sulle quali Foucault si è soffermato a lungo nelle sue opere: l'osservazione gerarchica, il giudizio normalizzante e la pratica degli esami. La "formula" del potere disciplinare può essere individuata nel progetto ideato dal filosofo utilitarista inglese Jeremy Bentham, il panopticon, la prigione-modello. Le considerazioni di Foucault sono a questo riguardo molto significative per comprendere come una società governata dall'utilitarismo non possa divenire, probabilmente, altro che un'immensa prigione; coloro che oggi meritoriamente criticano la società del nostro tempo, globalizzata, edonistica, individualistica, possono trovare, quindi, molti spunti nell'opera di Foucault.

Un neologismo foucaultiano che ha avuto molta fortuna, anche al di fuori della cerchia degli specialisti di filosofia e scienze umane contemporanee è il

[3] Il tema è trattato in molte opere di Foucault, a partire da *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (Gallimard, Paris 1975).

termine "biopolitica" a cui è connessa l'idea di biopotere. Per biopotere Foucault intende letteralmente il potere esercitato sul *bios* (vita) – il potere sulle popolazioni. Il biopotere, quasi una forma di potere disciplinare esercitato non su singoli, ma su "masse" umane (popolazioni intere), si basa su norme che sono interiorizzate dalle persone, piuttosto che sulla forza esterna. Incoraggia, rafforza, controlla, osserva, ottimizza e organizza le forze di cui dispongono le popolazioni e che possono essere oggetto di sfruttamento politico-economico.

Il biopotere riguarda le popolazioni e si occupa di tutti gli aspetti fondamentali della loro esistenza, puntando a tenere sotto controllo e a gestire il numero di nascite, l'aspettativa di vita, la salute pubblica, l'alloggio, fenomeni come le migrazioni, il crimine, gruppi sociali "devianti" dalla norma in materia di salute o criminalità. Il suo scopo è cercare di adeguare, controllare o eliminare le deviazioni dalla norma. Un esempio è la distribuzione per età in una popolazione. Il biopotere è interessato alla distribuzione per età al fine di compensare le carenze o gli esuberi attuali o futuri di forza-lavoro, pensionati, ecc. Un altro esempio di particolare interesse per Foucault è il sesso: poiché il sesso è collegato alla crescita della popolazione, sesso e sessualità sono stati sempre di grande rilievo per il biopotere. Per esempio, a livello disciplinare, le persone propense ad atti sessuali non riproduttivi sono state diagnosticate, nella modernità, come affette da "perversioni" e "disfunzioni".

Il biopotere ha una forza straordinaria, che supera anche quello insito nell'idea della sovranità. In effetti, se il re sovrano, in passato, poteva uccidere singole persone nell'esercizio del suo potere, o iniziare guerre per estendere il suo regno, con l'avvento dell'era delle "biopotenze" le guerre sono, invece, motivate dall'ambizione di "proteggere" la vita: motivazioni simili sono state usate anche per il genocidio. La Germania nazista ha motivato il suo tentativo di sradicare gli ebrei, i malati di mente e i disabili con la motivazione che questi gruppi costituissero una minaccia per la salute dei tedeschi, il cui trattamento sanitario risultava oltre tutto inutilmente dispendioso. Alla luce di queste considerazioni, si può sostenere, paradossalmente, che nell'opera di Foucault vi sia un insieme di strumenti utili per una critica serrata delle politiche contemporanee in tutti gli ambiti della bioetica, dalla famiglia all'eutanasia.

Per Foucault, il biopotere è una tecnologia politica, la cui qualità distintiva è la possibilità che offre per il controllo di intere popolazioni. Il biopotere si rivolge al controllo dei corpi umani attraverso quella che il pensatore francese chiama anatomo-politica del corpo umano e biopolitica della popolazione; i suoi strumenti sono le istituzioni disciplinari della società. Inizialmente imposto dall'esterno, la sua origine rimane sfuggente alle indagini delle scienze sociali e delle discipline umanistiche convenzionali; e rimarrà sfuggente fino a quando quelle discipline utilizzeranno gli attuali metodi di ricerca.

Il biopotere moderno, secondo l'analisi di Foucault, è codificato nelle pratiche sociali e nel comportamento umano, nella misura in cui il soggetto acconsente gradualmente al gioco sottile delle regole e delle aspettative dell'ordine sociale[4]. Esso è stato essenziale per il funzionamento dello stato nazionale moderno e del capitalismo e ne ha permesso l'affermazione storica. Il biopotere ha letteralmente potere sui corpi; storicamente si è manifestato come un'esplosione di numerose e diverse tecniche per raggiungere la sottomissione dei corpi e il controllo delle popolazioni.

Il biopotere è costituito, quindi, da un insieme di meccanismi attraverso i quali le caratteristiche biologiche di base della specie umana sono diventate l'oggetto di una strategia politica, di una strategia generale di potere, con cui, a partire dal XVIII secolo, le moderne società occidentali hanno accolto il fatto biologico fondamentale che gli esseri umani sono una specie.

La preoccupazione dei governi moderni per "promuovere" la vita della popolazione, ispira la biopolitica del corpo umano, che influenza le fasi e gli eventi della vita: la nascita, la morte, la riproduzione, la malattia, ecc., dando vita ad una società disciplinare generalizzata attraverso il controllo regolamentare. Foucault esamina il razzismo di stato biopolitico e la logica della creazione dei suoi miti e afferma la differenza fondamentale tra biopolitica e disciplina: laddove la disciplina è la "tecnologia" impiegata per il comportamento delle persone, per essere lavoratori efficienti e produttivi, la biopolitica è impiegata per gestire la popolazione; ad esempio, per garantire una forza lavoro sana.

L'emergere delle scienze umane e il loro sviluppo successivo, tra il XVI e il XVIII secolo, modificarono profondamente l'uomo occidentale moderno, contribuendo allo sviluppo di quella che Foucault chiama istituzione disciplinare. La biopolitica del corpo, della vita umana e della popolazione, si correla con la nuova conoscenza scientifica e con la "nuova" politica della società moderna, nelle sembianze della democrazia liberale, in cui la vita (biologica) stessa diviene non solo una strategia politica deliberata ma un oggetto di studio da tutti i punti di vista: economico, politico e scientifico, nel contesto dello stato-nazione.

Gli stati nazionali, con gli apparati di polizia e di governo, e il formarsi dell'idea stessa di "legalità", da un lato, e dall'altro le scienze umane e le istituzioni mediche, educative, ecc., attraverso strategie, tecnologie, meccanismi e codici propri e peculiari, sono riusciti in passato a oscurare il loro funzionamento nascondendosi dietro i miti dell'osservazione e della valutazione.

---

[4] Tra le opere di Foucault su questi temi, cfr. M. F o u c a u l t, *«Il faut défendre la société»*, Gallimard, Paris 1997; id., *Sécurité, territoire, population*, Gallimard, Paris 2004.

Lo stesso esercizio del potere al servizio della massificazione della vita presenta un lato oscuro.

Quando lo stato è investito nella protezione della vita della popolazione, quando la posta in gioco è la vita stessa, tutto può essere giustificato: i gruppi identificati come la minaccia all'esistenza della vita della nazione o dell'umanità possono essere sradicati impunemente. Se il genocidio è il sogno del potere moderno, ciò si deve al fatto che il potere è situato ed esercitato a livello della vita, della specie, della razza e dei fenomeni demografici di larga scala[5].

Michel Foucault è oggi ampiamente discusso tra gli intellettuali occidentali, specialmente nelle scienze umane, nelle quali l'intelaiatura concettuale e il lessico foucaultiani costituiscono ormai elementi basilari della metodologia di queste discipline; tuttavia, è lecito chiedersi se effettivamente se ne colgano tutte le implicazioni. A differenza di altre forme di "decostruzionismo" oggi di moda, l'opera di Foucault è nello stesso tempo una delle versioni del decostruzionismo ed uno strumento utile per comprendere il carattere ideologico di questo orientamento ed i pericoli insiti nelle politiche perseguite sulla base di esso dai governi di alcune tra le principali potenze del mondo globalizzato.

In particolare, le teorie di Foucault permetterebbero di analizzare le tendenze liberali diffuse in Occidente come esempio di una biopolitica nuova, che tuttavia mantiene le finalità e le pratiche tipiche del biopotere descritto da questo pensatore. L'insieme delle politiche concernenti l'ampliamento dei cosiddetti diritti civili, i provvedimenti riguardanti i flussi migratori, le politiche economiche di stampo neoliberistico, persino quanto sta accadendo in questi mesi di "pandemia", sullo sfondo di una globalizzazione che manifesta sempre più i preoccupanti segni dello scontro tra i maggiori "blocchi" economici e militari, trovano nell'analisi di questo pensatore il giusto inquadramento come esempi di biopolitica ormai planetaria, guidata da *lobby* potenti che si servono degli organismi sovranazionali, oltre che degli Stati, per imporre un controllo funzionale alle esigenze delle grandi concentrazioni industriali e finanziarie, in grado di condizionare anche gli Stati più grandi e sviluppati.

Le analisi di Foucault, in conclusione, portano all'estremo la tendenza tipica del pensiero moderno a concepire il potere in termini "fisici" per cogliere e descrivere la sostanziale disumanità di un potere così concepito. In un certo senso, allora, si potrebbe parlare della "decostruzione" del decostruzionismo stesso, che rimette in gioco l'esigenza di tornare a concepire il potere, e la politica in generale, alla luce di un'antropologia adeguata.

---

[5] Oltre alle opere di Foucault già menzionate cfr. anche: id., *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Paris 2004; id., *Du gouvernement des vivants*, Gallimard, Paris 2012.

MIMESI E VIOLENZA

Un pensatore che merita di essere considerato anche in questo specifico ambito di problematiche è René Girard, recentemente scomparso, di cui, a mio avviso, è utile tenere in conto la teoria della cosiddetta mimesi, ricca di implicazioni di carattere "politico".

Anche Girard elabora un'analisi delle principali tendenze esistenti nella cultura contemporanea, in particolare del decostruzionismo, che, a partire dagli anni Ottanta, è uno dei punti di riferimento polemici del pensatore francese. La critica al decostruzionismo è disseminata in molte opere di Girard, e si può considerare la sua teoria antropologica come una voce discordante rispetto al paradigma, oggi apparentemente egemonico, delle scienze sociali contemporanee. Su questa prospettiva antropologica si può fondare, del resto, una riflessione sui fini della politica.

Il pensatore francese può essere inquadrato a partire dalla serrata polemica con le varie correnti del decostruzionismo contemporaneo; se questa grande corrente di studi si caratterizza oggi per il suo richiamo alla "distruzione" nietzscheana delle "grandi narrazioni", delle impalcature, sempre "ideologiche", con le quali l'uomo in ogni epoca ha cercato di costruire la propria immagine del mondo, sotto la quale non vi sarebbe nessuna autentica verità, Girard tenta, invece, di superare le tendenze iconoclaste che, da Nietzsche in poi, passando per l'esistenzialismo ateo, alla maniera di Martin Heidegger, e lo strutturalismo, arrivano alle posizioni sostanzialmente nichilistiche di filosofi come Jacques Derrida o di critici letterari come Harold Bloom.

Per articolare una visione alternativa e, "realistica" al decostruzionismo, e anche a quello strutturalismo che nelle scienze umane tende a dichiarare la "scomparsa dell'uomo", come fecero Foucault e Claude Lévi-Strauss, la teoria girardiana si concentra su alcuni concetti fondamentali, che cercano di recuperare nella sua complessità la "realtà della realtà", cercando comunque una via di comunicazione con le correnti del pensiero contemporaneo; Girard sceglie, fin dal suo primo libro, per molti versi un testo fondamentale, dedicato alla critica letteraria del genere romanzesco (*Menzogna romantica e verità romanzesca*[6]), un'analisi del desiderio, concepito come l'elemento distintivo dell'essere umano.

L'uomo è caratterizzato, diversamente dagli animali, precisamente dal desiderio: l'uomo è l'essere che desidera. Il termine "desiderio" è, in effetti, carico di storia e di ambiguità semantiche: se nel linguaggio comune può risultare un sinonimo almeno parziale di "bisogno", già dal punto di vista etologico è possibile tracciare una netta distinzione tra bisogno e desiderio.

---

[6] Cfr R. G i r a r d, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1961.

Il bisogno, in questo senso, sarebbe ciò che l'uomo e gli animali hanno in comune, mentre il desiderio sarebbe ciò che è tipico soltanto dell'uomo. Il desiderio, infatti, è privo di un oggetto specifico; questa è una differenza fondamentale rispetto al bisogno, perché, come si può facilmente intuire, il desiderio non ha limiti.

La vaghezza stessa del desiderio, d'altra parte, implica che non vi sia una base pulsionale, come nel caso del bisogno. La fame è indubbiamente uno stato di carenza organica che deve essere ristabilito nel suo equilibrio; la dinamica del desiderio non è di questo genere. Essa non ha un fondamento pulsionale, non ha un oggetto specifico, e deve essere modellata sul piano sociale.

Noi desideriamo ciò che è desiderabile, ma ciò che è desiderabile è indicato dai nostri "modelli": gli esseri umani imparano a desiderare attraverso la mediazione della società, in particolare attraverso la mediazione di soggetti che esercitano un'influenza significativa (in cui consiste, appunto, l'educazione) sui membri più giovani della stessa comunità; attraverso i modelli si struttura il desiderio, rendendo, tra l'altro, ciascun individuo membro organico del proprio gruppo, in virtù della condivisione degli stessi desideri.

Questo processo è chiamato da Girard "mimesi", per indicare che la formazione dell'uomo avviene attraverso l'imitazione dei modelli; in questo consiste una parte considerevole di tutto ciò che intendiamo per educazione, e il desiderio è precisamente l'oggetto specifico dell'educazione più profonda, che passa attraverso la mediazione del desiderabile da parte di coloro che hanno i contatti più intensi e profondi con i giovani (i genitori verso i figli, i formatori verso gli allievi, eccetera).

Secondo l'antropologo francese il desiderio, con la sua vaghezza (e si potrebbe dire, insaziabilità) costitutiva è alla base della violenza che caratterizza le relazioni umane, poiché le persone sono costantemente confrontate con la situazione fondamentale di una concorrenza per lo stesso desiderio, per conseguire l'oggetto di quel desiderio, o anche semplicemente per acquisire, conquistare una posizione di preminenza rispetto ai modelli che si seguono.

In effetti, una delle dinamiche studiate da Girard è proprio quella relativa al rapporto tra i modelli e i loro seguaci, nel senso che l'identità stessa del modello comporta l'attivazione di un rapporto mimetico che sfocia, anche se non necessariamente, in una concorrenza tra il modello e il seguace stesso, come quando un gruppo di allievi è caratterizzato da una forte concorrenza interna per rendersi il più possibile simili al modello seguito[7].

In questa prospettiva si può leggere la finalità delle istituzioni politiche, volte a definire le forme convenienti di confronto tra desideri molteplici e con-

[7] Cfr. la panoramica antologia di testi *The Girard Reader*, a cura di J.G. Williams (Crossroad, New York 1996).

trastanti diffusi nella società, attraverso la "legittimazione" dei desideri e dei modelli, e delle forme convenienti della "concorrenza" al riguardo, inevitabile in qualsiasi gruppo umano.

Secondo Girard nelle culture storiche si è fatta strada, già in tempi molto antichi, la comprensione del dinamismo del desiderio; e la felicità umana, il senso della vita sono stati identificati in alcune tradizioni, particolarmente in quella ebraica e cristiana, nella saggezza della rinuncia. Dunque, un elemento essenziale della saggezza è costituito dalla limitazione del desiderio; in questo, secondo Girard, si sostanzia l'essenza stessa del cristianesimo, che nella predicazione di Gesù porta alle estreme conseguenze l'atteggiamento che già la legge ebraica aveva raccomandato per una vita armoniosa dell'individuo e della società.

In età moderna, Girard individua le tracce di questa consapevolezza e di questa saggezza in alcuni grandi scrittori; in qualche modo, la sua attività di studioso è caratterizzata, infatti, dalle opere di critica letteraria, dedicati in particolare ai grandi romanzieri moderni e a quello che è, forse, il più grande scrittore moderno: William Shakespeare[8]. Nel libro su quella che ha chiamato "menzogna romantica", Girard prende in considerazione cinque grandi romanzieri, secondo lui emblemi di quello che è la condizione umana: Miguel de Cervantes, Stendhal, Gustave Flaubert, Fëdor Dostoevskij e Marcel Proust. Quest'opera, pur non avendo un'intenzione storiografica, è, a mio avviso, un testo che consente di analizzare la parabola della modernità, individuando in ciascun autore un periodo particolare dell'età moderna e la sua progressiva deriva verso una sempre più aperta conflittualità sociale.

Anche in questo caso, secondo Girard, la modernità è caratterizzata dalla rottura degli schemi classici che strutturavano rigorosamente il desiderio sulla base di un *logos* riconosciuto nella sua oggettività, che avrebbe impedito agli individui di opporsi a desideri e aspirazioni contrari, o anche semplicemente diversi dal logos stesso. Con la modernità, e l'affermarsi dell'io, questo *logos*, che, in qualche modo rappresentava una efficace razionalizzazione del desiderio, viene a mancare e si sostituisce ad esso una libertà individuale che porta ad un acceso confronto tra gli individui nel vuoto di uno spazio sociale ormai privo di regole e di legami consolidati. E non è casuale che al *logos* risalga la nozione classica del bene comune, che la teoria girardiana della mimesi consente di recuperare come fondamento di una concezione adeguata del potere politico.

Ad ogni modo, i grandi scrittori dell'età moderna, analizzati da Girard, mettono in evidenza questo cambiamento epocale, che porta all'esasperazione del contrasto tra individui e gruppi sociali, tra l'aristocrazia e la borghesia,

[8] Cfr. R. G i r a r d, *A Theater of Envy: William Shakespeare*, Oxford University Press, New York 1991.

come sfondo di un contrasto in cui i destini dei singoli sono ormai questione di libertà sempre più assoluta, che in Proust e in Dostoevskij si palesa in tutte le sue contraddizioni più estreme.

I lavori successivi di Girard sembrano voltare apparentemente pagina rispetto a questi studi di carattere critico-letterario; in effetti, lo studioso francese è noto soprattutto per i suoi lavori di carattere antropologico, in particolare, il suo studio delle religioni primitive e pagane, in cui offre un'interpretazione particolarmente suggestiva del sacrificio, uno degli elementi fondamentali e più ricorrenti nella storia delle religioni, come tentativo d'incanalare la violenza, sempre presente nei gruppi sociali, al costo di un costante rischio di disgregazione interna, attraverso capri espiatori impiegati nelle celebrazioni sacre per placare l'ira di un Dio a cui si farebbe risalire la stessa presenza della violenza nel gruppo sociale.

L'imitazione del modello, per conseguire il modello stesso e la soddisfazione del desiderio, porta alla violenza generalizzata di tutti contro tutti, per appropriarsi degli oggetti di desiderio e per divenire modelli a propria volta. In questo senso, allora, vale in tutte le epoche la proibizione di quegli oggetti di desiderio e di quegli atti che finirebbero per provocare la disgregazione.

Il mimetico viene ad essere abolito o neutralizzato attraverso il sacrificio vittimario; si individua una vittima, qualcuno che è ai margini o, addirittura, al di fuori della mimesi e lo si immola al Dio che deve proteggere il gruppo sociale degli individui dalla disgregazione e dalla morte. Qui starebbe, secondo Girard, l'origine storica della cultura e delle istituzioni sociali, a partire dalla monarchia, che avrebbe avuto in origine una funzione sacra, rappresentando precisamente quella figura ambivalente del potere che è il monarca-capro espiatorio, dal quale dipenderebbe la stabilità del gruppo sociale stesso.

Il cristianesimo è costitutivamente, nella sua origine biblica e nei Vangeli, il luogo in cui si sarebbe detta l'ultima parola nel rifiuto della logica del capro espiatorio, che, in sostanza, è il rifiuto della logica del desiderio e della sua violenza. Il cristianesimo sarebbe caratterizzato, in maniera estremamente peculiare, dal rifiuto della violenza nelle relazioni tra gli uomini a partire dal rifiuto del desiderio. Questa singolare argomentazione "apologetica" rende conto del valore politico della dottrina sociale cattolica, oggi come all'epoca delle sue formulazioni originarie.

Il cristianesimo nasce dall'ultimo grande sacrificio resosi necessario per liberare l'uomo dal dilemma della scelta tra il parossismo della violenza dovuta all'insanabile contrasto tra gli esseri umani per l'affermazione dei loro desideri e la logica sacrificale stessa, che pretende di individuare capri espiatori sempre nuovi. Gesù deve essere ucciso e non si sottrae alla logica di questa soppressione, perché egli stesso smaschera la logica del sacrificio e con essa la violenza di cui è piena la vita sociale. Questa funzione catartica del Cristo

si sostanzia, poi, in una nuova visione del cosmo, in cui Dio non è più l'essere a cui l'uomo deve rivolgersi nel tentativo di placarne l'ira, ma un ente buono che dà l'essere stesso alle sue creature e che chiede in cambio solamente altrettanta bontà nelle relazioni tra gli esseri umani, ma anche in quelle tra tutte le creature che popolano il mondo.

Sul piano strettamente sociale, Cristo dà origine, attraverso la sua predicazione del regno, alla Chiesa, che sarà precisamente il luogo in cui non vi sarà più bisogno di nuovi sacrifici, nessuno più sarà emarginato (prima forma di sacrificio sociale, anche quando non vi è sacrificio rituale in senso stretto) e tutto ciò sarà, nella Chiesa, sostituito da relazioni fraterne che puntano a salvaguardare, in quanto sacra, la vita di ogni essere, anche dei più deboli.

Girard sottolinea come il mondo moderno e contemporaneo sia caratterizzato da una preoccupante *escalation* del desiderio e della mimesi che consegue al suo scatenamento senza più vincoli. Il desiderio diviene, in questo senso, metafisico; la rivalità diviene l'elemento stesso su cui si basa l'identità individuale; ciascuno è se stesso in quanto il suo desiderio è assolutizzato (in senso narcisistico, si potrebbe aggiungere sulla scia degli altri studiosi citati in precedenza). Le conseguenze "politiche" di queste argomentazioni sono facilmente deducibili.

Di qui la proposta girardiana di uno smascheramento della psicoanalisi stessa come mitologia della dinamica del desiderio: la sessualizzazione di tutte le relazioni interpersonali, che caratterizza la teoria di Freud, sarebbe, in effetti, il frutto di un'incomprensione da parte del grande studioso austriaco nei confronti della profondità e della complessità del desiderio umano[9].

Accanto alla critica a Freud troviamo, poi, importantissima per caratterizzare la teoria girardiana sul piano filosofico, la critica a Nietzsche, considerato il padre fondatore di tutte le tendenze decostruzionistiche contemporanee. Il decostruzionismo, in fondo, sarebbe l'apoteosi del risentimento che domina la cultura contemporanea, ormai consapevole delle spirali infinite e inconcludenti del desiderio, ma incapace di uscirne per una sorta di illusione romantica, o forse dionisiaca, che ancora vuole alimentare il fuoco del desiderio stesso in vista di una improbabile sua soddisfazione.

Naturalmente, la logica di Nietzsche rappresenta la follia dell'uomo, la follia dell'essere che desidera e diviene, con ciò stesso, preda del proprio desiderio e delle illusioni generate da esso, così come il dio per antonomasia del paganesimo, Dioniso, è, in fondo, un mistificatore, un illusionista, come mostra drammaticamente la tragedia di Euripide, *Le baccanti*, in cui la madre, in preda all'estasi dionisiaca, uccide il figlio.

---

[9] Cfr. R. G i r a r d, *La Violence et le Sacré*, Grasset, Paris 1972; id., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978.

Questo modo di concepire il sacro, che caratterizza paradossalmente una società secolare come quella contemporanea, si orienta contro il cristianesimo, e in particolare contro il Crocifisso, per fondare una società senza Dio, in cui al rifiuto della religione corrisponde un "religiosissimo" culto del desiderio fine a se stesso e scatenato, sciolto da qualsiasi vincolo[10].

Nietzsche, dunque, è l'ispiratore della cultura contemporanea, in cui la violenza appare all'orizzonte come scenario mortifero che dovrebbe scuotere le coscienze degli uomini contemporanei, vittime di un'illusione che si materializza nella volontà di distruggere ogni vestigio di cristianesimo presente nella società globalizzata, ma soprattutto nella costruzione di un mondo "pagano" e violento, sempre meno adatto alla vita umana.

*

Foucault è stato un critico della modernità che ha trovato molto consenso nella cultura postmoderna contemporanea; le considerazioni che precedono vorrebbero porre in luce come lo stesso strumentario foucaultiano possa corrispondere all'esigenza di un'analisi critica del potere biopolitico nella sua versione *liberal* contemporanea; le odierne ideologie libertarie, quando ispirano l'azione di governo, non fanno altro che modellare nuove versioni della biopolitica e del potere che manipola la vita.

D'altra parte, il dibattito contemporaneo sui due pensatori accostati in queste pagine sul tema del potere e dell'autorità ha dietro di sé una lunga tradizione, rientrando in quella vasta critica, sovente estrema e ingenerosa, delle cosiddette "grandi narrazioni", che Foucault ha certamente contribuito a sviluppare, e che Girard ha, dal canto suo, assunto nella misura in cui è utile a mettere in evidenza la novità della sua teoria mimetica; ma non si deve dimenticare che la questione del desiderio e del suo polimorfismo è già presente in pensatori moderni come, per esempio, Hobbes, a dimostrazione che, effettivamente, anche la critica delle grandi narrazioni costruisce su se stessa una nuova forma di "grande narrazione", esattamente come la critica *liberal* della biopolitica giustifica ideologicamente una nuova forma di biopolitica.

In queste pagine non è possibile, del resto, corrispondere alle esigenze di un ragguaglio adeguato sulle molteplici direzioni presenti nel dibattito contemporaneo su Foucault e Girard[11], che certamente sarebbe utile anche in vista

[10] Cfr. l'ultima grande opera di Girard: id., *Achever Clausewitz (Entretiens avec Benoît Chantre)*, Carnets Nord, Paris 2007.

[11] Su Foucault si veda, ad esempio: *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, a cura di A. Barry, T. Osborne, N. Rose, University of Chicago Press, Chicago 1996; L. M c W h o r t e r, *Bodies and Pleasures: Foucault and the Politics*

dell'attualizzazione tentata in questo contributo rispetto ad uno dei problemi politici più importanti del nostro tempo. A parte i riferimenti bibliografici ad una parte della letteratura critica, il riferimento alla cronaca di questi mesi, con le grandi questioni in gioco nel contrasto alla pandemia, dalla difesa della libertà di culto alla liceità dei protocolli sperimentali adottati nella preparazione dei vaccini e delle cure contro il Covid-19, può aiutare a cogliere direttamente i nodi di questo dibattito, tutt'altro che accademico.

Le recenti vicende legate alla pandemia iniziata all'inizio del 2020 offrono spunti importanti per una riflessione su potere e autorità nel mondo contemporaneo all'insegna di questa preoccupazione per l'integrità di una tradizione di pensiero (in effetti, si potrebbe dire per le radici cristiane della civiltà occidentale, di valori politici fondamentali come la giustizia e la libertà), mostrando nella più chiara evidenza i rischi di una deriva tecnocratica del decostruzionismo nichilistico applicato in ambito politico al seguito delle miopi prospettive dei giganti economici e dell'asservimento ad esse delle istituzioni politiche, in uno scenario inquietante per il crescente disagio di fasce sempre più consistenti della popolazione, alle prese con povertà vecchie e nuove, ed oggi anche con le conseguenze economiche negative di politiche sanitarie contraddittorie e poco efficaci, messe in atto per contrastare la diffusione del nuovo virus, che per giunta rischiano di acuire le già forti tensioni tra stati e blocchi politico-economici. Solo il ritorno ad una visione della politica autenticamente fondata sul bene comune potrebbe invertire questa pericolosa deriva.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Barry, Andrew, Thomas Osborne, and Nikolas Rose, eds. *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Cowdell, Scott, Chris Fleming, and Joel Hodge, eds. *Violence, Desire, and the Sacred: Girard's Mimetic Theory Across the Disciplines*. London: Bloomsbury, 2012.

Foucault, Michel. *«Il faut défendre la société»*, Gallimard, Paris 1997.

---

of Sexual Normalization, Indiana University Press, Bloomington 1999; J. O k s a l a, *Foucault on Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge Mass. 2005; id., *Foucault, Politics, and Violence*, Northwestern University Press, Evanston 2012. Su Girard: A. J. M c K e n n a, *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*, University of Illinois Press, Chicago 1992; *Violence, Desire, and the Sacred: Girard's Mimetic Theory Across the Disciplines*, a cura di S. Cowdell, C. Fleming, J. Hodge, Bloomsbury, London 2012; W. P a l a v e r, *René Girard's Mimetic Theory*, trad. G. Borrud, Michigan State University Press, East Lansing, Michigan, 2013; S. T o m e l l e r i, *Ressentiment: Reflections on Mimetic Desire and Society*, Michigan State University Press, East Lansing, Michigan, 2015.

———. *Le Gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France; 1982–1983.* Paris: École des hautes études en sciences sociales, Gallimard, and Seuil, Paris 2008.
———. *Sécurité, territoire, population,* Gallimard, Paris 2004.
Girard, René. *Achever Clausewitz (Entretiens avec Benoît Chantre)*. Paris: Carnets Nord, 2007.
———. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset, 1978.
———. *The Girard Reader*. Edited by James G. Williams. New York: Crossroad, 1996.
———. *Mensonge romantique et vérité Romanesque*. Paris: Grasset, 1961.
———. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972.
McKenna, Andrew J. *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*. Chicago: University of Illinois Press, 1992.
McWhorter, Ladelle. *Bodies and Pleasures: Foucault and the Politics of Sexual Normalization*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
Oksala, Johanna. *Foucault on Freedom*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 2005.
———. *Foucault, Politics, and Violence*, Northwestern University Press, Evanston 2012.
Palaver, Wolfgang. *René Girards's Mimetic Theory.* Translated by Gabriel Borrud. East Lansing, Michigan: Michigan State University Press, 2013.
Ricoeur, Paul. *Della interpretazione: Saggio sul Freud.* Translated by Emilio Renzi. Milano: Il Saggiatore, 1967.
Tomelleri, Stefano. *Ressentiment: Reflections on Mimetic Desire and Society*. East Lansing, Michigan: Michigan State University Press, 2015.

RIASSUNTO / ABSTRACT

Furio PESCI – Potere e autorità. Tra Foucault e Girard
DOI 10.12887/33-2020-4-132-10

Il decostruzionismo contemporaneo, che oggi è non soltanto una delle correnti più forti nella cultura del nostro tempo, ma la fonte ispiratrice del dibattito politico riguardante i cosiddetti diritti civili, propone una visione negativa dell'intera tradizione a cui la dottrina sociale cattolica si riferisce. Il lavoro di Foucault è paradossalmente uno strumento utile per smascherare il carattere ideologico dell'attitudine decostruzionistica e i danni potenziali che politiche perseguite sulla base del costruzionismo stesso possono causare. In particolare, le teorie di Foucault permettono di analizzare le tendenze *liberal* diffuse ampiamente nell'Occidente come esempio di un nuovo genere di "biopolitica", che mantiene i fini e le pratiche tipici del "biopotere" descritto dal pensatore francese.
René Girard, dal canto suo, ha proposto un'analisi delle principali tendenze presenti nella cultura contemporanea, e soprattutto del decostruzionismo; secondo

Girard, la modernità è caratterizzata dalla rottura degli schemi classici che avevano strutturato rigorosamente il desiderio umano sulla base del *Logos*, che avrebbe garantito gli individui dalle conseguenze dei conflitti trai loro rispettivi desideri. Durante la modernità, che portò all'affermazione individualistica dell'*Ego*, il Logos stesso, concepito, ormai, come razionalizzazione efficace del desiderio stesso, poco a poco si è ritirato, essendo stato sostituito da una visione della libertà individuale sempre più forte e intesa come fine in sé.

Contatto: Dipartimento di Psicologia dei Processi di Sviluppo e Socializzazione, Sapienza Università di Roma, Villa Mirafiori, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, Italia
E-mail: furio.pesci@uniroma1.it
http://dip38.psi.uniroma1.it/dipartimento/persone/pesci-furio

Furio PESCI, Power and Authority: Between Foucault and Girard
DOI 10.12887/33-2020-4-132-10

Contemporary deconstructionism, which today is not only among the strongest currents in the culture of our time, but also an inspiring source of the political debate regarding the so-called civil rights, proposes a negative vision of the whole tradition to which the Catholic social doctrine refers. Foucault's work is a useful tool to unmask the ideological character of the 'deconstructivist' attitude, as well as potential dangers related to the policies based on it.
In particular, Foucault's theories allow us to analyze the 'liberal' tendencies widespread in the West as an example of a new kind of 'biopolitics,' which maintains the aims and practices typical of the 'biopower' described by the French thinker.
René Girard proposes an analysis of certain intellectual currents in contemporary culture, in particular deconstructionism. According to Girard, modernity is characterized by breaking classical schemes, which rigorously structured human desire according to the Logos so as to prevent conflicts among the particular desires. In modernity, which brought the individualistic affirmation of the ego, Logos (in the sense of effective rationalization of desire) gradually disappeared replaced by an ever stronger individual freedom conceived as an end in itself.

Contact: Dipartimento di Psicologia dei Processi di Sviluppo e Socializzazione, Sapienza Università di Roma, Villa Mirafiori, Via Carlo Fea 2, 00161 Rome, Italy
E-mail: furio.pesci@uniroma1.it
http://dip38.psi.uniroma1.it/dipartimento/persone/pesci-furio

W KONFRONTACJI Z „WŁADZĄ LUDOWĄ”

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 159-175
DOI 10.12887/33-2020-4-132-11

Barbara GUTKOWSKA

KU ODRZUCENIU „ERENBURGOWATOŚCI"
Sławomir Mrożek wobec PRL-u w tekstach autobiograficznych

Balansowania na granicy systemów i reprezentujących je języków nie można – w przekonaniu Mrożka – traktować jako kamuflażu, formy obronnej przed wewnętrznym zniewoleniem, tylko jako świadome i wykalkulowane sprzeniewierzenie się prawdzie – zakłamywanie znaczeń słów i pojęć, poddanie się złu.

Czas wejścia Sławomira Mrożka do literatury sprawił, że od początku jego twórczość ściśle związana była z problematyką władzy, tyle że w różnych wariantach. Jest to szczególnie interesujące ze względu na możliwość prześledzenia na jego przykładzie żmudnego i długotrwałego procesu uniezależniania się artysty od peerelowskich instytucji kontroli oraz związanych z tym – nie tylko artystycznych – konsekwencji. Publicystyczne początki, socrealistyczne reportaże oraz teksty satyryczne, które złożyły się w roku 1953 na literacki debiut Mrożka, czyli *Opowiadania z Trzemielowej Góry*[1] i *Półpancerze praktyczne*[2], współbrzmiały z socjalistyczną propagandą, natomiast od *Słonia*[3] i *Policji*[4] przez *Ambasadora*[5] po *Miłość na Krymie*[6] przedmiotem satyrycznego i groteskowego opisu stały się mechanizmy językowej manipulacji władzy, których logika w zderzeniu z doświadczeniem codziennego życia okazywała się mistyfikacją i absurdalnym wmówieniem. Opis i analiza systemów władzy w różnych układach politycznych, konfrontowanych zawsze z jednostkowym dążeniem do wolności, stanowi zasadniczy temat całej twórczości Sławomira Mrożka, dla którego polskie, czy szerzej – środkowoeuropejskie doświadczenie powojennego zniewolenia było kluczowe w ukształtowaniu własnego sposobu widzenia świata i przesądzało o węzłowej tematyce jego utworów[7].

---

[1] Zob. S. M r o ż e k, *Opowiadania z Trzmielowej Góry*, Czytelnik, Warszawa 1953.

[2] Zob. t e n ż e, *Półpancerze praktyczne*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1953.

[3] Zob. t e n ż e, *Słoń*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1957.

[4] Zob. t e n ż e, *Policja*, „Dialog" 3(1958) nr 6, s. 55-75.

[5] Zob. t e n ż e, *Ambasador*, w: tenże, *Vatzlav. Ambasador*, Instytut Literacki, Paryż 1982.

[6] Zob. t e n ż e, *Miłość na Krymie (Komedia tragiczna w trzech aktach)*, „Dialog" 38 (1993) nr 12, s. 5-73.

[7] Na temat relacji między jednostką a władzą jako istotnego motywu w twórczości Mrożka zob. m.in. J. B ł o ń s k i, *Wszystkie sztuki Mrożka*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1995; H. S t e p h a n, *Mrożek*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996; M. S u g i e r a, *Dramaturgia Sławomira Mrożka*, Universitas, Kraków 1996, B. S c h u l t z e, *Cham dochodzi do władzy*, w: *Literatura i władza*, red. B. Wojnowska. Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 1996, s. 106-111.

Niezależnie jednak od współbrzmienia utworów Mrożka z głosem władzy bądź też destruowania przezeń jej propagandy lata 1950-1963 były czasem nieuniknionej, bo wpisanej w totalitarny ustrój, symbiozy publikującego autora z cenzurą[8], o czym sam niejednokrotnie wspominał między innymi w listach do Jana Błońskiego, a po latach także w felietonach i utworach autobiograficznych. Według Andrzeja Zieniewicza było to samorozliczanie się niepozbawione uników i niedomówień, pełne podszytego groteską zażenowania: „Nie z Gustawów w Konrady, ale z zakompleksiałych półinteligentów w głosicieli fałszywych ewangelii. Widmo krąży po Europie. Szła dzieweczka do laseczka. To Mrożka boli najbardziej, i tu chyba kryje się sekret długiego trwania socrealizmu w jego wspomnieniach. Ten socrealizm trwa, bo go wciąż zawstydza, bo jest wprost z tej Polski Mrożka, co im dalsza od modernizacji, tym bliższa wielkościowych urojeń i zakłamanych objawień. Mrożek ściskający w ręku partyjną książeczkę jest postacią ze swoich opowiadań. I temu nie może się nadziwić – że jednak ogarnia go ta sama «bezobjawowa nieprawdziwość» polskiej polityczności, realności czy normalności, którą w swoich tekstach tak wspaniale diagnozował. Że przy całej przenikliwości i drwinie on też zapląsał pod melodię *Szła dzieweczka do laseczka…*”[9].

Po latach ten pierwszy etap – współbrzmienia z głosem władzy – wiązał Mrożek z naturalnym w powojennych okolicznościach młodzieńczym, bezrefleksyjnym i naiwnym przekonaniem o wartości komunistycznej ideologii i całkowitym oddaniem politycznemu zaangażowaniu: „Szczególną moją cechą jest to, że stałem się literatem w warunkach rządów totalitarnych i w następstwie obowiązywania bardzo rygorystycznej cenzury. Byłem dzieckiem tego systemu i akceptowałem cenzurę jako rzecz naturalną, dobroczynną i niezbędną w walce klasowej prowadzonej w interesie władzy, którą utożsamiałem z rządami mas i szczęściem całej ludzkości. Miałem wtedy dwadzieścia lat. Choć nie byłem miłośnikiem cenzury, uważałem, że ona stoi po mojej stronie, oboje zaś wspieramy postęp, słuszną sprawę, powszechne fundamentalne dobro. […] Bezpośrednią konsekwencją mojej postawy było to, że funkcjonowałem jako swój własny cenzor. Nigdy nie przyszło mi do głowy, żeby napisać coś, co mogłoby zostać oficjalnie ocenzurowane przez urząd. Nie powodował

[8] Na temat zależności między literaturą polską a cenzurą zob. R. N y c z, *Literatura polska w cieniu cenzury (wykład)*, „Teksty Drugie” 1998, nr 3, s. 5-25.

[9] A. Z i e n i e w i c z, *Normalność czy „świadomość historyczna”? Długi cień socrealizmu w autobiografiach artystów (Mrożek, Osiecka, Konwicki)*, w: *(Nie)przezroczystość normalności w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2014, s. 117.

mną strach, lecz naturalna zgodność moich poglądów ze stanowiskiem cenzury”[10].

Swój ówczesny światopogląd Mrożek tłumaczył otwarciem i nadzieją na przyszłość właściwymi całemu jego pokoleniu – urodzonemu około roku 1930 i określanemu przezeń jako „dzieci wojny”, dla których porządek biologiczny, czyli wkraczanie w młodzieńczość z jej buntem i emocjami, nałożył się na porządek historyczny, jaki w komunistycznej, propagandowo optymistycznej wizji oznaczał początek nowego i sprawiedliwego świata[11]. W tym nałożeniu się w roku 1945 obydwu porządków lokuje Mrożek źródło swego akcesu do komunizmu, obiecującego, po doświadczeniu wojennego i okupacyjnego koszmaru, „rządy mas i szczęście całej ludzkości”[12] – jak po latach pisarz konstatował z ironią.

Ewolucja politycznych poglądów Mrożka była następstwem „pękania lodów”[13] po śmierci Stalina i krótkotrwałej odwilży będącej następstwem wydarzeń października 1956 roku, ale też dojrzewania intelektualnego, pozwalającego dostrzec niekoherencję między autorytarnym słowem propagandy a opisywaną przez nie rzeczywistością, a co za tym idzie – coraz mocniej odczuwanego dyskomfortu, wypływającego z poczucia uprzedmiotowienia, czyli uświadomienia sobie, że jest wyłącznie narzędziem władzy, nie zaś artystą mającym coś istotnego do zakomunikowania. W ten sposób otwarty został w twórczości Sławomira Mrożka etap drugi – pisania przeciwko cenzurze, potraktowanej jako wróg i przeszkoda w autoekspresji, a więc etap artystycznego wyzwania. W państwie totalitarnym, po roku 1956 formalnie określanym jako państwo autorytarne, otwarty konflikt pisarza z cenzurą nie był możliwy, dlatego też Mrożek podjął z nią – szybko docenioną przez czytelników – grę, sięgając po stylizację, alegorię, sztukę aluzji, parabolę, wieloznaczność, a w konsekwencji – po satyrę, absurd i drwinę, które od publikacji *Słonia* w roku 1957 stały się trwałą cechą poetyki jego utworów, także tych pisanych już poza granicami Polski. Obraną przez niego taktykę gry z cenzurą – zabieg opisany i zinterpretowany przez Jana Błońskiego na podstawie *Policji* – można określić jako złapanie cenzora „w plątaninę kontekstów, nad którymi trudno mu było zapanować”[14], odwoływała się ona bowiem do niepożądanych przezeń kompetencji odbiorcy, mogącego aktywizować różne style lektury, wiadomo zaś, że kluczowa była interpretacja całości dzieła, wykraczająca poza znacze-

[10] S. M r o ż e k, *O cenzurze*, w: tenże *Varia. Życie i inne okoliczności*, Noir sur Blanc, Warszawa 2003, s. 120n.

[11] Zob. t e n ż e, *Dzieci wojny*. w: tenże, *Małe listy*, Noir sur Blanc, Warszawa 2000, s. 129-133.

[12] T e n ż e, *O cenzurze*, s. 120.

[13] Określenie Jerzego Smulskiego (zob. J. S m u l s k i, *Pękanie lodów. Krótkie formy narracyjne w literaturze polskiej lat 1954-1955*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995).

[14] J. B ł o ń s k i, *Cenzor jako czytelnik*, w: tenże, *Wszystkie sztuki Mrożka*, s. 281.

nie poszczególnych słów czy stereotypów. Technika ta przyniosła Mrożkowi artystyczny sukces i zasłużoną sławę, połączoną jednak ze świadomością, że tworzy wraz z cenzorem nierozerwalny układ, od którego – jeśli nadal chce być ambitnym, rozwijającym się pisarzem – w państwie totalitarnym nie ma ucieczki.

Polski twórca z czasów PRL-u musiał jednak mierzyć się nie tylko z cenzurą, ale też z innymi instytucjami władzy ludowej, sprawującej kontrolę nad obywatelami. Nie wprost wspominał o tym Mrożek w dziennikowym wpisie z roku 1962, odnosząc się do aktu spalenia swoich zapisków z lat 1948-1959: „Te parę kilo moich przeżyć serdecznych spaliłem, oczywiście przed niepowołanym czytelnikiem w przyszłości. Zdałem sobie sprawę z tego, że ich przed nim nie uchronię, po włamaniu do mojego krakowskiego pokoju, dokonanym, kiedy byłem w Ameryce. W naszym kraju sejfy nie istnieją, zdaje się, a jeżeli istnieją, to nie mam do nich zaufania”[15].

Doświadczenie wolności podczas podróży zagranicznych, narastająca niechęć do samego siebie, do funkcjonowania w pogardzanym przez siebie serwilistycznym wobec władzy środowisku literackim, poczucie, że w PRL-u jako pisarz już nie może się rozwijać, sprawiły, że finałem tego etapu w życiu Mrożka było opuszczenie przezeń Polski w roku 1963, dyktowane potrzebą, by w oddaleniu od polskich uwikłań sprawdzić siebie samego jako pisarza i przekonać się o wartości swoich utworów literackich w Europie Zachodniej. Wyjazd nie oznaczał jednak zerwania związków z Polską, tym bardziej że początkowo Mrożek nie traktował go jako emigracji, ale widział w nim otwarcie kolejnego, tym razem zawieranego na jego własnych warunkach układu z władzą peerelowską. W efekcie godził się – o czym w roku 1964 pisał z Chiavari w listach do Jana Błońskiego, odpowiadając na informację o reperkusjach, jakie spadły na pisarzy, którzy podpisali się pod Listem 34 – na dwuznaczną moralnie rolę „małego Erenburga”[16]. Wyjaśniał: „Zdaję sobie sprawę z tego (zdawałem już w Paryżu, przed Twoim listem z tą wiadomością), jak wyglądam wobec kolegów w kraju z moimi pokrętnymi unikami i zapewnieniami, że właściwie w kraju nie ma ani cenzury, ani niczego w tym rodzaju, nie dosłownie, ale na jedno wychodzi, gdy dziennikarz stawia takie brutalne pytanie, a ja, spocony przed mikrofonem, wygłaszam frazesy, że każdy ustrój ma swoje cenzury itp. Nie czułem się ja dobrze moralnie wtedy, teraz jeszcze gorzej. Przecież zresztą cały mój tu pobyt, moje tu funkcjonowanie, nawet niezależnie ode mnie, nosi charakter propagandowy, występuję jako żywy dowód swobód i liberalizmu, tak mnie nawet komentują, a prasa komunistyczna ze specjalnym

[15] S. M r o ż e k, *Dziennik*, t. 1, *1962-1969*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010, s. 6.

[16] T e n ż e, List do Jana Błońskiego, Chiavari, 15 IV 1964, w: S. Mrożek, J. Błoński, *Listy 1963-1996*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 98.

naciskiem. […] łapany wypieram się uwięzionych (metafory są przesadnie silne, ale w charakterze przystające), sprzedaję Pana Jezusa”[17].

W przypadku Mrożka poczucie zdrady wobec pozostających w kraju początkowo nie wiązało się z nadmiernym dyskomfortem moralnym, pisarz przekonany był bowiem o tragicznej jałowości tego typu wystąpień, a stawką w rozpoczętej wyjazdem grze z władzami Polski Ludowej był on sam – człowiek i literat, który „wymknął się z obławy” i „praktykuje ukrywanie się”[18], walcząc w ten sposób o samego siebie, czyli o swoją twórczość. „Wmawiam więc sobie, ryzykując, że albo nie mam racji merytorycznie (według mojego przekonania mam ją jednak), albo że na skutek niedostatecznych zdolności czy wysiłku to mi się nie uda – liczy się, a raczej będzie się liczyło tylko to, co moje napisane, i tylko tym mogę się odkupić, oczywiście nie przestawiając się nagle na jakieś wolnościowe manifesty, tylko wyciągając z siebie, co się da, według mojego przekonania, najlepszego”[19] – pisał. Starał się maksymalnie wykorzystać sytuację, w pełni świadom racji ostrego sądu Błońskiego, mówił mu wprost: „Służysz za alibi, ale niejako na to zasłużyłeś, ponieważ w Polsce nie byłoby Ciebie bez komunizmu, jesteś jego bękartem… co *notabene* pozwoli Ci zapewne na długie oscylowanie taktyczne…”[20].

„Oscylowanie taktyczne” Mrożka, czyli „taktyka przedłużania paszportu, niezrywania z nikim i niezaczynania z nikim”[21], trwało pięć lat, do roku 1968, a jego konsekwencją był brak poczucia stabilizacji związany z notorycznym i uciążliwym oczekiwaniem na kolejne przedłużenie ważności paszportu. Sytuacja ta niekiedy uniemożliwiała realizację różnorodnych wyjazdowych planów Mrożka, a był on często zapraszany przez europejskie i amerykańskie organizacje teatralne, uniwersytety i teatry do przedstawiania wykładów i uczestnictwa w premierach jego dramatów. Dotkliwe były także codzienne doraźne kłopoty, brak ważnego paszportu uniemożliwiał bowiem starania o włoską wizę, utrudniał formalności meldunkowe i podatkowe, a także bywał przyczyną konieczności uiszczania kar finansowych (na przykład w związku z nabyciem samochodu przez Mrożka)[22]. W maju 1965 roku pisał do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, po raz kolejny wyrażając nadzieję, że w końcu jego

[17] Tamże, s. 98n.

[18] Tamże, s. 99.

[19] Tamże, s. 98.

[20] J. B ł o ń s k i, List do Sławomira Mrożka, Sarcelles, 18 IV 1964, w: Mrożek, Błoński, dz. cyt., s. 124.

[21] L. T y r m a n d, List do Sławomira Mrożka, Nowy Jork, 16 IX 1966, w: S. Mrożek, L. Tyrmand, *W emigracyjnym labiryncie. Listy 1965-1982*, oprac. D. Pachocki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2017, s. 60. Identyczne problemy z przedłużaniem ważności paszportu miał Tyrmand, o czym pisał w listach do Mrożka oraz w *Porachunkach osobistych* (por. t e n ż e, *Porachunki osobiste*, Wydawnictwo MG, Warszawa 2020, s. 9-25).

[22] Por. t e n ż e, List do Jana Błońskiego, Chiavari, 5 V 1966, w: Mrożek, Błoński, dz. cyt., s. 392.

docelowy status – polskiego pisarza spokojnie żyjącego poza granicami Polski – ostatecznie się unormuje: „W tej nowej sytuacji rzucę się od razu na jakieś pisanie. Piszę «nowa sytuacja», ponieważ przyznanie mi po raz trzeci paszportu w tych dość dramatycznych dla mnie okolicznościach odczuwam jako rodzaj akceptacji owej sytuacji przeze mnie proponowanej, a przynajmniej decyzję, oby tylko nie tymczasową, niewysuwania kontrpropozycji, czyli mówiąc po prostu, zostawienia mnie w spokoju”[23].

Spokoju jednak Mrożek nie doświadczył. Nęcony przez polskie władze czekającym na niego – jak pisał z ironią – „tronem złotym, literackim”[24], kilka miesięcy później w liście do neapolitańskiego przyjaciela dokonał analizy swojej sytuacji, wykraczając zresztą poza własny jednostkowy przypadek. Analizę tę określił Gustaw Herling-Grudziński mianem „małego arcydziełka”[25], godnego „przechowania na użytek przyszłych pokoleń (jeżeli takowe będą w ogóle miały ochotę zajmować się podobnymi sprawami)”[26], i także dlatego warto przyjrzeć się jej nieco bliżej. Punktem wyjścia rozważań Mrożka jest świadomość ryzyka możliwości twórczego wypalenia, jakie ponosi, przebywając poza Polską i nie decydując się na powrót do kraju, tym bardziej że po dwóch latach od wydania *Tanga*[27], które ukazało się w roku 1964, nie udało mu się niczego nowego napisać. Jednocześnie coraz bardziej irytuje go hipokryzja polskich władz, pętająca próbujących się od niej uwolnić literatów w sieci zależności. Jej przewrotna strategia została przez Mrożka zobrazowana w zestawieniu z działaniami rządu NRD, który w roku 1961 przedzielił Berlin murem uniemożliwiającym ucieczki mieszkańców Niemiec Wschodnich na Zachód: „Nasi mają za złe Ulbrichtowi, że wybudował taki brzydki mur. Ale przynajmniej jest szczery i konsekwentny. Nie półgębkiem i półdupkiem, ale po chamsku, czyli wprost postępuje, jak myśli. Więc to mienie za złe to jest mienie za złe czyrakowi, że na skórę wyskakuje, zamiast żeby franca żarła elegancko, po cichu, od środka, a z wierzchu perfumka. On – Ulbricht – niedwuznacznie daje swoim ludziom do zrozumienia: siedźcie tutaj, a nie gdzie indziej. Nie jestem za czyrakiem. Ale złości mnie udawanie, że jeżeli czyraka nie widać, to my już nie francowaci. Do mnie żal się tworzy, uraza, że wyszedłszy na Zachód z moimi utworami, nie przyjeżdżam do Zachodu wprost z Warszawy, tylko z jakiegoś Chiavari, czym nie tak pięknie firmuję osiągnięcia PRL, jak by to było można. Bo tam lubią,

[23] T e n ż e, List do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, Chiavari, 10 V 1965, w: S. Mrożek, G. Herling-Grudziński, *Listy 1959-1998*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2019, s. 32.

[24] T e n ż e, List do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, Chiavari, 28 I 1966, w: Mrożek, Herling-Grudziński, dz. cyt., s. 42.

[25] G. H e r l i n g - G r u d z i ń s k i, List do Sławomira Mrożka, Neapol, 6 II 1966, w: Mrożek, Herling-Grudziński, dz. cyt., s. 45.

[26] Tamże.

[27] Zob. S. M r o ż e k, *Tango*, „Dialog” 9(1964) nr 11, s. 5-44.

żeby takie rzeczy szły na wielkie, wspólne konto, a nie lubią, kiedy człowiek ma swoje własne, jakkolwiek małe, ale własne. Co to znaczy, żeby sobie ktoś wyjeżdżał, tu czy tam, ot tak sobie, nie spytawszy najpierw o pozwoleństwa, nie opowiedziawszy się u niani. Żal mają, że nie śpieszę z entuzjazmem ku temu, żeby ze mnie stało się coś w rodzaju Teatru Wielkiego, Starówki, Pałacu w Jabłonnie, polowań w Białowieży, polskiej wódki eksportowej, Cepelii i Mazowsza. Żeby można mną częstować gości jak całkiem swoimi specjałami domowego wyrobu. A już przecież kiedy kto ważny a piękny przyjeżdżał do Warszawy, to mnie wstawiano do programu, ku obopólnemu, bo i mojemu przecież w jakiś sposób zadowoleniu. Już kiedy delegacje kultury polskiej za granicę szły, to dla mnie było poczesne miejsce zarezerwowane u gospodarzy. Już tak szło: my pompujemy ciebie, ty pompuj nas, i tak się będziemy pompowali. A gdybym teraz wrócił na stałe, tobym nie odmawiał, bo trudno tam żyć inaczej, na własną rękę, a ja nie jestem silny”[28].

Stylizacja opisu polskiej sytuacji na język potoczny, rytm repetycji leksykalnych, odtwarzający jej powtarzalność i zamknięcie, wulgaryzmy i potocyzmy, zestawione z pudrującymi prząśną codzienność symbolami polskiej tradycji i kultury oraz peerelowskiej eksportowej polskości, silne, bo zbiorowe „my” przeciwstawione pozbawianej podmiotowości jednostce, wespół oddają stan coraz silniej odczuwanego przez dramaturga zakleszczenia we wzajemnie „pompowanej” groteskowej nierzeczywistości. Jej obraz dopełnia relacjonowana przez Mrożka między innymi w listach do Leopolda Tyrmanda i Gustawa Herlinga-Grudzińskiego historia absurdalnej batalii o maszynę do pisania, będąca dla pisarza symbolem ukończenia przez państwo – właściciela wszelkich „środków produkcji” niemal w każdej dziedzinie życia – procesu zniewolenia i uprzedmiotowienia swoich obywateli: „Mam szansę, żeby wolno mi było prawie wszystko. Ale za pozwoleństwem, błogosławieństwem, wiedzą i zgodą, ku ogólnej afirmacji i jublowi. Moja maszyna do pisania, o którą toczę nieustanną korespondencję z polskimi władzami celnymi (okazało się, że jest własnością państwa, dłużej niż pół roku nie może ona przebywać za granicą, bo traktowana jest prawnie i de facto jako dobro państwa), okazała się symbolem. Człowiek w Polsce jest w gruncie rzeczy państwowy i właściwie jest to problem uwłaszczenia chłopów, czyli niezbyt nowoczesny”[29].

O PRL-u jako państwie totalitarnym pisał: „Wszyscy są tam, czy byli, kiedy tam byli, wspólnikami. Tam woda i powietrze są państwowe, nie można się napić wody, żeby już nie być wspólnikiem, nie korzystać”[30]. W szczególnym sensie

[28] T e n ż e, List do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, Chiavari, 28 I 1966, s. 43n.

[29] Tamże, s. 45.

[30] T e n ż e, List do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, Paryż, 4 I 1969, w: Mrożek, Herling-Grudziński, dz. cyt., s. 129

dotyczyło to środowisk intelektualno-artystycznych – dlatego też w liście do Herlinga-Grudzińskiego Mrożek ponownie przywołał postać Ilii Erenburga, traktując przypadek tego rosyjskiego twórcy (który był na Zachodzie korespondentem sowieckiej gazety „Izwiestia" odpowiedzialnym za zjednywanie zachodnioeuropejskich środowisk artystycznych dla ZSRR[31]) jako przykład postawy charakterystycznej również dla intelektualistów polskich: „Postać Ehrenburga[32] była mi zawsze szczególnie szmatława i nienawistna. Wolę sto razy niepiśmiennego kałmuka niż tę jego europejskość, kulturalność, te jego picassy w mieszkaniu, bronienie pokoju po Paryżach i Londynach, pluję na to jego sugerowane cierpienie – sugerowane czy prawdziwe, wszystko jedno – od ustroju. Może dlatego jest mi nienawistna, bo go doskonale rozumiem i jest mi bliski. Ehrenburgowatość rozszerzyła się w rozcieńczeniu na polskich intelektualistów w ogóle"[33].

Erenburg jest tutaj symbolem postawy – nieobcej przez jakiś czas samemu Mrożkowi – intelektualisty pragmatycznie funkcjonującego w dwóch odmiennych rzeczywistościach, Wschodu i Zachodu, czerpiącego profity z obydwu systemów pomimo świadomości nieprzystawania tych światów, bo nie da się w istocie pogodzić niewolnictwa i kondycji chłopa pańszczyźnianego z wolnością, kulturalnością i europejskością Zachodu. Każda podjęta w tym kierunku próba – jak propagandowa „walka o pokój" prowadzona na ulicach europejskich stolic w aureoli ofiary komunistycznego ustroju – sprowadza się do cynicznego i wyrachowanego firmowania własnym nazwiskiem kłamstwa i zła. Toteż „ehrenburgowatość" można określić jako formę odpowiadającą Ketmanowi, opisanemu dekadę wcześniej przez Czesława Miłosza w *Zniewolonym umyśle*[34]. Balansowania na granicy systemów i reprezentujących je języków nie można jednak – w przekonaniu Mrożka – traktować jako kamuflażu, formy obronnej przed wewnętrznym zniewoleniem, tylko jako świadome i wykalkulowane sprzeniewierzenie się prawdzie – zakłamywanie znaczeń słów i pojęć, poddanie się złu. Wykorzystanie przykładu Erenburga w listach do obydwu przyjaciół trzeba zatem interpretować jako znak coraz silniej odczuwanego przez autora *Tanga* etycznego dyskomfortu w sytuacji opartej na wypracowanym przez Mrożka mechanizmie: „Działa we mnie samoobrona przed wszelkim ryzykiem, które by mogło zachwiać istniejącą teraz równowagę między władzami krajowymi a mną. Czyli można to oczywiście podciągnąć pod jeszcze prostszą i ogólniejszą definicję strachu. Oni mnie nic, to ja im też nic"[35].

---

[31] Zob. t e n ż e, List do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, Chiavari, 28 I 1966, s. 44, przyp. 3.

[32] Mrożek stosuje angielską pisownię nazwiska Erenburga, a dalej w liście nawiązuje do „ehrenburgowatości".

[33] T e n ż e, List do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, Chiavari, 28 I 1966, s. 44.

[34] Zob. C. M i ł o s z, *Zniewolony umysł*, Instytut Literacki, Paryż 1953.

[35] S. M r o ż e k, List do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, Chiavari, 17 III 1967, w: Mrożek, Herling-Grudziński, dz. cyt., s. 92

Ów stan podszytej strachem równowagi między poczuciem reglamentowanej wolności a poddaniem się zniewoleniu zburzony został przez Mrożka po zajęciu w roku 1968 Czechosłowacji przez wojska Układu Warszawskiego. Finałem tego stanu było podanie o azyl polityczny we Francji, poprzedzone oświadczeniem, opublikowanym 28 marca 1968 roku na łamach „Le Monde”, a później w numerze specjalnym (253) „Kultury”: „Jestem pisarzem polskim, nie emigrantem, członkiem Związku Literatów Polskich. Wobec czynnego udziału Rządu PRL w zbrojnej agresji na Czeską Socjalistyczną Republikę Ludową i okupacji wojskowej tego kraju, oświadczam, co następuje: Protestuję przeciwko tej akcji. Jestem solidarny ze wszystkimi Czechami i Słowakami, którzy się tej akcji sprzeciwiają. Szczególnie z moimi towarzyszami, pisarzami czeskimi i słowackimi, którzy są prześladowani i więzieni. Sławomir Mrożek. 24 sierpnia 1968”[36].

Bezpośrednią konsekwencją publikacji oświadczenia były wezwanie pisarza przez polskie władze do natychmiastowego powrotu do kraju oraz zakaz publikacji jego utworów[37], co spotkało się z dosadną reakcją Mrożka opisaną w jego dzienniku: „Władze polskie o mnie każą wypisywać, że jestem zdrajcą. A ja władze polskie mam w dupie (16 października 1968, środa)”[38].

Natomiast osiem dni później w liście do Herlinga-Grudzińskiego kwestię swojej decyzji o zerwaniu układu z polskimi władzami Mrożek przedstawił już zdecydowanie mniej emocjonalnie i – co ważne – podkreślił status autora *Innego świata* jako swego moralnego autorytetu i wzoru postępowania, dzięki któremu nie tylko zyskał poczucie podmiotowości, ale i sens swego dotychczasowego działania: „Jeżeli zastanawiałeś się kiedyś nad swoim życiem, jakie ono jest, i myślałeś o cenie, jaką musiałeś za nie zapłacić, może nie od rzeczy będzie, jeśli Ci powiem, że ta duża cena procentuje się także dla kogoś innego, w tym przypadku dla mnie, to znaczy nie mógłbyś być mi tak pomocnym, gdybyś za siebie tak dużo nie zapłacił. W konsekwencji mogę też myśleć o sobie, że moje postępowanie może komuś też się przydaje, czy też przyda. Myślę także o moim krajowym kapitale popularności. Chyba w ostateczności zrobiłem z niego najlepszy z możliwych użytek. To znaczy zamiast go konsumować, eksploatowałem go. Jeżeli choć trochę ta moja mała, prywatna eksplozja przyczyni się do pęknięcia owego grobowca, kamienia nagrobnego, zwanego «ustrojem PRL» (bo gdyby mi przyszło określić w samej esencji, o co tam chodzi, to powiedziałbym, że chodzi o przeciwstawienie życia śmierci), to będę zadowolony”[39].

---

[36] Cyt. za: M r o ż e k, T y r m a n d, dz. cyt., s. 128, przyp. 1.

[37] Zob. *Kalendarium życia i twórczości Sławomira Mrożka (lata 1930-1969)*, w: Mrożek, *Dziennik*, t. 1, s. 714.

[38] M r o ż e k, *Dziennik*, t. 1, s. 541.

[39] S. M r o ż e k, List do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, bez miejsca nadania, 24 X 1968, w: Mrożek, Herling-Grudziński, dz. cyt., s. 122n.

Dopiero zatem w roku 1968, pięć lat po wyjeździe z Polski, Mrożek mógł poczuć się wolny i z satysfakcją pisać o wielowymiarowym sukcesie swojej twórczości w grze z peerelowską władzą, będącym zarówno wynikiem antykomunistycznej kontrabandy zawartej w jego utworach, jak i przyjęcia skutecznej taktyki w postępowaniu z polskimi władzami. Niewątpliwie wybór emigracji, czyli – jak pisał dosadnie – „zerwania smyczy, kiedy pan za nią pociągał, wzywając mnie do budy", był przy tym świadomym, w imię nadziei i przyszłości, wyzerowaniem artystycznego konta, o czym pisał z kolei do Leopolda Tyrmanda: „Wysadzam w powietrze mnie byłego, a okoliczności (moje zerwanie z krajem) są tylko formą rzeczywistości, poręcznie wyraźną. Trochę mnie nawet bawi ta eksplozja. Nie skonsumować, ale wysadzić w powietrze, jaki lepszy użytek można zrobić z dóbr, to daje maksymalne poczucie własności, dyspozycyjności. Niszczę moją personę, mnie, «pisarza polskiego», bo mi się tak podoba, to mi daje nad nią panowanie, bo nie chcę być jej niewolnikiem"[40].

O ile w liście do Herlinga-Grudzińskiego Mrożek akcentował znaczenie swego gestu dla tego, co wobec niego zewnętrzne – naruszenia „ustroju PRL", o tyle pisząc w zupełnie innej stylistyce do Tyrmanda, z którym łączyła go tożsamość sytuacji egzystencjalnej – wyrzucenie w obcą przestrzeń poza wszelkie układy towarzyskie, skupił się na pożytkach wewnętrznych: doświadczeniu indywidualnej wolności i dążeniu do artystycznego wypowiedzenia nowego siebie. Znaczące jest, że w tym katartycznym mówieniu o uwolnionym, otwartym na nieznaną przyszłość „ja" przywołane przez niego zostało krajowe środowisko literackie, któremu nie szczędził pogardy i skatologicznej frazeologii: „Czy wiesz, dla kogo mam pogardę największą? Dla Iwaszkiewicza, który tak trzęsie się nad sobą twórcą nieprzemijalnych wartości, że dla nich nie tylko zje każde gówno, ale jeszcze innym je do zjedzenia podaje (znowu koprofagia, trudno). […] O jakże ja ich dymam, tych polskich literatów, tych spośród nich, którzy trzęsą się nad swoimi wypracowaniami, tych onanistów (tak ich nazywam, z uwagi na ich miłość do siebie), tych, co przekonani, że naród tak łaknie ich utworów, że gotowi są wszystko zrobić, byle narodowi te utwory dostarczać. Jakże mam głęboko w dupie potrzeby Krzysia, który musi mieć dobre wejście do SPATiF-u czy pieniądze na kolejną żonę; jakże mnie nie obchodzi racja tych wszystkich, co muszą, bo inaczej by mieli mało i nie drukowano by ich. Życie jest piękne, jeśli za cenę własnego tam się unicestwienia można mieć prawo do takiego rozkosznie szczerego wyznania. O chujże-wam-w-dupę, koledzy moi, którzyście, zazdroszcząc mi, musieli cierpieć, że zabrałem Wam miejsce w teatrach, ale w oczy mówiliście kwaśne

[40] T e n ż e, List do Leopolda Tyrmanda, Paryż, 11 XI 1968, w: Mrożek, Tyrmand, *W emigracyjnym labiryncie. Listy 1965-1982*, s. 163n.

komplementy. Proszę Was bardzo, odchodzę, miejsce wolne, piszcie i wystawiajcie sztuki o dzielnych, polskich partyzantach. Powiedzcie coś jeszcze o polskiej racji stanu, słuchać tak miło. Adieu, adieu”[41].

Wymienieni w przywołanym fragmencie Jarosław Iwaszkiewicz, wieloletni przewodniczący Związku Literatów Polskich, i Krzysztof Teodor Toeplitz, wpływowy dziennikarz i publicysta, a zatem ludzie władzy, odgrywali wiodące role w krajowym środowisku artystycznym. Dlatego też to właśnie przeciwko nim, jako reprezentantom tego środowiska, skierowana jest diatryba Mrożka, punktującego ich za egotyzm, egoizm, konformizm i koniunkturalizm, od których on sam po latach zdołał się uwolnić. W ten sposób Mrożek wskazuje również źródło słabości ówczesnej polskiej literatury pięknej, przede wszystkim dramatu, pisanych pod dyktando politycznych zapotrzebowań i wykorzystujących słabości ludzkich charakterów.

Warto dodać, że relacje przedstawione przez Mrożka Herlingowi-Grudzińskiemu i Tyrmandowi znalazły po trzydziestu czterech latach dopełnienie w felietonie *Paszport* z roku 2002, w którym swój etyczny bunt z 1968 autor przewrotnie sprowadza do wyrazu własnej słabości: „Paszport i ja – obaj byliśmy własnością państwową, ale paszport był ważniejszy ode mnie, to ja byłem doczepiony do paszportu jako załącznik, a nie paszport do mnie. Więc w jakiejkolwiek znalazłem się sytuacji, zawsze była ona fałszywa. Odmowa przedłużenia mi ważności owego paszportu i rozkaz natychmiastowego powrotu do Polski zmusiły mnie do wyboru. Albo wykonać gest Kozakiewicza i skazać się na emigrację, albo wrócić – czyli *calare i calzoni* – spuścić portki. Wybrałem emigrację. Nie z arogancji, ale ze słabości. Nie miałem już siły, żeby nadal fałszować. Akceptowanie fałszywej sytuacji jest fałszowaniem siebie[42].

Tym razem na plan pierwszy wysunięta została kwestia autentyczności „ja”, którą uzyskał dzięki odrzuceniu fikcji swego związku z Polską, symbolizowaną paszportem „z Orłem bez korony, ale jednak z Orłem”[43], czyli Polską równie jak on nie w pełni prawdziwą: „Przyszedł on do Polski w roku 1945 i kazał się nazywać Radzieckim. A że był duży i silny, dyskusji z nim nie było. Potem – Polska nie była w Związku Radzieckim, ale Związek Radziecki był w Polsce. Przez długie, zbyt długie lata. Bawiąc w Polsce, nazywał ją pieszczotliwie Ludową”[44].

Mrożek przewrotnie kompromituje siłę obcego, „ludowego” państwa i jego zakłamanej władzy, wskazując na możliwość istnienia bądź też wypracowania

[41] Tamże, s. 164n.
[42] T e n ż e, *Paszport*, w: tenże, *Uwagi osobiste*, Noir sur Blanc, Warszawa 2007, s. 141.
[43] Tamże.
[44] Tamże, s. 139.

w sobie obszaru wolności wewnętrznej, poczucia godności, jednostkowej etyki, wobec których siła ta traci swoją miażdżącą moc.

Odrzucenie PRL-u nie oznaczało wszakże, iż Mrożek identyfikował się z polskością reprezentowaną przez środowiska emigracyjne, zwłaszcza związane z Londynem. Wynikało to nie tyle z właściwej mu mizantropii, ale przede wszystkim ze świadomości, że jest reprezentantem zupełnie innej Polski niż emigracja wojenna i tuż powojenna: on był z Polski żywej, umęczonej komunizmem, zdeformowanej przez strach i konformizm, oni – z Polski wyimaginowanej, wyidealizowanej i zakonserwowanej wyłącznie we wspomnieniach, która jawiła mu się w kategoriach kostniejącej parodii. Toteż obydwie były dla niego nie do zaakceptowania.

W wypowiedziach Mrożka na temat emigracji zwraca uwagę zdanie zapisane w roku 2002, na początku dwudziestego pierwszego wieku: „Emigracja była dla mnie kolejną przygodą, burzliwą i niebezpieczną przygodą, ale nie bez szans przebicia ku przyszłości”[45]. Czytając jego listy do różnych adresatów, wolno sądzić, że miał na myśli nie tylko ryzyko doświadczenia artystycznej porażki na Zachodzie. Jedno z możliwych wyjaśnień sensu określeń „burzliwa, niebezpieczna przygoda” można znaleźć w tomie listów pisanych do szwedzkiego przyjaciela Gunnara Brandella, dziennikarza i profesora literatury na uniwersytecie w Uppsali. Szczególnie ważny jest pod tym względem list z 8 kwietnia 1992 roku, w którym na wielu stronach szczegółowo przedstawiona została przez Mrożka inwigilacja przez agentów polskich tajnych służb w Paryżu, jakiej doświadczał w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku. Okazało się bowiem, że choć on zerwał władzami PRL-u, one jednak z nim nie zerwały. Wieloletnie podsłuchy telefoniczne, ingerencje w korespondencję, zostawianie śladów przeszukiwania mieszkania, przesyłanie fotografii robionych na prywatnych spotkaniach oraz fotokopii osobistych listów Mrożka różnym osobom destabilizowały jego życie od roku 1969: „Operacja była ściśle ograniczona do konkretnego zadania – zrobienia piekła z mojego życia miłosnego. […] Jak już mówiłem, to były posępne, paskudne lata, w których wiele się działo w smrodliwym zmroku. […] Cieszę się, że przetrwałem to bez większych szkód mentalnych, choć przyznaję, że było całkiem blisko: prawie im się udało zafundować mi miłe załamanie nerwowe, chroniczną paranoję. […] przyznaję, że prawie im się udało zrobić ze mnie wrak człowieka. Moje uzależnienie od pigułek psychoaktywnych (przepisanych przez zadowolonego z siebie lekarza) – teraz na szczęście mocno ograniczone – bierze się właśnie z tamtych czasów”[46].

[45] Tamże, s. 142.

[46] T e n ż e, List do Gunnara Brandella, Rancho la Epifania, 8 IV 1992, w: S. Mrożek, G. Brandell, *Listy 1959-1994*, tłum. R. Sudół, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013, s. 329- 332.

Można zatem rzec, że pisarz do końca życia płacił wysoką cenę za swą niezależność. Pozwalała mu jednak ona na aktywne, komentujące współuczestniczenie w życiu społeczno-politycznym Polski, której historia doznała przyspieszenia w roku 1980 za sprawą powstania Solidarności. Wprowadzenie w 1981 roku stanu wojennego stało się powodem wydania przez Mrożka kolejnego ważnego oświadczenia. Opublikowany w „New York Herald Tribune” *List do cudzoziemców* jest lapidarną syntezą historii Polski od wybuchu drugiej wojny światowej i wykazuje, że od 1 września 1939 roku aż do ówczesnych czasów Polska znajdowała się pod okupacją – najpierw niemiecką, później zaś sowiecką. Obnażając powszechnie przyjęte kłamstwo o polskiej niepodległości i sowieckiej nieingerencji, Mrożek po raz wtóry uderzył wprost w komunistyczną władzę: „Użycie wojska nie jest zwalczaniem kryzysu, ale wprost przeciwnie: jest próbą kontynuowania przyczyn kryzysu, czyli próbą obrony i zachowania monopolu komunistycznej władzy w Polsce. Ten monopol, ta władza – nigdy nie była w Polsce prawomocna, to znaczy nigdy nie wybrana wolą społeczeństwa i narodu polskiego. A więc nie może być obroniona i zachowana środkami prawowitymi, to znaczy demokratycznymi. Teraz, kiedy ta władza usiłuje się utrzymać, otwarcie już używając zbrojnej przemocy – daje tym samym dowód swojej nieprawomocności. Nieprawość, nieprawomocność jest grzechem pierworodnym tej władzy”[47].

Wyczulony na manipulację stereotypami i mitami służącą osiągnięciu celów politycznych, również po częściowo wolnych wyborach 4 czerwca 1989 roku Mrożek odczuwał dyskomfort i nie podzielał polskiej euforii. Do Wojciecha Skalmowskiego pisał wówczas: „Końcówka komunizmu jakoś dziwnie nie cieszy mnie tak, jak się tego spodziewałem. To jakoś nie to. A więc może – nie daj Boże – to rzeczywiście nie to? Krótko mówiąc oczekiwałem, że skończy się Paskuda. Skończyła się niby, ale dalej pozostaje jakaś Paskuda, coś śmierdzi. Nie wiem co, ale już nie chce mi się nad tym zastanawiać”[48].

Dystansujący się wobec wszelkiej władzy, konsekwentny w obnażaniu jej zakłamań, niezmiennie pytający o kondycję jednostki i narodu, o sens hi-

---

O obawie Mrożka przed działalnością polskich służb pisał także Janusz Anderman: „Jesienią 1981 roku, pod nieobecność Mrożka, kilka razy zatrzymywałem się w jego paryskim mieszkaniu. […] Czy to mieszkanie wiele o Mrożku opowiadało? Niezwykłe drzwi wejściowe, oplecione stalowymi szynami, które po przekręceniu klucza stawały się zaporą nie do pokonania; Mrożek obsesyjnie się obawiał, że podczas jego licznych podróży mogą tu wejść polskie tajne służby” (J. A n d e r m a n, *O tym, jak Mrożek bał się polskich tajniaków w Paryżu, a w Londynie wywołał skandal towarzyski*, w: *Mrożek w odsłonach. 39 opowieści z różnych miejsc i czasów*, oprac. M. Miecznicka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2014, s. 272).

[47] S. M r o ż e k, *List do cudzoziemców*, w: tenże, *Varia*, t. 1, *Życie i inne okoliczności*, Noir sur Blanc, Warszawa 2003, s. 203.

[48] T e n ż e, List do Wojciecha Skalmowskiego, Paryż, 28 II 1989, w: S. Mrożek, W. Skalmowski, *Listy 1970-2003*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 638.

storii i mechanizmy społecznych zachowań, po powrocie do Polski w roku 1996 Mrożek z czasem ponownie dokona rozrachunków z polskim społeczeństwem i władzą. Czas ten jednak musi już stać się przedmiotem odrębnych rozważań.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Anderman, Janusz. "O tym, jak Mrożek bał się polskich tajniaków w Paryżu, a w Londynie wywołał skandal towarzyski." In *Mrożek w odsłonach: 39 opowieści z różnych miejsc i czasów.* Edited by Magdalena Miecznicka. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2014.

Błoński, Jan. "Cenzor jako czytelnik." In Błoński, *Wszystkie sztuki Mrożka*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1995.

———. "List do Sławomira Mrożka, Sarcelles, 18 IV 1964." In Sławomir Mrożek and Jan Błoński, *Listy 1963-1996*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004.

———. *Wszystkie sztuki Mrożka*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1995.

Herling-Grudziński, Gustaw. "List do Sławomira Mrożka, Neapol, 6 II 1966." In Sławomir Mrożek and Gustaw Herling-Grudziński, *Listy 1959-1998*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2019.

Miłosz, Czesław. *Zniewolony umysł*. Paryż: Instytut Literacki, 1953.

Mrożek, Sławomir. "Ambasador." In Mrożek, *Vatzlav. Ambasador*. Paryż: Instytut Literacki, 1982.

———. "Dzieci wojny." In Mrożek, *Małe listy*. Warszawa: Noir sur Blanc, 2000.

———. *Dziennik*. Vol. 1. *1962-1969*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2010.

———. "List do cudzoziemców." In Mrożek, *Varia.* Vol. 1. *Życie i inne okoliczności*. Warszawa: Noir sur Blanc, 2003.

———. "List do Gunnara Brandella, Rancho la Epifania, 8 IV 1992." In Sławomir Mrożek and Gunnar Brandell, *Listy 1959-1994*. Translated by Robert Sudół. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2013.

———. "List do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, Chiavari, 10 V 1965." In Sławomir Mrożek and Gustaw Herling-Grudziński, *Listy 1959-1998*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2019.

———. "List do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, Chiavari, 28 I 1966." In Sławomir Mrożek and Gustaw Herling-Grudziński, *Listy 1959-1998*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2019.

———. "List do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, Chiavari, 17 III 1967." In Sławomir Mrożek and Gustaw Herling-Grudziński, *Listy 1959-1998*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2019.

———. "List do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, bez miejsca nadania, 24 X 1968." In Sławomir Mrożek and Gustaw Herling-Grudziński, *Listy 1959-1998*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2019.

———. “List do Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, Paryż, 4 I 1969.” In Sławomir Mrożek and Gustaw Herling-Grudziński, *Listy 1959-1998*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2019.
———. “List do Jana Błońskiego, Chiavari, 15 IV 1964.” In Sławomir Mrożek and Jan Błoński, *Listy 1963-1996*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004.
———. “List do Jana Błońskiego, Chiavari, 5 V 1966.” In Sławomir Mrożek and Jan Błoński, *Listy 1963-1996*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004.
———. “List do Wojciecha Skalmowskiego, Paryż, 28 II 1989.” In Sławomir Mrożek and Wojciech Skalmowski, *Listy 1970-2003*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2007.
———. “Miłość na Krymie (Komedia tragiczna w trzech aktach).” *Dialog* 38, no. 12 (1993): 5–73.
———. “O cenzurze.” In Mrożek, *Varia: Życie i inne okoliczności*. Warszawa: Noir sur Blanc, 2003.
———. *Opowiadania z Trzmielowej Góry*. Warszawa: Czytelnik, 1953.
———. “Paszport.” In Mrożek, *Uwagi osobiste*. Warszawa: Noir sur Blanc, 2007.
———. *Półpancerze praktyczne*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1953.
———. “Policja.” *Dialog* 3, no. 6 (1958): 55–75.
———. *Słoń*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1957.
———. “Tango.” *Dialog* 9, no. 11 (1964): 5–44.
Nycz, Ryszard. “Literatura polska w cieniu cenzury (wykład).” *Teksty Drugie*, no. 3 (1998): 5–25.
Schultze, Brigitte. “Cham dochodzi do władzy.” In *Literatura i władza*. Edited by Bożena Wojnowska. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, 1996.
Smulski, Jerzy. *Pękanie lodów: Krótkie formy narracyjne w literaturze polskiej lat 1954-1955*. Toruń: Wydawnictwo UMK, 1995.
Sugiera, Małgorzata. *Dramaturgia Sławomira Mrożka*. Kraków: Universitas, 1996.
Stephan, Halina. *Mrożek*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1996.
Tyrmand, Leopold. “List do Sławomira Mrożka, Nowy Jork, 16 IX 1966.” In Sławomir Mrożek and Leopold Tyrmand, *W emigracyjnym labiryncie: Listy 1965-1982*. Edited by Dariusz Pachocki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2017.
———. *Porachunki osobiste*. Warszawa: Wydawnictwo MG, 2020.
Zieniewicz, Andrzej. “Normalność czy ‘świadomość historyczna’? Długi cień socrealizmu w autobiografiach artystów (Mrożek, Osiecka, Konwicki).” In *(Nie)przezroczystość normalności w literaturze polskiej XX i XXI wieku.* Edited by Hanna Gosk and Bożena Karwowska. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2014.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Barbara GUTKOWSKA – Ku odrzuceniu „erenburgowatości". Sławomir Mrożek wobec PRL-u w tekstach autobiograficznych

DOI 10.12887/33-2020-4-132-11

W artykule dokonano analizy autobiograficznych wypowiedzi Sławomira Mrożka na temat jego relacji z władzami PRL-u: od współbrzmienia z głosem władzy, poprzez podjęcie gry z cenzurą i obnażanie propagandowych wmówień za pomocą paraboli, symboli, aluzji i parodii, do taktycznego balansowania między Polską a Zachodem po wyjeździe z kraju na stałe w roku 1963 oraz zerwania w 1968 roku związków z PRL-em przez wydanie oświadczenia potępiającego wejście wojsk polskich wraz z wojskami Układu Warszawskiego do Czechosłowacji. Przedmiotem opisu są również oceny Mrożka dotyczące wprowadzenia stanu wojennego oraz przemian politycznych po 1989 roku.

Słowa kluczowe: Sławomir Mrożek, autobiografizm, władza, PRL

Kontakt: Redakcja kwartalnika „Ethos", Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-612 Lublin
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Tel. 81 4453217

Barbara GUTKOWSKA, Rejecting 'Ehrenburgness': Sławomir Mrożek on His Attitude to the Communist Poland, as seen in His Autobiographical Texts

DOI 10.12887/33-2020-4-132-11

The article comprises an analysis of Sławomir Mrożek's autobiographical texts in which he describes his attitude to the Polish government of the communist era. Mrożek initially approved of the official ideology of the Polish State, but in time began to 'play a game' with the censors, exposing the ubiquitous propaganda by means of stylistic and rhetorical devices, such as parables, symbols, allusions, and parodies. Having begun to live abroad in 1963, he initially employed a cautious strategy of not breaking the bonds with Poland despite his status of an émigré, but after the Warsaw Pact invasion of Czechoslovakia in 1968, a military operation with an active involvement of the Polish army, declared his dissent and publicly denounced the Polish government. The article describes also Mrożek's response to the declaration of martial law in Poland in 1981, as well as his misgivings about the political transformation of 1989.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Sławomir Mrożek, autobiography, government, communist Poland

Contact: Quarterly *Ethos*, John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-612 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Tel. +48 81 4453217

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 176-191
DOI 10.12887/33-2020-4-132-12

Dariusz PAWELEC

ROZPAD WŁADZY JAKO KONSEKWENCJA UPADKU MITOLOGII
Obrazy końca systemu komunistycznego w korespondencji Jerzego Giedroycia i Witolda Wirpszy z lat 1981-1985

Obrazy, które odczytujemy z listów, powstałe na przecięciu retorycznych pytań, przypuszczeń, osobistych relacji, plotek, zasłyszanych anegdot i nieuchronnej przy tym fikcjonalizacji dyskursu, dające, na prawach swojego gatunku, „wyraźny, referencyjny dostęp do rzeczywistości", zarejestrowały moment rozpadu komunizmu bardziej przenikliwie, niż mogły to zrobić ówczesne profesjonalne analizy politologiczne.

Wyjątkowo długa, bo rozłożona na ponad trzy dekady agonia władzy komunistycznej uruchomiona została upadkiem legitymującej ją mitologii. Ujawnił się on wyraźnie wraz ze śmiercią Stalina i jej następstwami, które w Polsce zakończyły się rozwianiem niespełnionych nadziei października 1956 roku. Leszek Kołakowski w eseju zatytułowanym *Śmierć bogów*[1], należącym do jego „najbardziej otwarcie politycznych tekstów z lat 1956-1957"[2], „niepublikowanych, lecz krążących w odpisach «manifestów rewizjonizmu»"[3], wymieniając listę utraconych iluzji, stwierdzał, że „kryzys świadomości komunistycznej nie powstaje w wyniku nowej wiedzy o świecie, ale z upadku mitologii, która tej wiedzy nadaje kształt"[4]. To nie brak wiedzy czy dostępu do niepokojących faktów podtrzymywał złudzenia, lecz „system umysłowej i moralnej organizacji tej wiedzy, w którym każdy fakt niewygodny znajdował łatwe wytłumaczenie w zespole mitów ideologicznych – mitów służących do dobrowolnego samooślepienia się na rzeczywistość"[5]. Kołakowski już w roku 1956 ogłosił „pogrzeb owej mitologii"[6], zastrzegając jednak, że to „pogrzeb niezwyczajny – koszmarna groteska, w której trup nie zdaje sobie sprawy z własnej śmierci, wykrzykuje ochoczo różne hasła w przekonaniu, że stoi na

[1] Zob. L. K o ł a k o w s k i, *Śmierć bogów*, w: tenże: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 2, Nowa, Warszawa 1989, s. 102-110.

[2] K. M o j s a k, *Publicystyka polityczna Leszka Kołakowskiego (1955-1975)*, w: *Rok 1966. PRL na zakręcie*, red. K. Chmielewska, G. Wołowiec, T. Żukowski, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2014, s. 133.

[3] Tamże.

[4] K o ł a k o w s k i, dz. cyt., s. 104.

[5] Tamże.

[6] Tamże, s. 110.

czele radosnej manifestacji”[7]. Upadek mitologii nie przełożył się wówczas na jednoczesny upadek władzy na niej ufundowanej, choć z historycznego punktu widzenia mógł to być rok przełomowy w historii powojennej, a zarazem ostatni w ówczesnej epoce rok dający jakąś szansę oswobodzenia Europy Środkowo-Wschodniej. Tymczasem jednak „w chwili, gdy imperium radzieckie kruszyło się w Polsce i na Węgrzech, a sam Kreml przeżywał trudności wewnętrzne, walkę o władzę i brak zdecydowania, prezydent USA Dwight Eisenhower zachował całkowitą bierność”[8].

Kołakowski pisał: „Pożegnania z bogami są niebezpieczne – nigdy nie ma pewności, że nie powrócą w nowym kształcie cielesnym, i zadziwiające są ich zdolności do reinkarnacji”[9]. Dalsze dzieje systemu komunistycznego jedynie potwierdziły tę prawidłowość. Opisany i zdemaskowany przez filozofa w roku 1956 „zespół mitów ideologicznych” podtrzymywał – by posłużyć się tym razem słowami poety – „radosne pozory trwania pochodu”[10]. Władza komunistyczna co prawda przez kolejne dekady systematycznie szukała nowych wcieleń, ale ulegała też stałej degeneracji i procesom rozpadu, tkwiąc na coraz bardziej pozornym właśnie fundamencie mitologicznym. Odrywanie się władzy nawet od tego rozsypującego się fundamentu było coraz powszechniej widoczne z każdym kolejnym przełomem. Kiedy tuż po wydarzeniach grudnia 1970 roku Leszek Kołakowski ogłosił *Tezy o nadziei i beznadziejności*[11], wysuwając ideę „reformizmu” i stając w obronie socjalizmu (rozumianego jako kontrola społeczeństwa nad środkami produkcji oraz aparatem administracyjnym), przeciwstawionego socjalistycznemu despotyzmowi, Witold Wirpsza w brawurowej polemice sugerował, że „należy się z pewnymi nadziejami rozstawać, wtedy zwłaszcza, kiedy powstaje groźba przeobrażenia nadziei w ułudę”[12]. Socjalizm, zdaniem Wirpszy, zwyczajnie nie istnieje: „Nie istnieje nawet przyszły socjalizm, gdyż w skali światowej zabrakło warunków, przyjmowanych dotychczas dla jego powstania”[13]. Tak jak nie da się „reformować kupy piachu”[14], tak i despotyzmu nie da się przekształcić w coś lepszego. Zatem jedynym – w przekonaniu Wirpszy – rozwiązaniem musi być nieposłuszeństwo polityczne. Rzeczywistość systemu komunistycznego na początku lat

[7] Tamże.

[8] A. A l b e r t, *Najnowsza historia Polski 1918-1980*, cz. 4, *1956-1980*, Polonia, Londyn 1989, s. 738.

[9] K o ł a k o w s k i, dz. cyt., s. 110.

[10] Zob. J. M a r k i e w i c z, *Podtrzymując radosne pozory trwania pochodu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1971.

[11] Zob. L. K o ł a k o w s k i, *Tezy o nadziei i beznadziejności*, „Kultura” (Paryż), 1971, nr 6, s. 3-21.

[12] W. W i r p s z a, *Kłopoty z nadzieją*, „Kultura” (Paryż) 1972, nr 11, s. 17.

[13] Tamże.

[14] Tamże, s. 31.

siedemdziesiątych postrzegał autor polemiki jako będącą w „stanie wzmagającej się niekoherencji”[15] i dodawał, że „niekoherentność stanowi szansę i szansę tę tylko przez pogłębienie niekoherencji da się zwiększyć”[16]. W przekonaniu Wirpszy, które miało zostać pozytywnie zweryfikowane już w sierpniu 1980 roku, „siłą paradoksu bowiem nieposłuszeństwo może stać się tym czynnikiem, i to nawet głównym, który zdoła odnowić więzy społeczne”[17].

Dla wszystkich obserwatorów ówczesnej polityki było też jednak jasne coś, o czym Kołakowski pisał już we wstępie do swoich „tez”, a mianowicie że „stosownie do powszechnie znanych doświadczeń, przewaga wojskowa sowiecka zawsze będzie wykorzystywana dla zdławienia wszelkich lokalnych prób rewolucyjnych”[18]. Wirpsza ten pogląd podzielał, czemu dawał wprost wyraz w styczniu 1981 roku, wymieniając się, w licznych listach, poglądami na temat sytuacji w Polsce z Jerzym Giedroyciem: „Polacy z Kraju (Szaruga, Woroszylski, Brandys) nie wierzą, że Sowieci wejdą. Osobiście jestem nieufny. Sowieci mają w tym długofalowy interes. Po pierwsze, zatrzymają przez to proces rozkładu imperium; po drugie zaś, wprowadzając wojska do Polski, rozbudują w głąb tyły strategiczne frontu na Łabie; po trzecie, otwierają sobie ewentualną opcję zjednoczenia sfinlandyzowanych Niemiec, mając wygodę i możność wycofania gros sił na linię Odry. Pokusa wielka, nawet jeśli uznali już Afganistan za błąd”[19]. W liście do Giedroycia z 26 kwietnia 1981 pisał

[15] Tamże.

[16] Tamże, s. 31.

[17] Tamże.

[18] K o ł a k o w s k i, *Tezy o nadziei i beznadziejności*, s. 4. Fakt opublikowania przez Kołakowskiego tego eseju często powraca w korespondencji Leszka Kołakowskiego z Jerzym Giedroyciem, który podkreślał, jak ważny jest to tekst (zob. J. G i e d r o y c, Listy do Leszka Kołakowskiego z 9 V 1971, 14 V 1971, 20 V 1971, 21 V 1971, w: J. Giedroyc, L. Kołakowski, *Listy 1957-2000*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2016, s. 35-40). Warto przy tej okazji nadmienić, że rozmach epistolarny redaktora „Kultury” zaowocował swoistym „dziełem w listach”, wciąż w całości nieodkrytym, choć ukazały się już obfite tomy jego listów wymienianych między innymi z Witoldem Gombrowiczem, Czesławem Miłoszem, Jerzym Stempowskim, Andrzejem Bobkowskim, Konstantym A. Jeleńskim, Melchiorem Wańkowiczem, Teodorem Parnickim czy Janem J. Lipskim (zob. J. G i e d r o y c, W. G o m b r o w i c z, *Listy 1950-1969*, Czytelnik, Warszawa 2006; J. G i e d r o y c, C. M i ł o s z, *Listy 1964-1972*, Czytelnik, Warszawa 2011; c i ż, *Listy 1973-2000*, Czytelnik, Warszawa 2012; J. G i e d r o y c, J. S t e m p o w s k i, *Listy 1946-1969*, cz. 1-2, Czytelnik, Warszawa 1998; J. G i e d r o y c, A. B o b k o w s k i, *Listy 1946-1961*, Czytelnik, Warszawa 1997; J. G i e d r o y c, K.A. J e l e ń s k i, *Listy 1950-1987*, Czytelnik, Warszawa 1995; J. G i e d r o y c, M. W a ń k o w i c z, *Listy 1945-1963*, Czytelnik, Warszawa 2000; J. G i e d r o y c, T. P a r n i c k i, *Listy 1946-1968*, cz. 1-2, Instytut Dokumentacji i Studiów nad Literaturą Polską. Oddział Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza – Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2014; J. G i e d r o y c, J.J. L i p s k i, *Listy 1957-1991*, Instytut Dokumentacji i Studiów nad Literaturą Polską. Oddział Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza – Towarzystwo „Więź” – Association Institut Littéraire „Kultura”, Warszawa–Paryż 2015).

[19] W. W i r p s z a, List do Jerzego Giedroycia z 12 I 1981, Witold Wirpsza Archiv, sygnatura 64-68, Akademie der Künste, Berlin. Wszystkie listy pisane przez Witolda Wirpszę i Jerzego Gie-

zaś: „Zadaję sobie pytanie, czy Moskale zdają sobie sprawę, że to, co się w Polsce dzieje, to jest ruch kompleksowy, na który składają się, z grubsza biorąc, następujące elementy: (1) Niezależne od partii związki zawodowe. (2) Naruszenie nomenklatury, a nawet dążenie do jej likwidacji (naciski oddolne, doprowadzające do zmian personalnych, tajne wybory wewnątrzpartyjne). (3) Utworzenie więzi poziomych w partii, co od czasów Lenina było zawsze uważane za działalność frakcyjną (ten zarzut stawiano nam np. przy likwidacji „Po prostu"). Toruń! (4) Naruszenie nietykalności bezpieki. Wszystko to razem musi budzić na Kremlu zgrozę, jeśli, jak powiadam, Moskale z tego sobie zdają sprawę. W dzisiejszej prasie niemieckiej spotkałem się z opinią, że oni jeszcze nie bardzo zorientowali się w rozwoju sytuacji, bo gdyby się zorientowali, postępowaliby bardziej stanowczo. No, nie wiem"[20].

W jednym z kolejnych listów dodawał: „Czy Sowieciuki wejdą, to inna sprawa, nic nie prorokuję, ponieważ oni w zasadzie robią rzeczy nieobliczalne, a więc i na własną szkodę mogą coś zrobić"[21]; kontynuując zaś ów lejtmotyw w postscriptum pisał: „Będą mnie chyba drukować w legalnych pismach krajowych; jeśli do tej pory Ruskie itd."[22]. W sierpniu 1981 roku Wirpsza dzielił się ze swoim respondentem niepokojem wywołanym zgodą Kabulu („czytaj: Kremla!"[23]) na organizację konferencji w sprawie Afganistanu z udziałem przedstawicieli Narodów Zjednoczonych. Zakładał, że może być to „pomysł strategiczny"[24], „żeby oswobodzić się choć trochę z klinczu w Afganistanie, aby uzyskać większą możliwość manewru wobec Polski"[25], jako że zdaniem autora listu „trzymanie Polski w ryzach jest dla Moskwy ważniejsze niż utrzymanie pozycji w Kabulu"[26]. Wyrokował: „Jeśli taka konferencja dojdzie do skutku, zacznie się w Warszawie przykręcanie śruby"[27].

Według Wirpszy obraz upadku przybiera, w miarę upływu miesięcy, coraz wyraźniej oblicze ekonomiczne: „nastąpiła całkowita degeneracja pieniądza"[28]; „walutą stają się p a p i e r o s y, za które wszystko można dostać"[29]. Zmienia się w tej sytuacji także definiowanie samej władzy: „Ciekawe, co Rakowski

---

droycia, które wykorzystano w niniejszych rozważaniach, pochodzą z tego źródła. W przytoczeniach z listów poprawiono jedynie oczywiste błędy, zachowując wszelkie osobliwości pisowni obu korespondentów.

[20] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 26 IV 1981.
[21] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 23 VI 1981.
[22] Tamże.
[23] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 26 VIII 1981.
[24] Tamże.
[25] Tamże.
[26] Tamże.
[27] Tamże.
[28] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 6 VIII 1981.
[29] Tamże.

powiedział na ostatnim spotkaniu z Solidarnością (chodziło o katastrofę stanu zapasów żywności): kto produkuje i rozdziela żywność, ten ma władzę. To jest paranoja”[30]. Do tego wątku powróci Wirpsza już w trakcie stanu wojennego przytaczając, z drugiej ręki, anegdoty o sytuacji w kraju, w tym między innymi o „rzuceniu na rynek towarów, których dotychczas było całkiem brak”[31]: „Rozwścieczа ludzi to, że napisy na tych towarach dowodzą, iż wyprodukowane zostały w r. 1980. To są te zapasy, których nie chciano Solidarności ujawnić. (Rakowski powiedział wtedy, że kto rozdziela żywność, ten ma władzę)”[32].

W miesiącach poprzedzających wprowadzenie stanu wojennego bohaterem przywoływanej korespondencji stał się Wojciech Jaruzelski. W październiku Wirpsza pytał i jednocześnie sam sobie odpowiadał: „Czy Jaruzelski to jakieś interim, po którym nastąpi era Olszowskiego? Czy też Jaruzelski prze do dyktatury wojskowej, na co wskazywały nominacje generałów? – Wydaje mi się jednak, że Jaruzelski to mimo wszystko słabeusz, a poza tym Kreml do takiego układu nie dopuści, ponieważ mogłoby to spowodować przez zakażenie uformowanie się junty w Moskwie. Zobaczymy”[33]. W tym samym tonie niepewności utrzymana jest relacja w kolejnym liście: „Z tego, czego się dowiaduję via radio warszawskie, wynika, że Jaruzelski chce przy pomocy ekip wojskowych złamać opór średniego aparatu na prowincji, a może nawet faktycznie zastąpić go oficerami. Taka machiaweliczna dyktatura wojskowa – ale co z tego wyniknie, Bóg raczy wiedzieć”[34].

Na te wątpliwości Giedroyc odpowiadał następująco: „Nie wierzę w Jaruzelskiego. To postny facet, który całą swoją karierę w Polsce i pakcie warszawskim zrobił dlatego, że był układny i uprzejmy. Nie panuje nad partią i boję się, że nie panuje nad wojskiem, które na wyższych szczeblach jest przetkane ludźmi z Moskwy […]. Jaruzelski nie panuje nad partią i aparatem państwowym, Wałęsa zaczyna tracić panowanie nad robotnikami, kościół szuka ciągle kompromisów, bo jest nastraszony i traci swój autorytet. Jednym słowem niech Bóg ma nas w swej opiece”[35].

Krótki list Wirpszy do Giedroycia, pierwszy napisany po ogłoszeniu stanu wojennego i noszący datę 15 grudnia 1981 roku (prosi w nim między innymi o wybrane adresy i dzieli się niepewnością, czy jego syn jest wśród internowanych), kończy zdanie: „Niech Bóg zmiłuje się nad Polską!”[36].

---

[30] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 26 VIII 1981.
[31] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 1 IX 1982.
[32] Tamże.
[33] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 19 X 1981.
[34] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 3 XI 1981.
[35] J. G i e d r o y c, List do Witolda Wirpszy z 6 XI 1981.
[36] W. W i r p s z a, List do Jerzego Giedroycia z 15 XII 1981.

Opisana wymiana poglądów, prowadzona w wieloletnim dialogu epistolarnym redaktora naczelnego „Kultury" z najbardziej „mózgowym"[37] poetą polskim tworzącym po roku 1956, zakończona trzykrotnie invocatio Dei, jest absolutnie wyjątkowa. Zarówno przed grudniem 1981 roku, jak i już od roku 1982, kiedy stan wojenny stał się faktem, nic porównywalnego w tej korespondencji nie miało miejsca. Listy pełne są raczej chłodnych analiz politologicznych, opinii na temat dzieł literackich, wystąpień krytycznych, polemik wokół odczytań rozmaitych doniesień prasowych, konkretnych próśb związanych z pracą redakcyjną czy sprostowań. Pomiędzy Berlinem Zachodnim a Paryżem toczy się epistolarna rozmowa, którą wyznacza nie tylko perspektywa emigracyjna, ale i typ dyskursu pragnącego pozostać jak najbliżej relacji opartej na faktach, relacji historycznej. Wprowadzenie stanu wojennego w Polsce staje się punktem kulminacyjnym, ujawniającym nagłe zaistnienie zdarzenia, którego nie da się opowiedzieć: zdarzenia nieposiadającego w owym momencie historycznego uprawomocnienia. Przyjmując nowożytny podział na zdarzenia historyczne „naturalne" i „nadnaturalne", musimy dostrzec w reakcji obydwu respondentów pojawienie się narracji stanowiącej antytezę relacji historycznej, właściwej dla zdarzeń pierwszego typu[38].

Rzecz jasna, owa jaskrawa sekwencja listowych puent, konstruowana, świadomie lub nie, wedle prawideł gradacji rosnącej („Bóg raczy wiedzieć"; „Niech Bóg ma nas w swej opiece"; „Niech Bóg zmiłuje się nad Polską!"), zwraca uwagę na figuratywność, a wręcz fikcjonalizację również w pozostałych miejscach tej korespondencji, odczytywanej dotąd przez nas jako dokument. Nie stawiamy przed sobą nawet zadania weryfikacji przesyłanych sobie nawzajem przez strony dialogu informacji – nie zmieni to charakteru odnajdywanych w listach obrazów rozpadu władzy komunistycznej, określonego przez obrotową perspektywę nadawcy i adresata oraz pułapkę tego, co Hayden White nazwał „realizmem figuralnym"[39]. Korekta faktów nie zmieni bowiem w niczym prawdy tego epistolarnego świadectwa. Żeby je dobrze zrozumieć, musimy oczywiście zobaczyć, jak dyskurs faktograficzny podporządkowany zostaje technikom figuratywnym. Weźmy na przykład obraz produktów potrzebnych w kraju, jaki nakreślił Wirpsza w jednym z listów, sprowokowany prośbą Giedroycia o adres jego syna: „Od nas paczki dostaje,

[37] Przymiotnik „cerebralny" (mózgowy) stał się jednym ze słów-kluczy do poezji Wirpszy, po tym jak poeta użył go w autokomentarzu do poematu *Don Juan* (zob. t e n ż e, *Don Juan*, PIW, Warszawa 1960). Szerzej na ten temat por. D. P a w e l e c, *Wirpsza wielokrotnie*, Instytut Mikołowski, Mikołów 2013, s. 49n.

[38] Por. H.V. W h i t e, *Zdarzenie historyczne*, tłum. R. Borysławski, w: tenże, *Proza historyczna*, tłum. R. Borysławski i in., red. E. Domańska, Universitas, Kraków 2009, s. 254.

[39] Zob. t e n ż e, *Realizm figuralny w literaturze świadectwa*, tłum. E. Domańska, w: tenże: *Proza historyczna*, s. 201-218.

istnieje tu przedsiębiorstwo komercyjne, które to załatwia – trochę to drożej, ale to numer sicher. Dla informacji: kasza, mąka i makaron jest. Brakuje: przedmiotów higieny, jak to mydło, proszków do prania, mydła do golenia, żyletek, utensyliów higieny damskiej (o tym mało kto myśli, każda paczka waty jest na wagę złota); z żywności (zasada ogólna – tak jak do oflagu): tłuszcze, boczek, twarda kiełbasa, ser topiony lub twardy (żadnych miękkich serów, należy pamiętać, że lodówki działają chimerycznie), cukier, także gronowy; dalej: igły, nici, guziki. Odżywki dla dzieci! Lekarstwa! (insulina dla cukrzyków wraz z strzykawkami)”[40].

Zarysowujący ów obraz zapisuje coś, co w jego przekonaniu odpowiada jakiejś pozatekstowej rzeczywistości, chce jak najrzetelniej sprostać wyzwaniu jej przedstawienia. Ale musi też wiedzieć, zwłaszcza ten konkretny „piszący”, poeta, że kolejne ciągi wyliczeń tworzą razem figurę amplifikacji, której oczywistą funkcją jest przedstawienie hiperboliczne. Dopełnia je porównanie z oflagiem (tu uwiarygodnione rzecz jasna odwołaniem do świadectwa własnego życiorysu), wzmacniające retoryczną siłę przekazu. „Kronika wydarzeń” staje się kroniką zdarzeń opowiedzianych (zasłyszanych), tyle że już przetworzonych zgodnie z porządkiem tropów czy modalności językowych, które fabularyzują przekaz. Jego możliwa fikcjonalność jest ceną spójności czy koherencji całego obrazu, jak na przykład w następującym synekdochicznym opracowaniu plotki, w grze uszczegółowienia i uogólnienia: „Wiele wskazuje na to, że mnożą się prowokacje. I tak np. dotarła do nas wiadomość, że ostatnio w Poznaniu zabito dwóch milicjantów. Mówi się także o tym, że wzrasta nienawiść pomiędzy wojskiem a policją, niektórzy podejrzewają, że mordy na milicjantach to zemsta żołnierzy”[41]. Przekazywanie plotki, świadomie pogłębiające jej zniekształcenie, pozostaje z kolei na usługach spójności budowanego obrazu i pełni funkcje metaforyczne, odpowiadające za „naiwne” rozpoznanie „obcej” i groźnej rzeczywistości: „Terror w Warszawie znacznie osłabł, ale na Śląsku chyba się nawet wzmógł i tam grozi wyraźnie terroryzm; chodzą słuchy, że tworzą się tam samozwańcze komisje, które wydają wyroki na szczególnie bestialskich zomowców i że było już kilka zabójstw. Ponadto na Śląsku górników opadła istna mania religijna: żądają mszy przed zjechaniem na dół, modlą się na przodku itd.”[42].

Wirpsza konstruuje także obrazy sytuacji w Polsce, a nawet w całym bloku wschodnim, stylizowane na wypowiedź naukową i przedstawione w punktach, sugerujących logiczne następstwo i wynikanie kolejnych tez: „(1) Mamy do czynienia z inwazją Paktu Warszawskiego od wewnątrz: wojsko Jaruzelskiego

[40] W. W i r p s z a, List do Jerzego Giedroycia z 7 III 1982.
[41] Tamże
[42] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 7 VII 1982.

jest podporządkowane Paktowi i poza Paktem działać nie może. To się w takim wypadku chyba nazywa jednostka detaszowana. (2) Po raz pierwszy w historii Bloku Sowieckiego partia przestała być ponad państwem. Teraz państwo jest faktycznie ponad partią, a przynajmniej hegemonia partii została zawieszona. (3) Pytanie: czy to, co się dzieje w Polsce, nie jest przypadkiem próbą generalną ogólnoobozowej kliki wojskowej? Nastręczyła się okazja do takiej próby. Jaruzelski jest – moim zdaniem – w pierwszym rzędzie oficerem Paktu 7, potem dopiero członkiem partii, cokolwiek by partia miała dzisiaj znaczyć. W Polsce została już przedtem rozprzężona, Jaruzelski zadał jej tylko «łaskawy cios». Nie wydaje mi się prawdopodobne, aby spróbowano tworzenia nowej partii a la Kadar 1956-57. (4) To, co się działo w Polsce ostatnio, to były próby zrealizowania koncepcji republikańskich: naród jest suwerenem, suweren nie toleruje nad sobą hegemona. I to było największym niebezpieczeństwem dla Moskwy, zarówno dla KPZS, jak i dla kliki wojskowej. (5) Aby zażegnać niebezpieczeństwo, trzeba było pozbawić żądającego swych praw suwerena elit politycznych, naukowych i kulturalnych. Co i zrobiono”[43].

Ten styl, wzorowany na języku analitycznym, znamy oczywiście także z poezji Wirpszy – tak jak i w niej, jest on chwytem pozornej „oschłości”, uczoności, która buduje jednocześnie obrazy pełne emocji, tworzy semantyczny naddatek, „szum informacyjny” niedający się okiełznać precyzyjnym planem pracy czy przeprowadzaniem dowodu w punktach. Odpowiedzią na chaos rzeczywistości staje się wieloznaczny w gruncie rzeczy obraz, oprawiony w ramy naukowego porządku.

Rozmaitym obserwacjom bieżącym („przypomina to trochę, jak twierdzi moja żona, nastrój okupacyjnej Warszawy – zajadłość, humor i bimber”[44]; „w Warszawie brud, ludzie chodzą niemyci, zaczyna się po szkołach wszawica”[45], „do szewca nie oddaje się pary, tylko każdy but osobno, bo inaczej buty giną”[46]), wymianie adresów osób w kraju potrzebujących pomocy, relacjom z obozów internowania, informacjom o aresztowanych, osadzonych czy uwolnionych i o ich stanie zdrowia, komentarzom do wypowiedzi czy zachowań ludzi ze świata polityki i kultury oraz dowcipom towarzyszy wysiłek intelektualny respondentów, by pojąć genezę „zamachu” przeprowadzonego przez generałów 13 grudnia 1981 roku i móc z tej perspektywy wyrokować o końcu całego imperium sowieckiego. 7 marca 1982 roku Wirpsza pisał: „W Moskwie odbywają się jakieś dziwne kontredanse, pozycja Lońki chyba osłabła. Wizyta Jaruzelskiego zdaje się świadczyć o tym, że wojskowi biorą górę, zdając sobie

[43] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 20 I 1982.
[44] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 16 III 1982.
[45] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 19 III 1982.
[46] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 1 IX 1982.

sprawę z tego, że teraz już tylko naga siła może utrzymać imperium w karbach”[47]. W liście kolejnym, poświęconym wizji zjednoczenia Niemiec (a celowi temu miała być, zdaniem Wirpszy, w gruncie rzeczy podporządkowana cała ostpolityka Republiki Federalnej), pisał w tym samym duchu, przepowiadając niemieckim socjaldemokratom niepowodzenie ich zabiegów, związane z rozpoczynającym się właśnie „kontredansem na Kremlu”[48]: „I w tym kontekście sprawa Polska wygląda zupełnie inaczej. To jest próba generalna stratokratów, prących do władzy i wiedzących, że ideologia partyjna już nie funkcjonuje i trzeba ją zastąpić formułą «naga siła plus szowinizm»”[49].

Wirpsza często buduje obraz rzeczywistości z samych niemal pytań: „W jakim stopniu decyzja o zamachu J. była powzięta przez generalicję samodzielnie? Inaczej: o ile środki cywilne (z KGB włącznie) były postawione przed faktem dokonanym? Gdyż jest to chyba w obliczu połowicznego bezkrólewia u Sowietów możliwe. W każdym razie, słuchając Warszawy (tu ją się dobrze odbiera), dochodzę do wniosku, że J. i jego ekipie chodzi bardziej o państwo niż o ideologię i o partię i że państwo równa się wojsko. Czy długo tak będzie? Czy np. Olszowski nie może zaknuć i poknuć? A jakie ten ma powiązania na Kremlu – bo mieć to ma?”[50].

Giedroyć, z przekonaniem i pewnością siebie, na owe, retoryczne w dużej mierze, pytania odpowiadał: „Uważam za wykluczone by zamach mógłby się odbyć bez decyzji sowieckiej. Taka akcja musiała być przez parę miesięcy przygotowywana. W Moskwie jest dużo bałaganu i kłopotów, ale nie do tego stopnia. Jaruzelski miał dużą pozycję w pakcie warszawskim, ale to świadczy jedynie, że cieszy się pełnym zaufaniem jako sprawdzony wierny sowiecki komunista. Natomiast mam wrażenie, że zamach był całkowitym zaskoczeniem nie tylko dla Solidarności, ale i PZPR. Żadna troska o państwo: chęć utrzymania się przy władzy i ślepe wykonywanie poleceń z Centrum. Na pewno Sowiety zrobią wszystko, by uniknąć zbrojnej interwencji i chcą to załatwić rękami polskimi”[51].

Wirpsza konsekwentnie kreśli scenariusze dalszego rozkładu państw komunistycznych jako efektu „śmierci ideologii”[52]. Sytuację na szczytach władzy w całym imperium (na przykład rywalizację wojska i policji) widzi też jako zupełnie nową, stwierdzając, że nie przystają do niej dotychczasowe schematy: „Nie są to już rozgrywki, jak dawniej, wewnątrzpartyjne (choć na pozór mogłoby się tak wydawać), układy są w dużej mierze pozapartyjne, bo partia praktycznie przestaje być władzą […]. Do tego dochodzi śmierć ideologii;

[47] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 7 III 1982.
[48] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 16 III 1982.
[49] Tamże.
[50] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 1 IX 1982.
[51] J. G i e d r o y c, List to Witolda Wirpszy z 7 IX 1982.
[52] W. W i r p s z a, List do Jerzego Giedroycia z 22 I 1983.

agonia jej zresztą była długa, za Breżniewa spełniała już tylko rolę młynka buddyjskiego, a teraz i ten młynek zacina się i psuje. Nacjonalizm zaś wielkorosyjski, który z natury rzeczy będzie musiał wypełnić tę lukę, jeszcze nie ma swojej urzędowej formuły i tu wojsko ma większe szanse, gdyż trudno sobie wystawić formułę nacjonalizmu policyjnego. W każdym razie rok 1984 będzie nie taki, jak to prorokował Orwell"[53]. W akceptującej odpowiedzi Giedroyc był chyba bardziej przewidujący, co potwierdziły późniejsze zdarzenia w Rosji już poradzieckiej. Pisał bowiem: „Z jedną tylko oceną będę się kłócił, a mianowicie jestem głęboko przekonany i wszystko na to wskazuje, że jednak wojsko jest całkowicie regulowane przez KGB"[54]. Kolejne domniemania Wirpszy na temat pozornego już „istnienia partii jako partii"[55] oraz „ukrytej albo jawnej kontrowersji wojsko-policja w Sowdepii"[56] Giedroyc skwitował krótko: „Zupełnie się nie zgadzam z Pana oceną sytuacji w ZSSR"[57].

Wirpsza, niezrażony, konsekwentnie tropił oznaki końca komunistycznej władzy, szukał obrazów pękania ostatnich spoiw systemu. Pisał: „cyrk na Kremlu"[58]; „pytanie: co się dzieje w lodówce z Andropowem?"[59]; „oficjalna śmierć A. oznacza, że skończyła się pewna epoka w historii sowieckiej"[60]; „generalicja – potem już tylko dom wariatów"[61]; „na Kremlu też uciesznie"[62]. Analizując sytuację w NRD w momencie zawirowań wokół władzy na Kremlu (przywołując przy tym wizję „sfinlandyzowanych Niemiec"[63] i coraz bardziej realnego i groźnego dla Polski zjednoczenia Niemiec „w momencie rozpadu Imperium"[64]), Wirpsza widzi wyraźnie: „Mamy do czynienia z ponownymi objawami rozkruszania się, bardzo oczywiście powolnego, imperium, nad czym w tej chwili (nie wiem, jak będzie później) Moskale stracili częściowo przynajmniej kontrolę"[65]. Szansę pozytywnego rozwoju wypadków w czasie ocenia ostrożnie, ale jednak z nadzieją, niepodszytą chyba autoironią: „Jak się wydaje w politbiurze pieprznik, gospodarka się wali. Może jednak dożyjemy, co, Panie Jerzy?"[66]. Komentując polemicznie esej Zbigniewa Brzezińskiego *Przyszłość*

[53] Tamże.
[54] J. G i e d r o y c, List to Witolda Wirpszy z 10 II 1983.
[55] W. W i r p s z a, List do Jerzego Giedroycia z 20 II 1983.
[56] Tamże.
[57] J. G i e d r o y c, List to Witolda Wirpszy z 24 II 1983.
[58] W i r p s z a, List do Jerzego Giedroycia z 16 III 1982.
[59] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 7 II 1984.
[60] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 11 II 1984.
[61] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 24 II 1984.
[62] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 7 X 1984.
[63] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 18 lipca 1984.
[64] Tamże.
[65] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 7 VIII 1984.
[66] T e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 7 X 1984.

Jałty[67], zawierający program pokojowego usunięcia „skutków Jałty" w ciągu dekady i opublikowany w paryskiej „Kulturze", pisał: „Przecież Europa jest skłócona, egoizmy państwowe szaleją i trzeba by geniusza na miarę co najmniej Karola Wielkiego, aby to się udało. Jedynym programem rozsądnym, jaki widzę, to postępowanie w myśl dewizy «we have to manage the decline of the Soviet Union». Oczywiście nie czekać biernie na erozję, ale pilnie ją obserwować i w odpowiednim momencie «to catch-as-catch-can»"[68].

Wieloletnia, obfita korespondencja redaktora naczelnego „Kultury" z autorem książki *Polaku, kim jesteś?*[69] kończy się w roku 1985, wraz ze śmiercią tego drugiego. Tropiciel obrazów upadku komunistycznej mitologii, rejestrujący jego świadectwa i poszukujący (retorycznych bądź tropologicznych) narzędzi ich opracowania w listach, w których przeczuwał ostateczny koniec władzy na tej mitologii zbudowanej, nie mógł przypuszczać, że jego nadzieje, wyrażone 7 października 1984 roku („Może jednak dożyjemy, co, Panie Jerzy?"), były aż tak bliskie spełnienia. Obrazy, które odczytujemy z listów, powstałe na przecięciu retorycznych pytań, przypuszczeń, osobistych relacji, plotek, zasłyszanych anegdot i nieuchronnej przy tym fikcjonalizacji dyskursu, dające, na prawach swojego gatunku, „wyraźny, referencyjny dostęp do rzeczywistości"[70], zarejestrowały moment rozpadu komunizmu bardziej przenikliwie, niż mogły to zrobić ówczesne profesjonalne analizy politologiczne. Te ostatnie, niemal do samego końca procesów rozpadu sowieckiego imperium (opisywanych między innymi w przywoływanej korespondencji), trwały w przekonaniu, które w tuż powojennym eseju zapisał Georges Bataille: „Być może tylko historia zdolna jest położyć temu kres jakąś militarną decyzją"[71]. W *Tezach o nadziei i beznadziejności* z roku 1971 Leszek Kołakowski rozumował podobnie, pisząc, że „jedyna wyobrażona przemiana musi mieć charakter gwałtownego przewrotu"[72]. Niecały rok przed wyborami w czerwcu 1989 roku i ich następstwami dla całej Europy Wschodniej publicysta paryskiej „Kultury", z którą tak silnie związany był Witold Wirpsza, pisał: „W chwili obecnej wiara w Niepodległość jest wiarą quasi-religijną. Nasz rozum nie potrafi zadowalająco przedstawić sytuacji, w której społeczeństwo polskie odzyskuje suwerenność, a Europa, czy też kula ziemska, nie ulega zniszczeniu"[73].

---

[67] Zob. Z. B r z e z i ń s k i, *Przyszłość Jałty*, „Kultura" (Paryż) 1985, nr 1-2, s. 119-142.

[68] W. W i r p s z a, List do Jerzego Giedroycia z 28 I 1985.

[69] Zob. t e n ż e , *Polaku, kim jesteś?*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1978.

[70] J. F i n e m a n, *The History of the Anecdote: Fiction and Fiction*, w: *The New Historicism*, red. H. Aram Veeser, Routledge, New York – London 1989, s. 56. Tłumaczenie fragmentu – D. P.

[71] G. B a t a i l l e, *Część przeklęta*, tłum. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 162n.

[72] K o ł a k o w s k i, *Tezy o nadziei i beznadziejności*, s. 4.

[73] J. O r l i ń s k i [A. Krasnowolski], *O poszukiwaniu wyjścia z sytuacji bez wyjścia*, „Kultura" (Paryż) 1988, nr 7-8, s. 20.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Albert, Andrzej. *Najnowsza historia Polski 1918-1980.* Part 4. *1956-1980*. Londyn: Polonia, 1989.

Bataille, Georges. *Część przeklęta*. Translated by Krzysztof Jarosz. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2002.

Brzeziński, Zbigniew. "Przyszłość Jałty." *Kultura* (Paris), nos. 1–2 (1985): 119–42.

Fineman, Joel. "The History of the Anecdote: Fiction and Fiction." In *The New Historicism*. Edited by Harold Aram Veeser. New York and London: Routledge, 1989.

Giedroyc, Jerzy. "List do Leszka Kołakowskiego z 9 V 1971." In Jerzy Giedroyc and Leszek Kołakowski, *Listy 1957-2000*. Warszawa: Biblioteka "Więzi," 2016.

———. "List do Leszka Kołakowskiego z 14 V 1971." In Jerzy Giedroyc and Leszek Kołakowski, *Listy 1957-2000*. Warszawa: Biblioteka "Więzi," 2016.

———. "List do Leszka Kołakowskiego z 20 V 1971." In Jerzy Giedroyc and Leszek Kołakowski, *Listy 1957-2000*. Warszawa: Biblioteka "Więzi," 2016.

———. "List do Leszka Kołakowskiego z 21 V 1971." In Jerzy Giedroyc and Leszek Kołakowski, *Listy 1957-2000*. Warszawa: Biblioteka "Więzi," 2016.

———. "List do Witolda Wirpszy z 6 XI 1981." Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.

———. "List to Witolda Wirpszy z 7 IX 1982." Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.

———. "List to Witolda Wirpszy z 10 II 1983." Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.

———. "List to Witolda Wirpszy z 24 II 1983." Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.

Giedroyc, Jerzy, and Andrzej Bobkowski. *Listy 1946-1961*. Warszawa: Czytelnik, 1997.

Giedroyc, Jerzy, and Czesław Miłosz. *Listy 1964-1972*. Warszawa: Czytelnik 2011.

———. *Listy 1973-2000*. Warszawa: Czytelnik, 2012.

Giedroyc, Jerzy, and Jan Józef Lipski. *Listy 1957-1991*. Warszawa and Paryż: Instytut Dokumentacji i Studiów nad Literaturą Polską, Oddział Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza, Towarzystwo "Więź," and Association Institut Littéraire "Kultura," 2015.

Giedroyc, Jerzy, and Jerzy Stempowski. *Listy 1946-1969*. Part 1 and 2. Warszawa: Czytelnik, 1998.

Giedroyc, Jerzy, and Konstanty A. Jeleński. *Listy 1950-1987*. Warszawa: Czytelnik, 1995.

Giedroyc, Jerzy, and Melchior Wańkowicz. *Listy 1945-1963*. Warszawa: Czytelnik, 2000.

Giedroyc, Jerzy, and Teodor Parnicki. *Listy 1946-1968*. Part 1 and 2. Warszawa: Instytut Dokumentacji i Studiów nad Literaturą Polską, Oddział Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza, and Towarzystwo "Więź," 2014.

Giedroyc, Jerzy, and Witold Gombrowicz. *Listy 1950-1969*. Warszawa: Czytelnik, 2006.

Kołakowski, Leszek. *Śmierć bogów*. In Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji: Pisma rozproszone z lat 1955-1968.* Edited by Zbigniew Mentzel. Vol. 2. Warszawa: Nowa, 1989.

———. "Tezy o nadziei i beznadziejności." *Kultura* (Paris), no. 6, 1971: 3–21.

Markiewicz, Jarosław. *Podtrzymując radosne pozory trwania pochodu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1971.

Mojsak, Kajetan. "Publicystyka polityczna Leszka Kołakowskiego (1955-1975)." In *Rok 1966: PRL na zakręcie*. Edited by Katarzyna Chmielewska, Grzegorz Wołowiec, and Tomasz Żukowski. Warszawa: Wydawnictwo IBL, 2014.

Orliński, Jan [Andrzej Krasnowolski]. "O poszukiwaniu wyjścia z sytuacji bez wyjścia." *Kultura* (Paris), nos. 7–8 (1988): 3–21.

Pawelec, Dariusz. *Wirpsza wielokrotnie*. Mikołów: Instytut Mikołowski, 2013.

White, Hayden. V. "Realizm figuralny w literaturze świadectwa." Translated by Ewa Domańska. In White, *Proza historyczna*. Translated by Rafał Borysławski et al. Edited by Ewa Domańska. Kraków: Universitas, 2009.

———. "Zdarzenie historyczne." Translated by Rafał Borysławski. In White, *Proza historyczna*. Translated Rafał Borysławski et al. Edited by Ewa Domańska. Kraków: Universitas, 2009.

Wirpsza, Witold. *Don Juan*. Warszawa: PIW, 1960.

———. "Kłopoty z nadzieją." *Kultura* (Paris) 1972, no. 11: 17–31.

———. "List do Jerzego Giedroycia z 12 I 1981." Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.

———. "List do Jerzego Giedroycia z 26 IV1981." Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.

———. "List do Jerzego Giedroycia z 23 VI1981." Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.

———. "List do Jerzego Giedroycia z 6 VIII 1981." Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.

———. "List do Jerzego Giedroycia z 26 VIII 1981." Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.

———. "List do Jerzego Giedroycia z 19 X 1981." Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.

———. "List do Jerzego Giedroycia z 3 XI 1981." Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.

———. "List do Jerzego Giedroycia z 15 XII 1981." Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.

———. "List do Jerzego Giedroycia z 20 I 1982." Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.

———. "List do Jerzego Giedroycia z 7 III 1982." Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.

———. “List do Jerzego Giedroycia z 16 III 1982.” Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.
———. “List do Jerzego Giedroycia z 19 III 1982.” Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.
———. “List do Jerzego Giedroycia z 7 VII 1982.” Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.
———. “List do Jerzego Giedroycia z 1 IX 1982.” Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.
———. “List do Jerzego Giedroycia z 22 I 1983.” Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.
———. “List do Jerzego Giedroycia z 20 II 1983.” Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.
———. “List do Jerzego Giedroycia z 7 II 1984.” Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.
———. “List do Jerzego Giedroycia z 11 II 1984.” Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.
———. “List do Jerzego Giedroycia z 24 II 1984.” Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.
———. “List do Jerzego Giedroycia z 18 VII 1984.” Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.
———. “List do Jerzego Giedroycia z 7 VIII 1984.” Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.
———. “List do Jerzego Giedroycia z 7 X 1984.” Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.
———. “List do Jerzego Giedroycia z 28 I 1985.” Witold Wirpsza Archiv. Reference number 64–68. Akademie der Künste, Berlin.
———. *Polaku, kim jesteś?* Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1978.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Dariusz PAWELEC – Rozpad władzy jako konsekwencja upadku mitologii. Obrazy końca systemu komunistycznego w korespondencji Jerzego Giedroycia i Witolda Wirpszy z lat 1981-1985

DOI 10.12887/33-2020-4-132-12

Szkic dokumentuje odnotowane w korespondencji Jerzego Giedroycia z Witoldem Wirpszą okoliczności agonii władzy komunistycznej, procesu, który obejmował rozłożony na dekady upadek legitymizującej ją mitologii. Autor tekstu bada, w jaki sposób w poddawanych analizie listach znajduje potwierdzenie teza Leszka Kołakowskiego, postawiona w eseju *Śmierć bogów*, iż „kryzys świadomości komunistycznej nie powstaje w wyniku nowej wiedzy o świecie, ale z upadku mitologii, która tej wiedzy nadaje kształt”. Obydwaj respondenci,

w otwartym i prowadzonym z dystansu do krajowych okoliczności (z Berlina i Paryża) dialogu, w przytaczanych przez siebie informacjach i domysłach, dostarczają argumentów ilustrujących degenerację i procesy rozpadu władzy komunistycznej nie tylko w Polsce, ale w całym imperium sowieckim. Autor szkicu wydobywa z korespondencji przede wszystkim ujawniane przez respondentów okoliczności rozsypywania się systemu umysłowej i moralnej organizacji wiedzy, w którym niewygodne dla władzy fakty znajdują wytłumaczenie w zespole mitów ideologicznych. W obfitej wymianie poglądów redaktora naczelnego paryskiej „Kultury" z współpracującym z pismem wybitnym poetą i eseistą dochodzi do głosu świadomość coraz bardziej pozornego wspierana się komunistycznej władzy na fundamencie mitologicznym. Lektura listów, bogatych w analizy politologiczne oraz polemiki wokół dzieł literackich i sposobu rozumienia bieżących wydarzeń, odsłania związek tych świadectw epistolarnych z ich kontekstem historycznym (okresem stanu wojennego), ale ukazuje też obecną w nich perspektywę retoryczną. Autor szkicu śledzi podporządkowanie dyskursu faktograficznego w listach Giedroycia i Wirpszy technikom figuratywnym. Przenikliwie zarejestrowany przez nich obraz rozpadu władzy komunistycznej można odczytywać w konwencji realizmu figuralnego.

Słowa kluczowe: Witold Wirpsza, Jerzy Giedroyc, system komunistyczny, mitologia, zespół mitów ideologicznych, Solidarność, stan wojenny, „Kultura", rozpad imperium sowieckiego

Kontakt: Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski, pl. Sejmu Śl. 1, 40-032 Katowice
E-mail: dariusz.pawelec@ciniba.edu.pl
Tel. 504124387
https://us.edu.pl/instytut/il/osoby/dariusz-pawelec/

Dariusz PAWELEC, Disintegration of Power as a Consequence of the Collapse of a Mythology: Images of the Decline of the Communist System in Jerzy Giedroyc's Correspondence with Witold Wirpsza (1981–1985)

DOI 10.12887/33-2020-4-132-12

Based on an analysis of the correspondence between Jerzy Giedroyc and Witold Wirpsza (continued from1981 to 1985), the article relates the agony of the communist government in Poland, triggered already decades earlier by the fact that the ideology supporting that political system fell into a gradual decline. The author of the paper explores how Leszek Kołakowski's idea that "the crisis of the communist consciousness did not come about through lack of new knowledge about the world; it came about through the collapse of the mythology which gave shape to that knowledge," expressed in his essay "The Death of Gods," is reflected in the letters in question.
In their open dialogue, exchanging pieces of information, as well as pure speculation, Giedroyc and Wirpsza, both living outside Poland, the former in Paris

and the latter in Berlin, describe the decay and disintegration of the communist rule not only in Poland, but all over the Soviet Empire. Having examined the epistolary material, the author of the paper reconstructs the history of the gradual fall of the system employed in the former communist countries to organize the social (mental as well as moral) consciousness so that an explanation of facts inconvenient to the government could always be found within the body of its ideological myths. The intellectual exchange between Jerzy Giedroyc, editor-in-chief of the Polish-émigré journal *Kultura* in Paris, and Witold Wirpsza, a brilliant poet and essayist who frequently contributed papers to *Kultura*, shows that the foundation myth of the communist rule was in time losing its credibility and that the authors of the studied letters were of the opinion that the communist government could merely apparently justify its actions by reference to the ideology.

A reading of the letters in question, which are rich in political analysis and include numerous polemics around literary works as well as around events of the time, not only shows that they stem from the historical context in which they were written (the time of martial law in Poland), but is also an opportunity to reconstruct the rhetorical perspective they exhibit. The author of the paper explores how the facts-based discourse the letters express is subjected to figurative literary techniques and points out that the image of the decay of the communist rule they convey falls into the convention of figural realism.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Witold Wirpsza, Jerzy Giedroyc, communist system, mythology, set of ideological myths, Solidarity, martial law, *Kultura*, the collapse of the Soviet Empire

Contact: Institute of Literary Studies, Faculty of Humanities, University of Silesia, pl. Sejmu Śl. 1, 40-032 Katowice, Poland
E-mail: dariusz.pawelec@ciniba.edu.pl
Phone: +48 504124387
https://us.edu.pl/instytut/il/osoby/dariusz-pawelec/

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 192-212
DOI 10.12887/33-2020-4-132-13

Krystyna LATAWIEC

„KOSTNE ŚWIATOWIDY"
Funkcjonariusze aparatu przemocy w wybranych spektaklach teatralnych

Dzięki wyraziście zarysowanym sytuacjom dramatycznym i osadzeniu negatywnych bohaterów peerelowskiej historii w relacjach interpersonalnych zło systemowe przestaje być abstraktem, co warto docenić, gdyż zbyt często w wypowiedziach o tamtych latach posługujemy się słowem-wytrychem „system". Uogólnienie to zdejmuje odpowiedzialność z jednostek, a przecież współtworzyły one aparat przemocy, decydując się na pracę w jego organach.

> Historia narodu, podobnie jak historia jednostki, składa się bardziej z tego, co zapomniane, niż z tego, co zapamiętane[1].
>
> Josif Brodski

Stanisław Grochowiak pisał kiedyś o „kostnych światowidach"[2], czyli zesztywniałych w styczniowym mrozie kształtach – „torsach bez oblicza"[3], które prawem skojarzenia przywołują estetykę prac Władysława Hasiora. Metaforą z kręgu liryki pejzażowej posłużę się tu na użytek analizy psychologicznej, a mianowicie do opisania mentalności etatowego pracownika służb państwa komunistycznego. Najbardziej „lodowate" jego oblicze prezentują przedstawienia Sceny Faktu, zainicjowanej przez Telewizję Polską w roku 2007, oparte na dokumentach i mające cel poznawczy, a nawet edukacyjny[4]. Przywoływały

---

[1] J. B r o d s k i, *Profil Klio*, w: tenże, *Pochwała nudy*, tłum. A. Kołyszko, M. Kłobukowski, wybór i oprac. S. Barańczak, Znak, Kraków 1996, s. 110.

[2] S. G r o c h o w i a k, *Styczeń*, w: tenże, *Bilard*, Czytelnik, Warszawa 1975, s. 82.

[3] Tamże.

[4] W ramach Sceny Faktu od stycznia do maja 2007 roku pokazano spektakle: *Inka 1946* (W. T o m c z y k, *Inka 1946*, reż. N. Koryncka-Gruz, TVP, 2007, https://vod.tvp.pl/video/inka-1946,inka-1946,21576772), *Góra Góry* (M. M i l l e r, P. W o j c i e c h o w s k i, *Góra Góry*, reż. P. Woldan, TVP, 2007, https://vod.tvp.pl/website/gora-gory,32739362#), *Słowo honoru* (K. Z a l e s k i, P. W i e c z o r k i e w i c z, *Słowo honoru*, reż. K. Zaleski, TVP, 2007, https://teatrtv.vod.tvp.pl/593700/slowo-honoru), *Rozmowy z katem* (K. M o c z a r s k i, *Rozmowy z katem*, adaptacja T. Nyczek, reż. M. Englert, TVP, 2007) i *Śmierć rotmistrza Pileckiego* (R. B u g a j s k i, *Śmierć rotmistrza Pileckiego*, reż. R. Bugajski, TVP, 2006, https://teatrtv.vod.tvp.pl/593191/smierc-rotmistrza-pileckiego). Cyklowi poświęcono wiele komentarzy. Zob. m.in.: K. Z a l e w s k a, *Scena Faktu w Teatrze Telewizji*, „Dialog" 2007, nr 10, s. 90-98; I. K u r z i in., *Nie wyrywajcie nam paznokci*, „Dialog" 2007, nr 10, s. 108-118 (dyskusja o spektaklach realizowanych w ramach Sceny Faktu); W. S z c z a w i ń s k a, *Niezłomni i transparentni*, „Dialog" 2007, nr 10, s. 99-107;

one nieobecne w pamięci społecznej postacie historyczne poddane po wojnie opresji i konfrontowały ich zachowania, często ich niezłomność, z bezwzględnością nękających ich psychicznie i fizycznie funkcjonariuszy państwowych. W poetyce paradokumentu polaryzacja postaw jest wyraźna: z jednej strony umieszczony zostaje ktoś bezbronny, z drugiej – dysponujący narzędziami przemocy milicjanci, przedstawiciele służb więziennych i wymiaru sprawiedliwości podporządkowanego komunistycznej centrali. Określając stronę państwową mianem „lodowatej”, akcentuję bezlitosność metod i chłód właściwe mechanice represji w czasach stalinowskich, zimną obojętność gorliwych wykonawców woli przełożonych. Nierzadko całkowity brak empatii wobec ofiary łączył się cynizmem i zimną kalkulacją, jak to można zaobserwować na przykładzie postaci oficera bezpieki Różańskiego w sztuce *Słowo honoru* z roku 2007. Nie skłaniam się jednak do opinii, że „ubek” w spektaklach Sceny Faktu to zwykle prymitywny barbarzyńca, wulgarny i zapijaczony, którego brutalność kryją czasem maniery eleganckiego inteligenta[5]. Nawet jeśli w niektórych przedstawieniach postać ta ujmowana jest schematycznie, ich wartością pozostaje to, że odsłaniają wydarzenia słabo obecne w świadomości zbiorowej (poza środowiskami zawodowych historyków), a także odzierają z pseudoidealizmu zmistyfikowaną przez propagandę sprawę powojennego przejęcia władzy przez komunistów. Dokonują tego niekiedy za cenę uproszczenia, niezwykle jednak trudno sproblematyzować zachowania postaci historycznych, a zwłaszcza osób, którym przyszło żyć w świecie naznaczonym po roku 1945 swoistym manichejskim stygmatem. Dodam, że ten ideologiczny manicheizm przejawiany był przez rządzących, którzy piętnowali swoich przeciwników mianem „wrogów ludu”. Dysponowali nadto siłą militarną, służbami gotowymi likwidować każdy przejaw niezależności oraz organami władzy sądowniczej.

Na użytek niniejszego szkicu spośród – dzisiaj już licznych – teatralnych interpretacji historii najnowszej wyodrębniam dwa spektakle telewizyjne wychodzące poza ramę Sceny Faktu (chociaż ze względu na przekonujące kreacje aktorskie i poetykę imitującą dokumentalny realizm bywają one do niej włączane[6]). Wyemitowany w roku 2006 spektakl *Norymberga* ukazuje fikcyjną

R. P a w ł o w s k i, *Teatr faktu IV RP*, „Gazeta Wyborcza” 2008, nr 28, s. 11; T. S t a n k i e w i c z - P o d h o r e c k a, *Bój o wartości*, „Nasz Dziennik” 2008, nr 34 (https://www.balticroute.instytut-teatralny.pl/artykuly/51219/boj-o-wartosci). Opinie były mocno spolaryzowane – od aprobatywnych (wypełnianie luk w pamięci historycznej), przez umiarkowane (wartość edukacyjna), po zdecydowanie krytyczne (schematyzm). W latach następnych kontynuowano cykl, choć już nie z taką regularnością jak w roku 2007.

[5] Por. M. M a z u r, *Teatr Telewizji: „Scena Faktu” – specyficzna wizja historii. O takiej polityce historycznej polemicznie*, w: *Historia w kulturze współczesnej. Niekonwencjonalne podejścia do przeszłości*, red. P. Witek, M. Mazur, E. Solska, Edytor.org, Lublin 2011, s. 283.

[6] Przykładem jest *Norymberga* Wojciecha Tomczyka, zaliczana nierzadko do Sceny Faktu, mimo że autor wielokrotnie powtarzał, iż jego bohater jest postacią fikcyjną.

postać oficera kontrwywiadu wojskowego PRL-u, natomiast w sztuce *Kontrym* z roku 2011 narratorem uczyniono przedstawiciela stalinowskiego aparatu bezpieczeństwa Józefa Światłę. I choć obaj bohaterowie drugiego z wymienionych przedstawień (Bolesław Kontrym i Józef Światło) występują pod swoimi prawdziwymi nazwiskami, to jednak obraz ich spotkania podczas przesłuchań należy traktować jak artystyczny koncept, dzięki któremu rozgrywający się między nimi agon nosi znamiona konfrontacji między odważnym żołnierzem Armii Krajowej a karierowiczem z Urzędu Bezpieczeństwa. Trzeci spektakl: *Kochałam Bogdana W.*, zrealizowano w roku 2006 w nowohuckiej Łaźni Nowej, a zatem w pobliżu miejsca, gdzie 13 października 1982 roku zginął od kuli kapitana Służby Bezpieczeństwa młody chłopak. Punktem wyjścia scenariusza był konkret, czyli kartka ze zdaniem zacytowanym w tytule przedstawienia, krytycy pisali więc przede wszystkim o parze młodych ludzi – Bogdanie W. i jego dziewczynie Marzenie, od której to wyznanie pochodziło. Zapewne ich tragicznie przełamany los to najważniejszy wątek spektaklu poświęconego młodości z właściwym jej idealizmem i szczerością uczuć. Tutaj jednak opiszę sceny, w których postaci esbeków znajdują się na pierwszym planie, co umożliwia wgląd w zamknięty świat męskich pożądań i obsesji.

Wybór trzech wymienionych sztuk nie jest przypadkowy, każda z nich bowiem ukazuje postać funkcjonariusza służb PRL-u w sposób odbiegający od potocznego mniemania. Dzięki wyraziście zarysowanym sytuacjom dramatycznym i osadzeniu negatywnych bohaterów peerelowskiej historii w relacjach interpersonalnych zło systemowe przestaje być abstraktem, co warto docenić, gdyż zbyt często w wypowiedziach o tamtych latach posługujemy się słowem-wytrychem „system". Uogólnienie to zdejmuje odpowiedzialność z jednostek, a przecież współtworzyły one aparat przemocy, decydując się na pracę w jego organach. Ukazani w okolicznościach nie tylko zawodowych, ale i zwyczajnie ludzkich, w przywołanych przedstawieniach funkcjonariusze nie tyle „ocieplają" wizerunek brutalnego esbeka, ile dostarczają kolejnego dowodu, że służba złej sprawie nie wymaga specjalnych predyspozycji osobowościowych ani tym bardziej cech sadystycznych. Bohaterów tych cechuje przeciętność, są więc emblematyczni dla komunizmu rozumianego jako maszyna złożona z ludzkich podzespołów, spośród których bezpieka była może mechanizmem najsprawniejszym i najskuteczniejszym. Poszczególni funkcjonariusze mieli jednak również własne ambicje, stąd pewna doza dramatyzmu w ich psychologicznych portretach. W zbliżeniu dokonanym okiem kamery (czy też uważnego widza) na drugi plan schodzą cechy systemowe komunizmu, na znaczeniu zyskują natomiast zindywidualizowane postaci – figury ustawione na szachownicy wprawdzie po stronie czarnych, ale jednak niedające się sprowadzić do jednego wymiaru. Autorzy wymienionych wyżej spektakli nie rezygnują z odwoływania się do kontekstów politycznych, jednakże

nie faktografia jest ich celem nadrzędnym – stanowi ona bowiem przedmiot zainteresowania historyków. Cel wersji artystycznej wydarzeń stanowi natomiast zmetaforyzowanie przekazu, by ten skłonił do refleksji nad moralnym aspektem służby państwu, do namysłu nad dialektyką wolności i podległości. Akcja teatralna pozwala na większy stopień komplikacji problematyki niż zapis oparty na dokumentach, gdyż – prócz ukazania systemowych uwarunkowań – podejmuje próbę wniknięcia w stan mentalny portretowanych osób. Ponadto zamiarem twórców nie jest tylko dokonanie przeglądu faktów czy też ich opisu za pomocą ogólnych kategorii politycznych, lecz zainteresowanie widza na tyle atrakcyjną wizualnie formą, by niedawna przeszłość okazała się dlań ciekawa jako rezultat konkretnych ludzkich działań. Każda z wybranych do analizy pozycji oferuje studium pojedynczego przypadku, czyli spojrzenie na postać fikcyjną bądź historyczną przez pryzmat jej indywidualnych cech, nie pomijając przy tym realiów środowiskowych i uwarunkowań zewnętrznych, ukazanie postaci powodowanej emocjami, ambicjami i skrywanymi kompleksami. Wydaje się to szczególnie interesujące jako przyczynek do poznania tak niegdyś hermetycznego świata służb państwowych od wewnątrz – co samo w sobie może intrygować odbiorcę, nawet jeśli nie jest on zbytnio zaciekawiony historią. Oprócz lekcji przeszłości, takie studia przypadków dają wgląd w sferę psychologii, która niczego nie usprawiedliwia, a jedynie podsuwa możliwość zrozumienia zachowań jednostek i konsekwencji dokonywanych przez nie wyborów.

„NORYMBERGA”

Jako przypadek szczególny proponuję potraktować bohatera sztuki Wojciecha Tomczyka *Norymberga*. Dramat opublikowano po raz pierwszy w roku 2005[7], a wystawiła go Agnieszka Glińska na scenie Studia Dramatu warszawskiego Teatru Narodowego w roku 2006 (premiera odbyła się 16 kwietnia). Większe uznanie krytyki, jak też szeroką publiczność zyskał jednak spektakl przygotowana w tymże roku dla telewizji[8]: doceniony za znakomite aktorstwo trojga wykonawców, został on nagrodzony Grand Prix na festiwalu Dwa Teatry w Sopocie w roku 2007. Nieskomplikowana fabuła, osadzona w kameralnej przestrzeni jednego pokoju (z którego kamera tylko chwilami „wychyla się” na wielkomiejską ulicę), zaciekawia dramaturgią samej rozmowy. Dwoje uczestników dialogicznego spotkania reprezentuje dwa różne pokolenia:

[7] Zob. W. T o m c z y k, *Norymberga. Sztuka w trzech aktach*, „Dialog” 2005, nr 6, s. 5-36.

[8] T e n ż e, *Norymberga*, reż. W. Krzystek, wykonawcy: J. Gajos, D. Ostałowska, H. Łabonarska, TVP, premiera: 11 XII 2006, https://vod.tvp.pl/website/norymberga,33946053.

Pułkownik – peerelowskie służby, Dziennikarka – młodych ludzi z początku dwudziestego pierwszego wieku, przekonanych, że uwolnili się całkowicie od mrocznej przeszłości. Wyraziście nakreślone sylwetki i klimat rosnącego napięcia są przejawem nowoczesnego podejścia do problemu wydawałoby się już historycznego, po roku 1989 traktowanego nawet przez część publicystów jako kłopotliwy dla ustanawianego właśnie po komunizmie ładu społecznego. Wbrew tej tendencji autorzy spektaklu postawili pytanie o powody i skutki zaangażowania się po stronie „siły fatalnej", która panowała w Polsce po roku 1945. Chociaż temat dramatu podany został w atrakcyjnej formie sensacji politycznej, nie stracił na powadze; przeciwnie, przez liczne nawiązania do realiów PRL-u nabrał znamion prawdopodobnej fikcji. Pomysł, na którym oparto sztukę: żądanie emerytowanego funkcjonariusza służb komunistycznych, by dokonano nad nim sądu na wzór procesu norymberskiego, stanowi raczej sceniczny koncept służący unaocznieniu przeszłości niż możliwe do wyobrażenia sobie zachowanie skruszonego aparatczyka. Z artystycznego punktu widzenia pomysł ten okazuje się jednak znakomitym punktem wyjścia do zbudowania dynamicznej – na planie psychologicznym – akcji, obfitującej w niespodziewane zwroty i zwieńczonej równie zaskakującym zakończeniem. Z przebiegu rozmów prowadzonych przez Dziennikarkę z Pułkownikiem – a właściwie z jego monologów – wyłania się opowieść o losie bohatera wpisana w trudny czas powojennych praktyk politycznych, bohatera, który wskutek wykonywanej pracy z młodzieńczego przeciwnika komunizmu stał się aktywnym jego rzecznikiem – choć trzeba dodać, że nie wyróżniał się gorliwością, a raczej dostosowywał do idących z góry wymagań. *Norymberga* niesie przekaz moralny – nie tyle „lustracyjny", ile natury egzystencjalnej, poddaje bowiem analizie pojedynczego człowieka i jego motywacje oraz jego pełną świadomość, że służył złej sprawie.

Dla porządku trzeba jednak dodać, że zdarzały się opinie ujmujące sztukę w kategoriach „teorii spiskowej" – czy dlatego, że ich zwolennicy nie akceptują połączenia stylu „sensacyjnego" z historią, czy też z przyczyn bardziej pospolitych: by zdyskredytować problem przez sprowadzenie go do jednoznacznie kompromitującej wykładni.

Za przykład zdecydowanie krytycznej oceny sztuki Tomczyka niech posłużą fragmenty wypowiedzi recenzentów: „To historiozoficzne science-fiction stanowi najdobitniejszy na polskich scenach przykład spiskowej teorii dziejów, w której kontrolę nad światem sprawują tajemniczy «oni»"[9] – pisano w „Gazecie Wyborczej" o inscenizacji w reżyserii Agnieszki Glińskiej.

[9] J. D e r k a c z e w, *Młody dramat śni o władzy*, „Gazeta Wyborcza" 2006, nr 33, s. 15 (http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4574992,20060208RP-DGW,Mlody_dramat_sni_o_wladzy,.html).

„Spektakl niebezpiecznie ciąży w kierunku propagandy, która warunkiem wolności czyni decyzję o doraźnej dekomunizacji. Ponieważ życiem dziennikarki manipuluje oficer PRL-u, stąd krok do stwierdzenia o przysłowiowej szarej sieci. A zamiast tragicznego uwikłania jednostki w przeszłość i w historię otrzymujemy coś, co trąci spiskową teorią dziejów”[10] – to opinia recenzenta o telewizyjnej realizacji sztuki opublikowana w „Tygodniku Powszechnym”. Z dzisiejszej perspektywy oceny te wydają się uproszczone, a podważyło je powodzenie dramatu na deskach wielu teatrów w Polsce i za granicą. Gdyby jednak mówić o zaangażowaniu autora w sprawy publiczne, należałoby to czynić w kategoriach innej „polityczności”, Tomczyk bowiem definiuje problemy odmiennie niż dominująca w środowisku młodoteatralnym „Krytyka Polityczna”: „W swoich sztukach nie pyta przecież o społeczne wykluczenie, ale o zbrodnie stalinowskie, nie lustruje księży i Kościoła, ale komunistyczne służby specjalne, nie dekonstruuje naszej pamięci historycznej, ale przypomina o zapomnianych faktach, nie krytykuje liberalizmu, ale uderza w polityczny i medialny establishment Trzeciej RP”[11].

Bardziej niż spór z komunizmem, cel autora *Norymbergi* stanowi zainteresowanie odbiorcy tym, że rozliczenia z przeszłością – nawet w sensie moralnym – nie było, że społeczeństwo nie upomniało się o ocenę czasów powojennych. W jego zastępstwie czyni to więc – co zakrawa na ironię – funkcjonariusz systemu, emerytowany pułkownik kontrwywiadu wojskowego. Wylicza on najbardziej odrażające zbrodnie komunistów, głównie jednak sowieckich (na przykład głód na Ukrainie, Katyń), bierze je na siebie, uzasadniając to tym, że skoro o nich wiedział, a mimo to przystąpił do obozu sił „postępowych”, to winien jest przynajmniej podtrzymywania opresji na gruncie polskim – w formie wprawdzie złagodzonej w porównaniu z praktykami sowieckimi, ewidentnie jednak bezprawnej. Przyjęcie jednostkowej odpowiedzialności różni bohatera *Norymbergi* od postaci z wcześniejszego dramatu Tomczyka, zatytułowanego *Wampir*[12], ukazującego sitwę urzędników państwowych, którzy byli pospolitymi oportunistami. Stefan Kołodziej z *Norymbergi* ma w sobie natomiast coś z bohatera tragicznego, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę, że zdradę wymuszono na nim torturami, że chociaż wybrał życie, ceną za nie było oddanie go na służbę komunistom. Już sam fakt, że mówi o tym otwarcie, a nawet przesadnie oskarża siebie jako winnego „wykańczania” ludzi, w tym również przyjaciela, jak gdyby czynił to z własnej inicjatywy, a nie pod presją zwierzchników i wraz z kolegami z „branży”, którzy nie uważają, że mają

[10] M. K o ś c i e l n i a k, *Romanse z historią*, „Tygodnik Powszechny” 2006, nr 51, s. 24 (https://www.tygodnikpowszechny.pl/romanse-z-historia-129953).

[11] J. K o p c i ń s k i, *Wstęp*, w: W. Tomczyk, *Dramaty*, Teologia Polityczna – PIW, Warszawa 2018, s. 12n.

[12] Zob. W. T o m c z y k, *Wampir*, w: tenże, *Dramaty*, s. 301-434.

sobie coś do zarzucenia – już ten jego głos „wołającego na puszczy" świadczy mimo wszystko o zachowaniu przez bohatera zmysłu moralnego. Na jego korzyść przemawia także kilka epizodów, jak choćby to, że uwolnił studentów zatrzymanych z transparentem głoszącym, iż są oni dywizją Papieża. Nie traktował też zbyt poważnie swojej pracy wywiadowczej, skoro za największy sukces kontrwywiadu uznał pochwycenie szpiega, który przez przypadek sam się wygadał. Miał dystans do pełnionej funkcji, gdyż dobrze wiedział, że polskie służby państwowe nie były samodzielne, lecz podporządkowane moskiewskiej centrali. „W peerelu tylko pierogi były ruskie. Jak akurat były. Reszta była polska"[13] – komentuje ironicznie tę zależność.

Jeśli wobec tak skonstruowanego bohatera zastosować zaproponowane przez Stanleya Fisha rozróżnienie homo seriosus i homo rhetoricus[14], to wydaje się, że lepiej charakteryzuje go to drugie określenie. Dla człowieka serio ważne jest centralne „ja", dysponujące pojęciami, które odnoszą się do rzeczywistości, co czyni go jej uczestnikiem i umożliwia mu komunikację z otoczeniem. Człowiek retoryczny jest natomiast aktorem, rzeczywistość zaś – jego publicznością, a zatem nie przyjmuje on jednej struktury wartości, nie pozostaje też wierny jednej konstrukcji świata, „nauczony nie odkrywać rzeczywistość, lecz manipulować nią"[15]. W recenzjach *Norymbergi* wielokrotnie pojawia się stwierdzenie, że Pułkownik jest cynicznym manipulatorem, skoro objął opieką-kontrolą życie córki przyjaciela, w którego zaszczuciu przed laty uczestniczył. Także wizyty dorosłej już dziewczyny w domu Kołodzieja w celu przeprowadzenia wywiadu o innym pułkowniku (Kuklińskim) reżyserowane są przez gospodarza, co sprawia, że początkowy dystans kobiety wobec rozmówcy przemienia się w rodzaj porozumienia – z którego zresztą skorzysta, przyjmując ofertę amerykańskiego stypendium w zamian za złożenie doniesienia do prokuratury na Kołodzieja jako byłego funkcjonariusza aparatu przemocy. W spektaklu telewizyjnym grany przez Janusza Gajosa bohater jest sympatyczny, bystry, zręczny w osiąganiu swoich celów. W odróżnieniu od kolegów z byłych służb uznaje swoją winę i odpowiedzialność za to, w czym brał udział. Pozostaje niejasne, czy jest to ekspiacja szczera, czy też obliczona na efekt medialny. Nietrudno bowiem wyobrazić sobie, że proces komunistycznego funkcjonariusza – gdyby do takiego procesu doszło – przykułby uwagę opinii publicznej.

W pierwszej, wydrukowanej w „Dialogu" wersji sztuki zakończenie sugeruje, że narracja przekazana Dziennikarce przez Pułkownika to tylko jedna

[13] T e n ż e, *Norymberga*, w: tenże, *Dramaty*, s. 210.

[14] Por. S.E. F i s h, *Retoryka*, tłum. A. Szahaj, w: tenże, *Interpretacja, retoryka, polityka*, red. A. Szahaj, tłum. K. Abriszewski i in., Universitas, Kraków 2002, s. 436-439.

[15] Tamże, s. 437.

z wielu kreowanych przez niego autobiografii. Na scenę wjeżdża ściana monitorów, które symultanicznie pokazują Kołodzieja w różnych momentach dziejów PRL-u. Powstaje z tego migawkowa historyjka złożona ze śpiewów, strojów, reminiscencji dożynek, Wyścigu Pokoju, budowy Trasy Łazienkowskiej, ale i tragicznego Grudnia 1970[16]. Tak przedstawia się stan społecznej wiedzy o tamtych czasach: kiczowaty, spreparowany ze scenek wyjętych z archiwów Polskiej Kroniki Filmowej. To swoista biblia pauperum postkomunistycznej narracji, która zawładnęła wyobraźnią potoczną, zwłaszcza młodszych pokoleń. Pozwala ona byłemu funkcjonariuszowi wtopić się w ciąg podanej na sposób obrazkowy historii, w której jest on tylko jedną z figurek peerelowskiego teatrzyku politycznego. Żongluje wizerunkami kreowanymi na użytek publiczności, by zaciemnić obraz i uczynić go nieprzeniknionym – albo też by wytrącić przedstawicielkę młodych, pochlebiającą sobie, że wolna jest od peerelowskiej „sygnatury”, z psychicznego komfortu i udowodnić jej, że nie będzie już mogła odróżnić tego, co rzeczywiste, od „ubeckiej fikcji”. To dwuznaczne zakończenie pierwodruku *Norymbergi* w „Dialogu” zostało usunięte z wydania książkowego[17] i zastąpione finałem znanym ze spektaklu, czyli ostatnią rozmową Dziennikarki z Żoną, a właściwie już Wdową po Pułkowniku, który został zastrzelony na polowaniu przez kolegę z „branży”. Dzięki temu nieszczęśliwemu wypadkowi – jak twierdzi kobieta – Kołodziej uniknął procesu i został pochowany z honorami przynależnymi wojskowemu wysokiej rangi. Wdowa będzie podtrzymywać legendę męża jako „dobrego Polaka”, zawiezie wnukom do Australii jego medale, by pamiętały o zasługach dziadka. Grana przez Halinę Łabonarską postać, właściwie drugoplanowa, wyłania się z cienia, by z przyjemnym wyrazem twarzy kontynuować kłamstwo i przymilać się do przedstawicielki młodego pokolenia – ta jednak reaguje niechęcią. I to jest właściwie jedyny skutek przeprowadzonej przez Pułkownika ekspiacji. Innego już nie będzie.

Mimo nadmiernego obwiniania się grany przez Janusza Gajosa Kołodziej nie traci życiowego wigoru; wręcz przeciwnie, podejmuje wysiłek osądzenia systemowego zła kosztem wygodnego życia emeryta – co wydaje się wytworem czysto fantastycznym, trudno bowiem wyobrazić sobie, by któryś z dawnych funkcjonariuszy posunął się w autodemaskacji tak daleko. W dyskusji zorganizowanej przez „Teologię Polityczną” Antoni Libera trafnie zauważa, że Kołodziej to głos sumienia[18], upominający się o prawdę w zastępstwie zamilkłego po roku 1989 społeczeństwa, które nie wykazało zainteresowania przeszłością ani tym bardziej oceną moralną komunizmu. Twarz samooskarżyciela

[16] Por. T o m c z y k, *Norymberga*, „Dialog” 2005, nr 6, s. 36.

[17] Por. W. T o m c z y k, *Norymberga*, w: tenże, *Dramaty*, s. 287-300.

[18] J. L u b e l s k i, *Pokaz spektaklu Teatru TVP „Norymberga”. Zagłuszony krzyk o sprawiedliwość*, „Teologia Polityczna”, 8 XII 2008, https://teologiapolityczna.pl/pokaz-spektaklu-teatru-tvp-norymberga.

pozostaje jednak nieprzenikniona: „Janusz Gajos znakomicie oddał postać swego bohatera – pisze Temida Stankiewicz-Podhorecka – nie zanurza się w psychologię, jest przeraźliwie racjonalny, konkretny i cyniczny. Ma wręcz wpojony sposób prowadzenia rozmowy polegający najpierw na rozpracowaniu przeciwnika, a następnie podporządkowaniu go swojej sprawie i wydobyciu zeń tego, co potrzebuje. I tak wygląda właśnie rozmowa z dziennikarką. Metoda zadziałała. Tylko dwa razy nie zapanował nad obojętnym wyrazem twarzy: po telefonie od syna i później, gdy dziennikarka sugerowała mu, że kolesie mogą go wykończyć i nie dopuścić do procesu”[19].

„KONTRYM”

Kontrym Marka Pruchniewskiego to dramat zrodzony z fascynacji niezwykle bogatą biografią „charyzmatycznego człowieka” – jak mówi o nim autor[20]. Sztuka powstawała przez kilka lat: realizacja pomysłu, którego inspiracją była usłyszana w roku 2008 opowieść Ireny Makowskiej o dowódcy znanym jej z powstania warszawskiego, wymagała spotkań z jego żyjącym potomkami we Wrocławiu oraz dotarcia do archiwum Witolda Paska, autora biografii poświęconej osobie Bolesława Kontryma[21]. Marcin Fischer zaproponował wzmocnienie w scenariuszu telewizyjnym pobocznego wcześniej wątku Józefa Światły, który w reżyserowanym przezeń przedstawieniu staje się antagonistą Żmudzina. Czyż nie jest ironią historii, że żołnierz i znakomity dowódca, powróciwszy po wojnie do Polski, traci życie po tak zwanym procesie kiblowym, a jeden z najbardziej gorliwych w czasach stalinizmu funkcjonariuszy bezpieki ucieka w roku 1953 na Zachód, by przed mikrofonem Radia Wolna Europa ujawniać zbrodnie komunistyczne? Dostanie za to od Amerykanów nową twarz, a od losu długie życie w wolnym świecie.

W spektaklu telewizyjnym Kontrym i Światło toczą pojedynek właściwie nie na idee, lecz na twarze. Stawką jest godność oficera, przy czym pierwszy z bohaterów uzyskał tę rangę za sprawą talentu i odwagi, drugi szedł szybką ścieżką komunistycznego serwilizmu. Metafora twarzy organizuje starcie bohaterów sztuki pokazanej w telewizji w roku 2011[22]. Ustawienie naprzeciw

---

[19] T. S t a n k i e w i c z - P o d h o r e c k a, *Groźna twarz pułkownikowej*, „Nasz Dziennik” 2006, nr 290 (http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/32830.html).

[20] M. P r u c h n i e w s k i, *Historia Kontryma wciąga*, TVP VOD, 7 X 2013, https://teatrtv.vod.tvp.pl/12629811/marek-pruchniewski-historia-kontryma-wciaga.

[21] W. P a s e k, *Bolesława Kontryma życie zuchwałe. Biografia żołnierza i policjanta 1898-1953*, Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2006.

[22] M. P r u c h n i e w s k i, *Kontrym*, scenariusz telewizyjny i reż. M. Fischer, wykonawcy: J. Frycz, R. Klynstra, TVP, premiera: 7 XI 2011, https://vod.tvp.pl/website/kontrym,30799409. Spektakl uzyskał Grand Prix festiwalu „Dwa Teatry” w Sopocie w roku 2011.

siebie osób tak różnych, jak Bolesław Kontrym i Józef Światło można by uznać za rodzaj agonu, gdyby nie to, że ten przesłuchiwany odpowiada śledczemu milczeniem, okazując mu niechęć, momentami nawet lekceważenie. Nie w słowach jednak rozgrywa się spór, nie mogły one ocalić oskarżonego od śmierci, a Józef Światło posługiwał się nimi instrumentalnie, w celu sprokurowania fikcyjnej winy Kontryma. Dlatego wyniosłe milczenie więźnia miało sens i nawet po latach wciąż niepokoi oficera Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego. Wprawdzie Światło przysłużył się demaskacji stalinizmu, wydaje się jednak wątpliwe, że działał ze szlachetnych pobudek – bardziej prawdopodobne jest, że ratował własną skórę przed zbliżającym się rozliczeniem bezpieki ze stosowania brutalnych metod. Leszek Kołakowski zauważył, że październikowa odwilż w roku 1956 była w istocie „początkiem końca swobód i rozluźnień wywalczonych w ciągu dwóch czy trzech lat poprzednich”[23]. Jeśli udało się utrzymać pewne zdobycze, to były one nie „październikowe”, ale przedpaździernikowe. Światło uciekł na Zachód 5 grudnia 1953 roku. Już w początkach kwietnia tegoż roku mógł się dowiedzieć z moskiewskiej „Prawdy” o „wypaczeniach” w służbie bezpieczeństwa i możliwym pociągnięciu winnych do odpowiedzialności. Jako bardzo „sprawny” oficer bezpieczeństwa, mający na koncie wiele „zasług”, mógł się spodziewać, że przyjdzie mu za nie zapłacić, gdy zmieni się ekipa rządząca[24].

Celem telewizyjnego spektaklu nie jest rozwikłanie zagadki ucieczki Światły, lecz pokazanie funkcjonariusza, w którego pamięci pozostał tylko jeden z przesłuchiwanych niegdyś więźniów. I to właśnie wspomnienie tego „pionka” – jak na początku sztuki określa Kontryma Światło – nie daje mu spokoju w Ameryce. Myśli o nim w kategoriach rywalizacji, starcia z kimś o wyjątkowej sile charakteru. To konfrontacja dwu mężczyzn, z których jeden (Kontrym) był urodzonym wojskowym i przywódcą, a drugi (Światło) przeciętniakiem, tyle że bardzo aktywnym w powojennym dziele niszczenia przeciwników władzy mieniącej się „ludową”. Domniemane spotkanie tych historycznych postaci pozwala autorom przedstawienia ukazać konflikt osobowości, ich nierówną walkę – skoro jeden staje się ofiarą (wskutek wplątania go w intrygę przeciw Gomułce), a drugi, przynajmniej doraźnie (z racji pełnionej funkcji) zwycięzcą. W dalszej perspektywie to Kontrym wychodzi z tej konfrontacji z twarzą, podczas gdy Światło twarz traci – i to dosłownie – poddany przez Amerykanów operacjom plastycznym, które mają uchronić go od zemsty porzuconych to-

[23] L. K o ł a k o w s k i, *Cztery procent spisanej historii Polski*, w: tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Znak, Kraków 2000, s. 343.

[24] Ma temat możliwych przyczyn ucieczki Światły zob. D. B a l i s z e w s k i, *Zakłamana historia ucieczki Józefa Światły*, „Uważam Rze Historia” 2019, nr 5 (https://historia.uwazamrze.pl/artykul/1149261/zaklamana-historia-ucieczki-jozefa-swiatly).

warzyszy[25]. Po zmianie twarzy prowadził on spokojne i długie życie, a jedynie myśl o Kontrymie, dawnym przeciwniku, naruszała jego dobre mniemanie o sobie – na takim właśnie pomyśle zbudowano dramaturgię przedstawienia.

Spektakl telewizyjny rozpoczyna się od zbliżenia twarzy Światły. Widzimy ją jednak nie na wprost, lecz filmowaną zza głowy, gdyż bohater leży na łóżku szpitalnym po kolejnej interwencji chirurgicznej. Ujęcie takie daje efekt odwrócenia naturalnego kierunku wzroku patrzącego. Uzyskany obraz przenika medyczny chłód wzmocniony dyskomfortem oglądania twarzy zza wezgłowia. Nie rysują się na niej żadne uczucia, pozostaje ona usztywniona przez ślady po chirurgicznym skalpelu – który zmienia wizerunek, ale nie istotę rzeczy. W scenach przywołujących czas przesłuchań twarz Światły (w tej roli znakomity Redbad Klynstra) również wydaje się prawie nieruchoma, choć jeszcze nie na skutek ingerencji medycyny. Pozbawiona żywej mimiki, drobnych nawet zarysowań, niby wygładzone oblicze ludzkiego robota, już wtedy nosiła znamię technicznego profesjonalizmu. Światło prowadzi śledztwo z obojętnością, a początkowa próba swobodnej konwersacji z więźniem na temat palenia fajki ma na celu pozyskanie jego sympatii. Nazywa to metodami psychologicznymi, które w przypadku Kontryma nie okazują się jednak bardziej skuteczne od brutalności Różańskiego. Sylwetka aktora grającego Światłę i jego powściągliwa gestyka znakomicie oddają usztywnienie funkcjonariusza, który odgrywa rolę człowieka władzy, jego przebiegłość skrywaną przez powierzchowność spokojnego biurokraty. Świetnie opanował on reguły wewnętrznej gry toczonej w Służbach Bezpieczeństwia i świadom jest rywalizacji w obrębie tej instytucji. Nagrywa zatem przesłuchania prowadzone przez swoich kolegów, zbiera informacje, by i w głowie, i w szafie mieć wszystko na wszystkich. Matowym głosem wypowiada zdania gładkie, ideologicznie obojętne. Zdarza się jednak, że wypada z roli profesjonalisty – wtedy krzyczy, że może „każdego unurzać w gównie”[26]. Kontrym reaguje na to śmiechem znamionującym jego przewagę nad prymitywnym w poczuciu swojej wszechwładzy śledczym.

Śmiech Światły, jeśli już mu się przydarzy, jest innego rodzaju – to półuśmieszek insynuujący niewierność małżeńską żony Kontryma. Innym razem to wyraz perwersyjnego zadowolenia z powodu skuteczności metody dręczenia psychiki więźnia przez powtarzanie słów o ślinieniu się, co daje efekt fizjologiczny, widoczny na twarzy poddawanego torturze więźnia. Cyniczny chichot słyszalny jest też w słowach mających zrównać z nim adwersarza przez nawiązanie do jego wojennej przeszłości, walki po stronie Armii Czerwonej

[25] Autor książki o Jerzym Świetle też zwrócił uwagę na kwestie związane z twarzą tej postaci. Zob. A. P a c z k o w s k i, *Trzy twarze Józefa Światły. Przyczynek do historii komunizmu w Polsce*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2009.

[26] Cytaty przytaczane są za omawianym spektaklem telewizyjnym.

w roku 1920: „Wy już byliście po tej właściwej stronie”. Sili się na ironię, gdy kontynuuje rozmowę na ten temat, zadając pozornie niewinne pytanie: „Jak to jest? Raz zabijasz Polaków, to znów bolszewików”. Zmierza do relatywizacji historii, by zniwelować różnicę osobowościową i mentalną, a tym bardziej ideową, dzielącą go od tego, który przerasta go pod każdym względem. Światło nie traci przy tym samokontroli, jego ruchy pozostają powolne, w przeciwieństwie do zachowujących się nerwowo Różańskiego i Romkowskiego wydaje się niemal dostojny. Zwalistą i opanowaną postać Światły Klynstra gra przekonująco dzięki swej fizyczności, naturalnym cechom, których użycza postaci, czyniąc atrybuty swego ciała częścią znaku teatralnego[27]. Pewna ociężałość ruchów upodabnia go do mechanizmu zaprogramowanego na skuteczność, zdominowanego przez techne, czyli zestaw środków stosowanych do realizacji celu. Oszczędna mimika aktora oznacza, że funkcjonariusz wykonuje swe zadania „na zimno”, zachowując całkowitą obojętność na względy moralne, a interesuje go jedynie sprawność prowadzonego śledztwa. W odróżnieniu od gestyki, która jest intencjonalna, mimika ma w sobie coś animalnego[28], stanowi właściwość twarzy aktora, stałą jej cechę, za pośrednictwem której przekazuje on niemal bezwiednie impulsy psychiczne – w tym wypadku wysyła sygnały profesjonalnego chłodu skrywanego pod maską życzliwości. W istocie Światło sprawdzał efektywność swojej metody prowadzenia przesłuchań, co miało się przełożyć na kolejny sukces w karierze. Budowana przez Klynstrę postać właśnie dzięki znakom mimicznym jest tak intensywnie obecna w telewizyjnym oku kamery, w niewymuszony sposób natarczywa, a tym samym groźna, mimo okazywanej więźniowi początkowo sympatii. W estetyce telewizyjnej aspekty fizyczne i mentalne pozostają względem siebie w relacji metonimicznej. Architektonika przestrzeni czy też sylwetka aktora mogą zatem sporo powiedzieć o uwarunkowaniach psychicznych działającej postaci. W przypadku telewizyjnego *Kontryma* miejsce jest surowe – jak przystało na więzienie – jednoznaczne w swej wymowie. Gra ciałem unaoczniająca sferę mentalną okazuje się natomiast bardziej subtelna – zwłaszcza że wykonawcy są wytrawnymi aktorami. O ile sylwetka Kontryma w wojennych scenach retrospekcyjnych jest dynamiczna, co wyraża jego odwagę jako żołnierza na polu walki, o tyle Światłę kamera pokazuje najczęściej w ujęciu statycznym, czym podkreśla jego usztywnienie w roli „profesjonalisty” – zarówno wtedy, gdy wykonywał zadania w aparacie bezpieczeństwa, jak i wówczas, gdy przeszedł na stronę Amerykanów. Kierowanie kamery na twarz funkcjonariusza może natomiast wywołać u odbiorcy dreszcz niepokoju z powodu wytworzonej w ten sposób

[27] Na temat „aktora jako substancji znaku” zob. J. Z i o m e k, *Semiotyczne problemy sztuki teatru*, „Teksty. Teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1976, nr 2(26), s. 26.

[28] Por. A. U b e r s f e l d, *Lire le théâtre II. L’école du spectateur*, Belin, Paris 1996, s. 191n.

iluzji bliskiego spotkania. Warto przypomnieć, że operowanie zbliżeniami daje efekt swoistej intymności, co jest charakterystyczne dla poetyki telewizyjnej. Jak pisze Jerzy Limon: „Bliskość fizyczna wielkiej twarzy na małym ekranie, a jednocześnie jej naturalny wymiar [...], iluzja obrazu na żywo, powodują, że odbieramy to jako kontakt psychiczny «bliskiego stopnia», co potwierdzają badania percepcji widzów filmu i teatru telewizji”[29].

„KOCHAŁAM BOGDANA W.”

Bohaterowie omówionego wyżej dramatu to funkcjonariusze należący do kasty wyższych oficerów służb specjalnych PRL-u. Spektakl *Kochałam Bogdana W.*[30] ukazuje natomiast funkcjonariusza SB działającego w terenie, w jego miejscu pracy – w tym wypadku w scenerii Nowej Huty. Trzynastego października 1982 roku, po powrocie do domu z comiesięcznej manifestacji, Bogdan Włosik poszedł najpierw do szkoły, a potem do kościoła (Arki Pana) na nabożeństwo odprawiane w rocznicę objawień fatimskich z 13 maja 1917 roku. Został zastrzelony na ulicy przez esbeka w cywilu. W pobliżu nie było żadnych starć. Tak relacjonują zdarzenie rodzice Bogdana[31]. Kapitanowi Andrzejowi Augustynowi, który strzelał do chłopaka, nie postawiono zarzutu zabójstwa, a śledztwo umorzono. W roku 1987, w wieku czterdziestu lat, kapitan przeszedł na emeryturę. Proces okazał się możliwy dopiero po roku 1990. Funkcjonariusz został wówczas skazany na karę dziesięciu lat więzienia, z której odbył niecałe sześć. Umiejscowiona w robotniczej dzielnicy Łaźnia Nowa przygotowała kilka spektakli związanych z tym miejscem w ramach szerzej zakrojonego przedsięwzięcia „Nowohuckie Warsztaty Pamięci”, wśród nich przedstawienie o zabitym na ulicy chłopcu. Za punkt wyjścia posłużyła *Sztuka o Bogdanie Włosiku*[32] Renaty Radłowskiej. W niniejszym omówieniu

[29] J. L i m o n, *Obroty przestrzeni. Teatr telewizji. Próba ujęcia teoretycznego*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 162.

[30] P. K a m z a, *Kochałam Bogdana W.,* reż. P. Kamza, wykonawcy: M. Biegańska i in., Teatr Łaźnia Nowa, Kraków, premiera: 16 XI 2006. Spektakl uzyskał nagrody Targów Nowej Dramaturgii, Radom 2007: dla najlepszego przedstawienia oraz dla Magdaleny Biegańskiej za najlepszą rolę kobiecą.

[31] Zob. K. Ś l i w a, *Nasz syn miał inny sweter*, „Tygodnik Solidarność”, 12 X 2007. Dostępna jest też relacja świadka zdarzenia (zob. J. Ł o m n i c k i, *Bogdan Włosik był od mnie szybszy. Dlatego żyję*, „Gazeta Krakowska” 2009, nr 290, s. 8n., http://cyfrowa.biblioteka.krakow.pl:8080/dlibra/docmetadata?id=1356&from=pubindex&dirids=18&lp=101). Na temat okoliczności śmierci Włosika zob. *Bogdan Włosik – niewinna ofiara stanu wojennego*, Polskie Radio, https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/953342,Bogdan-Wlosik-%e2%80%93-niewinna-ofiara-stanu-wojennego.

[32] Zob. *Kraków. Sztuka o Bogdanie Włosiku*, Encyklopedia Teatru Polskiego, http://www.encyklopediateatru.pl/artykuly/31646/krakow-sztuka-o-bogdanie-wlosiku.

korzystam z nagrania spektaklu udostępnionego przez nowohucki teatr. Rejestracja ta będzie podstawą opisu przedstawienia oraz źródłem przytoczeń wypowiadanych w nim kwestii.

Pytanie o przeszłość i jej obraz w świadomości zbiorowej stanowi początek teatralnej w czasie. Zostaną w niej przywołane epizody znamienne dla realnego socjalizmu w jego schyłkowej fazie, czyli zgrzebność życia codziennego oraz posępna atmosfera przesłuchań. Marzenia młodych o wolności rozbijają się o twardy mur budowany przez strażników opresyjnego państwa, wprawdzie już gospodarczo niewydolnego, ale wciąż jeszcze zdolnego do przemocy. Opór społeczny przejawia się w małych gestach: pozostawianiu „antygeneralskich” napisów na ścianach toalet czy rozwieszaniu w pośpiechu transparentów „Solidarności”. Strona państwowa wypowiada się sztucznie wzmocnionym głosem megafonów zachęcających do przystąpienia do nowej, prorządowej organizacji związkowej. Poprzedzająca śmierć Włosika manifestacja z października 1982 była wyrazem sprzeciwu wobec dokonanej kilka dni wcześniej delegalizacji „Solidarności” i utworzenia na jej miejsce nowego, posłusznego władzy związku zawodowego. Z pewną dozą humoru spektakl pokazuje mechanizm ówczesnej „redystrybucji dóbr”. Słyszymy więc, że każdy przybyły na zebranie związkowe dostanie dwie pary majtek, pomarańczę i skarpetki. W zdeprawowanej rzeczywistości obowiązuje hierarchia „dziobania”, czyli system zależności: dominacji i poniżania. I tak inżynier, skarcony przez partyjnego towarzysza, odreagowuje złość na robotniku-uczniu. Za wątpliwe „profity” (na przykład wczasy w Bułgarii) płaci się cenę uległości wobec prymitywnych aparatczyków. Są w spektaklu sceny przesłuchań dziewczyny zabitego chłopaka, jaki i prywatne perypetie esbeków, postaci zagranych bez „namaszczenia” – co tylko utwierdza nas w przekonaniu, że ukazywany nam świat to „świat małego zła, które powolutku zżera ludzi, uczy ich kompromisu, donosicielstwa, zdrady”[33]. Wulgarny język „macho” komunizmu w połączeniu z ich gładką powierzchownością, momentami nawet przymilnym uśmiechem, dobrze charakteryzuje tych pospolitych w istocie służbistów. Pozostał im już tylko oportunizm, który każe akceptować oczywisty nawet dla nich samych rozdźwięk między socjalistyczną fikcją a zgrzebną codziennością. Przystosowani do dwójmyślenia, pozbawieni potrzeb właściwych ludziom wolnym, są tylko trybami w strukturze nakazowo-rozdzielczej. I chociaż w omawianym dramacie esbek wykazuje apetyt na życie i zaleca się do sprzątaczki, epizod ten nie zmienia zasadniczo jego obrazu – obrazu człowieka podległego rutynie zawodowej. Sprawuje on swoją funkcję bez zaangażowania ideowego, przydzielono mu teren, który ma kontrolować, i tam czuje się panem, gdyż wie, że stoi za nim dysponujące siłą państwo.

[33] Ł. D r e w n i a k, *Druga Japonia*, e-teatr.pl, 12 XII 2006, https://e-teatr.pl/druga-japonia-a31933.

Szorstka faktura ścian teatru mieszczącego się w postindustrialnej hali dawnych warsztatów szkolnych dobrze współgrała z treścią przedstawienia, ascetycznego w formie, osadzonego w miejscu przemysłowym, charakterystycznym dla pobliskiego kombinatu. Głównym bohaterem sztuki jest Bogdan W., chłopak o żywiołowej emocjonalności, która nie pozwala mu biernie akceptować ówczesnej „normalizacji". Odniesienia do jego fascynacji Japonią przeplatają się z reminiscencjami dotyczącymi słowiańskiego Swarożyca, boga wojny i przeznaczenia. Imię „Marzena", bliskie brzmieniowo słowom „Marzanna" i „marzenie", inspiruje wyobraźnię do snucia wizji Polski jako kraju ludzi honorowych. W nawiązaniach do symboli japońskich i słowiańskich trudno doszukiwać się głębszych znaczeń: zostały one ukazane raczej jako przejaw młodzieńczego rozmarzenia, które za pośrednictwem odwołań do znaków duchowości egzotycznej (słowiańskiej czy dalekowschodniej) pozwalają niejako przekroczyć ograniczenia siermiężnego socjalizmu. Jednakże nawet taka neutralna politycznie emocjonalność młodych ludzi trafia na opór aparatu państwowego, którego zadaniem było – jak to ujął ukazany w dramacie funkcjonariusz – „koszenie niedojrzałego zboża".

Starannie dobrane ubrania i rekwizyty z wczesnych lat osiemdziesiątych uczyniły opowieść wiarygodną, a realizm inscenizacyjny unaocznił młodym widzom nieznany im czas stanu wojennego. Zagranie postaci esbeków jako zwyczajnych funkcjonariuszy weryfikuje ich domniemaną demoniczność, ukazując banalne – żeby nie powiedzieć: trywialne – ludzkie oblicze. Zdarzają się nawet zabawne epizody, jak ten ze znanym wtedy wszystkim skrótem PZPR. Wypisany na koszu na śmieci w państwowej instytucji, wywołuje złość esbeka, polecającego sprzątaczce „usunąć PZPR". Jest też scenka, w której mowa o doniesieniu obywatela skarżącego się, że pobito go brudną pałką, co obraża jego godność – skarga dotyczy nie pobicia, lecz tego, ale że go przy tym pobrudzono. Włączając do scenariusza tego rodzaju epizody, Paweł Kamza neutralizuje humorem sztywność ówczesnej nowomowy. Ukazuje, jak oficjalny gorset krępował samych esbeków, doświadczających dychotomii pełnionych ról: w pracy byli formalistami, w życiu prywatnym zaś nieporadnymi, a nawet zalęknionymi ludźmi, wspieranymi przez bardziej zaradne od nich kobiety. Jeden z nich – ten, który dość niezdarnie zalecał się do sprzątaczki – w innej scenie staje się płaczliwy, obawia się bowiem konsekwencji zatajenia przed zwierzchnikami faktu, że jego syn opuścił kraj. „Twardzi" mężczyźni komunizmu zostali pokazani na modłę realistyczną, z zachowaniem zasady psychologicznego prawdopodobieństwa. Ich prostactwo nie dziwi, ale już pomieszanie agresywności z łzawym emocjonalizmem każe się zastanowić nad koincydencją tych dwu przeciwstawnych – wydawałoby się – uczuć. Być może droga od brutalności do sentymentalizmu (i z powrotem) jest znacznie krótsza niż myślimy. Przebiega po trajektorii znaczonej zachowaniami reaktywnymi

i pierwotnymi w swej istocie, które pochodzą z afektywnych pokładów osobowości, ale nie są podbudowane jej stroną wolicjonalną. Funkcjonariusz podległy impulsom erotycznym czy automatyzmom wyuczonym na służbie raz jest rzewny, raz znów gwałtowny. W znikomym stopniu cechuje go refleksyjność, gdyż został dobrze wyćwiczony w posłuszeństwie wobec tych znajdujących się na szczycie hierarchii i w obcesowości wobec tych, którzy są na dole. Między jego brutalnością a ckliwymi emocjami brak średniego rejestru uczuć, które mogłyby stanowić podstawę przyzwoitych zachowań. Esbecki macho wciąż „obija” się o przeciwieństwa, stąd jego łatwość przechodzenia od wylewności do arogancji, od rozrzewnienia do surowego rygoryzmu.

Wśród opinii o spektaklu Kamzy znalazł się też pogląd, że jest to „sentymentalna powiastka o dziwnych czasach”[34]. Recenzentka zasugerowała, że role rozpisano jednoznacznie, że aktorzy grali na jednej nucie, w efekcie powstało więc coś w rodzaju alegorii (powiastki) o dawnych czasach, obramowanej tkliwymi uczuciami, które przejawiają nawet esbecy. Istotnie, gdy ściągnięto z nich maski demona komunizmu i przydano sentymentalnej politury, ich twarze okazały się naznaczone słabościami. Sentymentalizm odruchów nie stał jednak w sprzeczności z ich brutalnością, przeciwnie, szybko przechodzili oni od rozczulenia do dziarskości, jakby nie dostrzegali w takim pomieszaniu uczuć żadnego problemu. Przez lata praktykowali dwójmyślenie, skutkujące niespójnością zachowań. Spektakl wskazał na uwarunkowane psychologicznie i obyczajowo cechy funkcjonariuszy, dał wgląd w ich splątane emocje. Dzięki temu nie jawili się już jako zamknięte środowisko, otoczone aurą tajemnicy, lecz zostali pokazani jako ludzie w relacjach osobistych i służbiści w pracy, wykonujący swoją „czarną robotę” na ulicy, gdzie każdego trzynastego dnia miesiąca panował niepokój. Musieli wówczas podwajać wysiłki, by pacyfikować demonstrantów – choć nie jest wykluczone, że się ich bali. Do agresji uciekali się ze strachu, a przewagę mogli jeszcze demonstrować jedynie podczas przesłuchań, gdy byli „u siebie”.

*

Oblicze funkcjonariusza aparatu przemocy nie nosi znamion demoniczności, przeciwnie, ukazuje swoją zwyczajność – zwyczajność sformatowaną jednak przez komunistyczną praxis. Z przyjęciem stanowiska w strukturach władzy wiązała się konieczność zaprzeczenia własnej tożsamości, zniwelowania jej do światowidowego fetyszu, za pomocą którego można było zra-

[34] J. T a r g o ń, *Powiastka o dziwnych czasach*, „Gazeta Wyborcza-Kraków” 2006, nr 270 (https://e-teatr.pl/powiastka-o-dziwnych-czasach-a31074).

cjonalizować postawę nihilistyczną jako postawę otwartości na wiele stron, a zwłaszcza na stronę „postępową". W praktyce oznaczało to przystąpienie do grupy dysponującej siłą, a wielość możliwych twarzy prowadziła do utraty jakiejkolwiek twarzy, która mogłaby stanowić podstawę identyfikacji ze społeczeństwem, a co za tym idzie, komunikacji z nim. Stało temu na przeszkodzie również usztywnienie funkcjonariuszy w rolach strażników państwowego porządku. „Kostne światowidy" skutecznie zredukowały w sobie jednostkową uczciwość na rzecz lojalności służbowej i przekonania, że człowiek jest wytworem warunków i okoliczności (życiowych czy historycznych). A to pozwoliło im uznać przemoc za atrybut pełnionej funkcji, zaakceptować kłamstwo, widoczną gołym okiem niespójność odgórnie wydawanych dyrektyw z doświadczanymi na co dzień realiami. Uwolniwszy się od osobowego „ja", porzucili też odpowiedzialność, a świadomość winy wobec represjonowanych zastąpili poczuciem wyróżnienia z tytułu przynależności do grupy dysponującej władzą – czy choćby tylko jej namiastką. W rezultacie takiego odwrócenia znaków wartości zrodziło się cyniczne podejście do polityki pozbawionej innych celów niż chęć dominacji, utrzymania się po stronie silniejszych, czy to na wysokim, czy to na niskim szczeblu hierarchii państwowej. Jedni czynili to przymuszeni groźbą śmierci (jak Pułkownik z *Norymbergi*), inni – powodowani nadmiarem ambicji (jak Światło), a ci pozostający na dole (jak esbecy w nowohuckiej sztuce) traktowali służbę jako sposób na lepsze życie za cenę oddania siebie do dyspozycji komunistycznego hegemona. Nie było w tym żadnej ideowo podbudowanej celowości ani iluzji urządzania obywatelom lepszego świata. I w tym sensie polityka okazuje się domeną diabła, gdyż wyzwala „*libido dominandi* jako popęd rozrastający się niejako ze względu na swe własne rozrastanie się, niemający żadnych celów poza sobą samym"[35].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Baliszewski, Dariusz. "Zakłamana historia ucieczki Józefa Światły." *Uważam Rze Historia*, no. 5 (2019). https://historia.uwazamrze.pl/artykul/1149261/zaklamana-historia-ucieczki-jozefa-swiatly.

Bogdan Włosik – niewinna ofiara stanu wojennego, Polskie Radio, https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/953342,Bogdan-Wlosik-%e2%80%93-niewinna-ofiara-stanu-wojennego.

Brodski, Josif. "Profil Klio." In Brodski, *Pochwała nudy*. Edited by Stanisław Barańczak. Translated by Anna Kołyszko and Michał Kłobukowski. Kraków: Znak, 1996.

[35] L. K o ł a k o w s k i, *Polityka i diabeł*, w: tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, s. 224.

Derkaczew, Joanna. “Młody dramat śni o władzy.” *Gazeta Wyborcza*, no. 33 (2006): 15. http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,4574992,20060208RP-DGW, Mlody_dramat_sni_o_wladzy,.html.

Drewniak, Łukasz. *Druga Japonia*. e-teatr.pl. December 12, 2006. https://e-teatr.pl/druga-japonia-a31933.

Fish, Stanley E. “Retoryka.” Translated by Andrzej Szahaj. In Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*. Edited by Andrzej Szahaj. Translated by Krzysztof Abriszewski et al. Kraków: Universitas, 2002.

Grochowiak, Stanisław. “Styczeń.” In Grochowiak, *Bilard*. Warszawa: Czytelnik, 1975.

Kołakowski, Leszek. “Cztery procent spisanej historii Polski.” In Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków: Znak 2000.

———. “Polityka i diabeł.” In Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków: Znak 2000.

Kopciński, Jacek. “Wstęp.” In Tomczyk, *Dramaty*. Warszawa: Teologia Polityczna and PIW, 2018.

Kościelniak, Marcin. “Romanse z historią.” *Tygodnik Powszechny*, no. 51 (2006): 24. https://www.tygodnikpowszechny.pl/romanse-z-historia-129953.

Kraków: Sztuka o Bogdanie Włosiku. Encyklopedia Teatru Polskiego. http://www.encyklopediateatru.pl/artykuly/31646/krakow-sztuka-o-bogdanie-wlosiku.

Kurz, Iwona, et al. “Nie wyrywajcie nam paznokci.” *Dialog*, no. 10 (2007): 108–18.

Limon, Jerzy. *Obroty przestrzeni: Teatr telewizji; Próba ujęcia teoretycznego*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2008.

Łomnicki, Jakub. “Bogdan Włosik był od mnie szybszy. Dlatego żyję.” *Gazeta Krakowska*, no. 290 (2009): 8–9. http://cyfrowa.biblioteka.krakow.pl:8080/dlibra/docmetadata?id=1356&from=pubindex&dirids=18&lp=101.

Mazur, Mariusz. “Teatr Telewizji: ‘Scena Faktu’—specyficzna wizja historii; O takiej polityce historycznej polemicznie.” In *Historia w kulturze współczesnej: Niekonwencjonalne podejścia do przeszłości*. Edited by Piotr Witek, Mariusz Mazur, and Ewa Solska. Lublin: Edytor.org, 2011.

Paczkowski, Andrzej. *Trzy twarze Józefa Światły: Przyczynek do historii komunizmu w Polsce*. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2009.

Pasek, Witold. *Bolesława Kontryma życie zuchwałe: Biografia żołnierza i policjanta 1898-1953*. Warszawa: Wydawnictwo Fronda, 2006.

Pawłowski, Roman. “Teatr faktu IV RP.” *Gazeta Wyborcza*, no. 28 (2008): 11.

Pruchniewski, Marek. “Historia Kontryma wciąga.” TVP VOD. October 7, 2013. https://teatrtv.vod.tvp.pl/12629811/marek-pruchniewski-historia-kontryma-wciaga.

Stankiewicz-Podhorecka, Temida. “Bój o wartości.” *Nasz Dziennik*, no. 34 (2008). https://www.balticroute.instytut-teatralny.pl/artykuly/51219/boj-o-wartosci.

———. “Groźna twarz pułkownikowej.” *Nasz Dziennik*, no. 290 (2006). http://www.encyklopediateatru.pl/artykuly/32830/grozna-twarz-pulkownikowej.

Szczawińska, Weronika. “Niezłomni i transparentni.” *Dialog*, no. 10 (2007): 99–107.

Śliwa, Katarzyna. “Nasz syn miał inny sweter.” *Tygodnik Solidarność*, Oct. 12, 2007.
Tomczyk, Wojciech. “Norymberga.” *Dialog*, no. 6 (2005): 5–36.
———. “Norymberga.” In Tomczyk, *Dramaty*. Warszawa: Teologia Polityczna and PIW, 2018.
Targoń, Joanna. “Powiastka o dziwnych czasach.” *Gazeta Wyborcza—Kraków*, no. 270 (2006). https://e-teatr.pl/powiastka-o-dziwnych-czasach-a31074.
Ubersfeld, Anne. *Lire le théâtre II: L’école du spectateur*. Paris: Belin 1996.
Zalewska, Kalina. “Scena Faktu w Teatrze Telewizji.” *Dialog*, no. 10 (2007): 90–8.
Ziomek, Jerzy. “Semiotyczne problemy sztuki teatru.” *Teksty: Teoria literatury, krytyka, interpretacja*, no. 2 (26) (1976): 9–27.

LISTA PRZEDSTAWIEŃ TEATRALNYCH / LIST OF THEATRICAL PRODUCTIONS

Bugajski, Ryszard. *Śmierć rotmistrza Pileckiego*. Directed by Ryszard Bugajski. With Marek Probosz et al. TVP. Premiere 5 May 2006. https://teatrtv.vod.tvp.pl/593191/smierc-rotmistrza-pileckiego.
Kamza, Paweł. *Kochałam Bogdana W.* Directed by Paweł Kamza. With Magdalena Biegańska et al. Kraków: The Łaźnia Nowa Theater. Premiere 16 November 2006.
Miller, Marek and Piotr Wojciechowski. *Góra Góry*. Directed by Paweł Woldan. With Krzysztof Globisz et al. TVP, 2007. https://vod.tvp.pl/website/gora-gory,32739362#.
Moczarski, Kazimierz. *Rozmowy z katem*. Adapted for television by Tadeusz Nyczek. Directed by Maciej Englert. With Piotr Fronczewski and Andrzej Zieliński. TVP. Premiere 16 April 2007.
Pruchniewski, Marek. *Kontrym*. Adapted for television and directed by Marcin Fischer. With Jan Frycz and Redbad Klynstra. TVP. Premiere 7 November 2011. https://vod.tvp.pl/website/kontrym,30799409.
Wojciech Tomczyk. *Inka 1946*. Directed by Natalia Koryncka-Gruz. With Karolina Kominek-Skuratowicz et al. TVP, 2007. https://vod.tvp.pl/video/inka-1946,inka-1946,21576772.
———. *Norymberga*. Directed by Waldemar Krzystek. With Janusz Gajos, Dominika Ostałowska, and Halina Łabonarska. TVP. Premiere 11 December 2006. https://vod.tvp.pl/website/norymberga,33946053.
Zaleski, Krzysztof and Paweł Wieczorkiewicz. *Słowo honoru*. Directed by Krzysztof Zaleski. With Maria Pakulnis et al. TVP. Premiere 19 March 2007. https://teatrtv.vod.tvp.pl/593700/slowo-honoru.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Krystyna LATAWIEC – „Kostne światowidy”. Funkcjonariusze aparatu przemocy w wybranych spektaklach teatralnych

DOI 10.12887/33-2020-4-132-13

W artykule omówiono zachowania funkcjonariuszy komunistycznego państwa pokazane w trzech sztukach teatralnych. Dwie z nich to spektakle telewizyjne: *Norymberga* Wojciecha Tomczyka (2006) oraz *Kontrym* Marka Pruchniewskiego i Marcina Fischera (2011). Trzecie z wybranych do analizy przedstawień, *Kochałam Bogdana W.*, zrealizował Paweł Kamza w nowohuckiej Łaźni Nowej (2006), położonej blisko miejsca śmierci młodego człowieka od kuli kapitana SB w roku 1982. Negatywni bohaterowie historii PRL-u nie wykazują cech demonicznych, lecz są przedstawiani jako ludzie przeciętni, kierujący się ambicjami osobistymi i zawodowymi. Wykonują posłusznie pracę na rzecz państwa, którego celem była pełna kontrola nad społeczeństwem. Aktorska konkretyzacja postaci odsłania psychologiczne i intelektualne cechy funkcjonariuszy. Dzięki przedstawieniom takim, jak omawiane w artykule realizacje, odbiorca uzyskuje wgląd w zamknięte środowisko komunistycznych służb państwowych.

Słowa kluczowe: teatr polityczny, funkcjonariusz komunistyczny, wykonanie aktorskie, Teatr Telewizji

Kontakt: Katedra Literatury Polskiej XX-XXI wieku i Krytyki Artystycznej, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej, ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków
E-mail: krystyna.latawiec@up.krakow.pl
Tel. 12 6626146
https://ifp.up.krakow.pl/pracownicy-up/latawiec-2/
http://www.latawiec.krakow.pl/index.php?topic=start

Krystyna LATAWIEC, “Bone Sviatovids”: Functionaries of the Communist Apparatus of Violence in Selected Theatrical Productions

DOI 10.12887/33-2020-4-132-13

The article describes the manner in which three Polish theater plays portray functionaries of the communist state. Two of the plays are television productions: *Norymberga* by Wojciech Tomczyk (2006) and *Kontrym* by Marek Pruchniewski and Marcin Fischer (2011). The third play, *Kochałam Bogdana W.*, by Paweł Kamza (2006), was produced by the Łaźnia Nowa Theater, Cracow–Nowa Huta—the venue situated in the vicinity of the place where, in 1982, a young man had been shot by a Public Security officer. The negative protagonists of the history of the Polish People’s Republic are depicted not as demoniac characters but rather as ordinary individuals driven by their personal and professional ambitions and obediently working for the state whose aim

was to keep the society under total control. The actors' interpretations of the parts of the communist functionaries reveal their psychological and intellectual characteristics. Theatrical performances similar to the productions discussed in the paper make it possible for audiences to gain an insight into closed milieus of the communist state services.

Keywords: political theater, communist functionaries, actor's interpretation, The Polish Television Theater

Contact: Katedra Literatury Polskiej XX-XXI wieku i Krytyki Artystycznej, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej, ul. Podchorążych 2, 30-084 Cracow, Poland
E-mail: krystyna.latawiec@up.krakow.pl
Phone: +48 12 6626146
https://ifp.up.krakow.pl/pracownicy-up/latawiec-2/
http://www.latawiec.krakow.pl/index.php?topic=start

POLITYKA A WŁADZA

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 215-233
DOI 10.12887/33-2020-4-132-14

Ks. Wojciech WOJTYŁA

PODMIOT SPOŁECZNY JAKO PRZESTRZEŃ SAMOSTANOWIENIA
Personalistyczne podstawy samorządności

Dokonując analizy samostanowienia, można dostrzec ścisły związek dwóch wymiarów: rzeczywistości osoby i moralności. Człowiek poprzez swoje czyny, które mają swoje źródło w jego osobowym esse, staje się kimś i jakimś. Skutkiem sprawczości osobowego „ja" jest moralność. Jest ona zatem rzeczywistością egzystencjalną, w najściślejszy sposób związaną z osobą jako swoim podmiotem.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku przesądziła kwestię ustroju społecznego i politycznego w Polsce, stanowiąc w artykule drugim: „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej"[1], i dodając, w artykule piętnastym, że ustrój terytorialny Rzeczypospolitej zapewnia decentralizację władzy publicznej[2]. W świetle ustawy zasadniczej podział terytorialny kraju ma uwzględnić więzi społeczne, gospodarcze i kulturowe, zapewniając jednostkom terytorialnym zdolność wykonywania właściwych im zadań publicznych. Z mocy prawa ogół mieszkańców jednostki zasadniczego podziału terytorialnego jest wspólnotą samorządową, a samorząd terytorialny uczestniczy bezpośrednio w sprawowaniu władzy publicznej, wykonując (na własną odpowiedzialność) przysługującą mu w świetle ustaw istotną część zadań publicznych[3]. Oznacza to, że lokalna społeczność ma w państwie swoją podmiotowość i może w twórczy sposób realizować określone zadania publiczne. Elementem konstytutywnym jednostki samorządu terytorialnego jest wspólnota samorządowa mieszkańców. Tworzą ją członkowie owej wspólnoty, którzy z jednej strony uczestniczą w sprawowaniu władzy publicznej, z drugiej zaś są adresatami działań wybranych przez nich przedstawicieli wchodzących w skład organów władzy. Znamienne wydaje się wprowadzenie do ustawy określającej istotę prawną samorządu terytorialnego w Polsce pojęcia wspólnoty samorządowej, które ma sens nie tylko prawny, ale też aksjologiczny.

---

[1] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, https://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm.

[2] Por. tamże.

[3] Por. A. S k i b i ń s k i, M. Z w o l a k, *Samorząd terytorialny III RP – próba refleksji*, „Studia Lubuskie" 10(2014), s. 98n.; P. Ś w i t a l, *Gwarancje prawne udziału mieszkańców we współzarządzaniu gminą*, Instytut Naukowo-Wydawniczy Spatium, Radom 2019, s. 139.

W ten sposób ustawodawca wyraził intencję, by jednostki samorządowe były społecznościami funkcjonującymi nie tylko autonomicznie i kreatywnie, ale także wspólnie[4].

Samorząd terytorialny nie działa w pojęciowej próżni. Jego koncepcja zawsze uwarunkowana jest założeniami filozoficznymi, przyjmowanymi niekiedy w sposób nieświadomy. Mam na myśli przede wszystkim założenia aksjologiczne, będące pochodną określonej wizji świata, a zwłaszcza określonej antropologii. W tym kontekście warto zadać pytanie, jaka wizja człowieka najbardziej sprzyja rozwojowi samorządności wiązanej ze wspólnotą lokalną i jej członkami. Ważnych inspiracji w namyśle nad tym problemem dostarcza personalizm wraz z wypracowanymi na jego gruncie pojęciami.

Niniejsze rozważania będą zatem próbą ukazania personalistycznych podstaw samorządności. Jako nurt filozoficzny, a także prąd kulturowy, personalizm ukształtował się na fundamencie klasycznej myśli filozoficznej. Jego podstawę stanowi konstatacja, że człowiek jest osobą oraz że ma on naturę społeczną. Na takiej wizji człowieka w sposób naturalny opiera się samorządność. Analiza literatury przedmiotu pokazuje jednak, że o ile problematyce samorządu terytorialnego poświęcono liczne opracowania, o tyle zagadnienie podmiotowych podstaw samorządności nie stało się przedmiotem zbyt wielu studiów. Głównym źródłem inspiracji dla niniejszych rozważań były analizy Karola Wojtyły – Jana Pawła II oraz Władysława Stróżewskiego.

KONCEPCJA SAMOSTANOWIENIA OSOBY LUDZKIEJ JAKO ONTOLOGICZNE ZAŁOŻENIE SAMORZĄDNOŚCI

W języku polskim termin „samorządność" stanowi odpowiednik greckiego pojęcia autonomii, „autonomia" zaś dosłownie oznacza samostanowienie. Grecki źródłosłów wskazuje w sposób szczególny na samostanowienie prawa (gr. nomos), które z kolei zakłada podmiotowość jako zdolność do wydawania określonych aktów prawnych. To zaś pociąga za sobą odpowiedzialność zarówno za treść stanowionych aktów prawnych, jak i za przestrzeganie prawa, które zostało ustanowione[5]. Chociaż odpowiedzialność tę można różnie ujmować, jej podmiotem jest przede wszystkim indywidualny człowiek. W twierdzeniu, że jest on bytem autonomicznym, chodzi przede wszystkim o podkreślenie jego zdolności do bycia odpowiedzialnym. Mówiąc zaś, że człowiek jest istotą obdarzoną wolnością, wskazujemy na ścisły związek autonomii i człowieczeń-

[4] Por. Ś w i t a l, dz. cyt., s. 140.

[5] Por. W. S t r ó ż e w s k i, *Filozoficzne podstawy samorządności*, w: tenże, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 237n.

stwa. Dlatego też trzeba podkreślić, że wszelkie próby ograniczenia autonomii człowieka godzą zarazem w samo sedno jego człowieczeństwa[6].

W polskiej refleksji filozoficznej wiele uwagi zagadnieniu samostanowienia poświęcił Karol Wojtyła. Rozważania zawarte w drugiej części jego pracy filozoficznej *Osoba i czyn*[7] otwiera rozdział zatytułowany „Osobowa struktura samostanowienia"[8]. Wojtyły koncepcja samostanowienia opiera się na uchwyceniu ontologicznej relacji między osobą ludzką wraz z jej wolnością a faktem-doświadczeniem „ja działam", czyli „spełniam czyn". Krakowski filozof był przekonany, że tym, co najgłębiej odsłania osobę, jest spełniany przez nią czyn. To on stanowi moment szczególnego oglądu, czyli doświadczenia osoby. Dlatego też w analizie ludzkiej sprawczości szczególnie ważne stało się dla Wojtyły ujęcie sprawczości osobowego „ja". Człowiek jako osoba nie tylko jest twórcą skutków przechodnich swoich czynów, poprzez czyny nie tylko kształtuje rzeczywistość zewnętrzną wokół siebie, ale również – a właściwie przede wszystkim – samego siebie, a zatem swoją najgłębszą osobową podmiotowość. Każdy spełniony przez osobę czyn pozostawia na niej swoje nieusuwalne piętno. Dlatego sprawczość, ujawniająca się w polu doświadczenia czynu, jest wyrazem samostanowienia.

W artykule *Osoba: podmiot i wspólnota* Wojtyła pisze: „Samostanowienie jest głębszym i bardziej podstawowym wymiarem sprawczości ludzkiego «ja», poprzez którą człowiek w czynie odsłania się jako podmiot osobowy"[9]. Z osobowej struktury samostanowienia wyrasta dynamizm spełniania się osoby jako osoby, łączący się właśnie ze sprawczością. „Oto, będąc sprawcą czynu – podkreśla Wojtyła – człowiek równocześnie spełnia w nim siebie. Spełnia – to znaczy urzeczywistnia, niejako doprowadza do właściwej pełni tę strukturę, która jest dla niego znamienna [...] z tej racji, że jest kimś, a nie czymś"[10]. Konkretne wypełnianie tej struktury zbliża człowieka do poznania i realizacji sensu jego egzystencji[11].

Struktura ludzkiego czynu jest autoteleologiczna. Znaczy to, że w każdym ludzkim czynie zawiera się szczególne odniesienie podmiotu do samego siebie. Każdy spełniony przez osobę czyn stanowi wyraz tego, że osoba jest bytem świadomym i wolnym, ale przyczynia się on także w istotny sposób do

---

[6] Por. tamże, s. 238.

[7] Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 43-338.

[8] Zob. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 151-191.

[9] T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, s. 385.

[10] T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 195n.

[11] Por. W. C h u d y, *Osoba ludzka w społeczeństwie*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 44.

tego, kim osoba się staje, stopniowo siebie kształtując. „Kiedy chcę czegokolwiek, wówczas równocześnie stanowię o sobie. […] Samostanowienie nie oznacza tylko wychodzenia od własnego «ja» jako źródła chcenia czy wyboru. Oznacza ono równocześnie owo specyficzne wchodzenie w tożsamość «ja» jako pierwszy i podstawowy podmiot, w stosunku do którego wszelkie przedmioty intencjonalne – wszystko, czego człowiek chce – są niejako zewnętrzne i bardziej pośrednie”[12].

Dokonując analizy samostanowienia, można dostrzec ścisły związek dwóch wymiarów: rzeczywistości osoby i moralności. Człowiek poprzez swoje czyny, które mają swoje źródło w jego osobowym esse, staje się kimś i jakimś. Skutkiem sprawczości osobowego „ja” jest moralność. Jest ona zatem rzeczywistością egzystencjalną w najściślejszy sposób związaną z osobą jako swoim podmiotem. „Być moralnie dobrym – to znaczy być dobrym człowiekiem, być dobrym jako człowiek. Być moralnie złym – to znaczy być złym człowiekiem, być złym jako człowiek. Przez swoje czyny człowiek staje się moralnie dobrym lub moralnie złym – w zależności od tego, jakie są owe czyny”[13] – pisze Karol Wojtyła.

Korzeniem stawania się człowieka moralnie dobrym lub moralnie złym poprzez czyny jest wolność. Chociaż Wojtyła nie formułuje jednoznacznej definicji samostanowienia, wydaje się, że można je określić jako szczególną osobową sprawczość, która tym różni się od sprawczości pozaosobowej, że zawiera w sobie moment wolności[14]. To ono pozwala w sposób najpełniejszy odróżnić w człowieku dynamizm na poziomie osoby od dynamizmu na poziomie natury. Dzięki faktowi samostanowienia dynamizm, który ujawnia się człowieku na poziomie osobowym, ujawnia swoją zależność od „ja” człowieka. Według Wojtyły struktura samostanowienia osoby jest kluczem do wyjaśnienia problemu wolności, której samostanowienie stanowi najgłębszą istotę[15]. Chociaż w sensie abstrakcyjnym wolność rozumiana bywa najczęściej jako niezależność, czyli jako brak wszelkiej zależności, na gruncie realizmu doświadczenia brak zależności od własnego „ja” w dynamizowaniu się podmiotu równoznaczny jest z brakiem wolności. W tym właśnie miejscu przebiega granica między osobą a naturą – między światem osób a światem jednostek zwierzęcych, w których nie dostrzega się struktury samostanowienia[16]. Wolność unaocznia się człowiekowi w przeżyciu „mogę – nie muszę”.

---

[12] W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 155.

[13] Tamże, s. 147.

[14] Por. I. D e c, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2011, s. 185.

[15] Por. K. W o j t y ł a, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże*, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 427.

[16] Por. D e c, dz. cyt., s. 163.

Między „mogę" a „nie muszę" kształtuje się ludzkie „chcę". Tym, co pozwala człowiekowi „chcieć", czyli być wolnym w działaniu, jest wola. Pisze Wojtyła: „Wolność właściwa człowiekowi, wolność osoby poprzez wolę, utożsamia się z samostanowieniem jako z rzeczywistością doświadczalną i najpełniejszą – i najbardziej podstawową zarazem"[17].

Karol Wojtyła naświetla złożoną strukturę samostanowienia, które właściwe jest tylko osobie. Odkrywa, że samostanowienie to podstawa dynamicznego f i e r i osoby, a zatem stawania się w czynach k i m ś i j a k i m ś, oraz że samostanowienie zakłada w osobie szczególną złożoność. Osoba okazuje się tym, kto siebie samego posiada, a zarazem tym, kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie. Stanowić można bowiem tylko o tym, co się realnie posiada, i stanowić może tylko ten, kto posiada. Człowiek stanowi o sobie poprzez wolę, której wyrazem jest każdorazowe przeżycie „ja chcę". Samoposiadaniu towarzyszy druga, również związana z wolą relacja w osobowej strukturze człowieka, a mianowicie samopanowanie. Osoba jest bowiem z jednej strony tym, kto panuje nad sobą samym (panuje sobie), z drugiej zaś tym, nad kim ona sama panuje. Osoba ma więc nad sobą władzę, której nikt inny nad nią nie ma i mieć nie może. Dlatego też według średniowiecznego adagium „persona est sui iuris et alteri incommunicabilis" („osoba jest bytem należącym do siebie i nieudzielalnym innym")[18].

W doświadczeniu „samo-posiadania i samo-panowania człowiek przeżywa to, że jest osobą, i to, że jest podmiotem"[19] – pisze Karol Wojtyła, a następnie zauważa, że zarówno samoposiadanie, jak też samopanowanie oznacza szczególną dyspozycję do daru z siebie, i to daru bezinteresownego. Tylko bowiem ten, kto może stanowić o sobie, może stawać się darem dla innych. Czyniąc zaś z siebie dar dla innych, człowiek najpełniej staje się sobą[20]. Teza ta ma doniosłe znaczenie dla całej personalistycznej propozycji rozumienia i praktyki samostanowienia człowieka, a przez to również dla rozumienia i praktyki samostanowienia w wymiarze społecznym. Człowiek zdolny jest sam o sobie stanowić tylko o tyle, o ile sam siebie posiada i sam sobie panuje. Nie każdy jednak sposób wykorzystania struktury samostanowienia prowadzi do spełnienia człowieka jako osoby. Nie każde dobro i nie każdy sposób osiągania dobra są bowiem właściwe w przypadku bytu, jakim jest osoba[21]. Liczne przykłady z historii powszechnej ukazują, że niekiedy łatwiej jest zdobyć władzę nad

[17] W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 161.

[18] Por. tamże, s. 152n.

[19] T e n ż e, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne w człowieku"*, w tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, s. 441.

[20] Por. t e n ż e, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 431.

[21] Por. A. S z o s t e k, *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2014, s. 48.

innymi, niż osiągnąć władzę nad samym sobą. Jak pisze Marek Rembierz: „Często wystarczają odpowiednie chęci i sprzyjające okoliczności (nawet przy proporcjonalnie niewielkich środkach), aby w dość dużym zakresie zapanować nad innymi ludźmi. Ale posiadając władzę nad kimś, nawet legalnie nadaną i godziwie sprawowaną, trudno jest we właściwym stopniu zachować władzę nad sobą, trudno bowiem nie ulec pokusie oddania siebie – uwodzącemu syrenim śpiewem – żywiołowi władzy nad innymi”[22]. W tym kontekście podstawowym wyzwaniem etycznym dla każdego, kto sprawuje bądź pragnie sprawować władzę nad innymi, jest zachowanie władzy nad samym sobą. „Im ta władza ma sięgać głębiej ludzkiej duszy i głębiej ludzkiego umysłu, a zarazem ma dotyczyć licznych gromad ludzkich, tym silniejszego – etycznie motywowanego – potrzebuje powściągania, bo tym szybciej prowadzi do zatracenia władzy nad samym sobą”[23] – dodaje Rembierz.

Utrata władzy nad samym sobą jawi się jako podstawowe ryzyko związane ze sprawowaniem każdego rodzaju władzy, począwszy od władzy współmałżonka i rodzica a na władzy przywódcy politycznego kończąc. Sprawując władzę nad innymi, zamiast rozwijać walory moralne, można się bowiem znieprawić, aktualizując w sobie cechy nie tylko nieludzkie, ale wręcz antyludzkie. Postacie z historii, jak choćby Adolf Hitler czy Józef Stalin, stanowią najlepsze potwierdzenie tej tezy[24]. Jak jednak pokazuje historia dwudziestowiecznych ludobójczych systemów totalitarnych, bywa i tak, że w obawie przed konsekwencjami faktu posiadania władzy nad samymi sobą ludzie bez przymusu, w sposób demokratyczny powołują do władzy dyktatora, jeśli tylko potrafi on ich skutecznie przekonać, że zapewni im wszystko to, czego aktualnie potrzebują[25].

Pojęcie samostanowienia, czyli autonomii osoby, Karol Wojtyła dopełnia pojęciem transcendencji, która ujawnia się w ludzkich czynach. Pisze: „Struktura czynu ludzkiego jest w szczególnym wymiarze auto-teleologiczna. Nie jest to tylko wymiar życia biologicznego […]. Samostanowienie zawarte w czynach, zawarte w autentycznie ludzkiej sprawczości, wskazuje na inny wymiar autoteleologii, związany ostatecznie z prawdą i dobrem w znaczeniu bezwzględnym i bezinteresownym (*bonum honestum*). I dlatego też w czynach ludzkich odsłania się owa transcendencja, która jest poniekąd drugim imieniem osoby”[26]. Transcendencja osoby w czynie tłumaczy się poprzez samostanowie-

[22] M. R e m b i e r z, *Gra władzy i wolności. O ludzkich dążeniach do samostanowienia i podmiotowości w epoce ideologii konkurujących o zawłaszczenie człowieka*, w: *Wolność i władza w życiu publicznym*, red. J. Mysona Byrska, W. Zuziak, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 115n.

[23] Tamże, s. 118.

[24] Por. tamże, s. 119.

[25] Por. W. W o j t y ł a, *Osoba – społeczność – demokracja. W poszukiwaniu personalistycznych podstaw władzy społecznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020, s. 102.

[26] W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 385.

nie. Tym zaś, co wyznacza granice właściwej osobie ludzkiej autonomii – jej samostanowienia – jest samozależność w prawdzie, czyli zależność od prawdy poznanej w wolności. I właśnie ten moment, twierdzi Wojtyła, kryje w sobie samą podstawę ludzkiej wolności[27]. Samoprzekraczanie się osoby w wolności w kierunku poznanej prawdy to w personalizmie Wojtyły sedno rozumienia wolności. Według niego rządzi sobą tylko ten, kto kieruje się prawdą. I odpowiednio – rządzić innymi (sprawować władzę nad innymi) może tylko ten, kto kieruje się prawdą[28]. Człowiek bowiem „jest przede wszystkim istotą, która szuka prawdy, usiłuje nią żyć i pogłębiać ją w dialogu"[29]. Stwierdzenia te są szczególnie warte podkreślenia w kulturze współczesnej, której cechą charakterystyczną jest wielość propozycji aksjologicznych.

PODMIOT SPOŁECZNY JAKO PRZESTRZEŃ PERSONALISTYCZNEJ INTERPRETACJI SAMORZĄDNOŚCI

Na gruncie personalizmu społeczność i wspólnota stanowią adekwatny korelat osoby. Fakt istnienia wielorakich społeczności i wspólnot, a także ich znaczenie dla codziennego życia ludzkiego i rozwoju człowieka, dostrzegalne są już na poziomie myślenia zdroworozsądkowego. Człowiek, będąc bytem autonomicznym, ustawicznie żyje w jakiejś wspólnocie, na przykład rodzinnej, szkolnej, zawodowej czy towarzyskiej. Życie wśród innych ludzi jest zarówno wyrazem naturalnej potrzeby człowieka, jak i koniecznością. Bez społeczeństwa człowiek nie tylko nie byłby w stanie przetrwać na poziomie fizycznym, ale byłby również pozbawiony możliwości osobowej samorealizacji.

Pojęcie „społeczność" może odnosić się do grup o bardzo różnej naturze i stanowić przedmiot opisu i analizy na gruncie socjologii, prawa czy psychologii. Z filozoficznego punktu widzenia społeczność jest pewną rzeczywistością: zespołem zorganizowanych relacji międzyludzkich[30]. Warto w tym miejscu przywołać definicję społeczeństwa sformułowaną przez Mieczysława A. Krąpca, który pisze: „Społeczność jest zbiorem – więzią kategorialnych relacji wiążących ludzkie osoby tak, by mogły one aktualizować swe osobowe potencjalności celem spełniania się dobra wspólnego każdej ludzkiej osoby"[31]. Znamienne, że w formule tej Krąpiec podkreśla dobro wspólne każdej pojedynczej osoby. Oznacza to, że wartość dobra wspólnego pierwszorzędnie przysługuje jednostkowej osobie, a dopiero w dalszej kolejności całej społeczności. Człowiek

[27] Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 164.
[28] Por. W. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 106.
[29] J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 49.
[30] Por. M.A. K r ą p i e c, *O ludzką politykę*, Wydawnictwo Tolek, Katowice 1993, s. 97.
[31] Tamże, s. 100.

– jako byt osobowy – istniejąc w sobie jako w podmiocie, w swoim bytowaniu jest „mocniejszy" aniżeli wszelkie społeczności, które ukonstytuowane są przez bytowo słabsze od bytowania podmiotowego relacje międzyludzkie[32].

W rozwoju kultury zachodnioeuropejskiej ukształtowały się wielorakie podejścia tłumaczące fakt zaistnienia społeczności różnego rodzaju. Biorąc pod uwagę problem relacji jednostka–społeczeństwo, najczęściej wyróżnia się trzy koncepcje: indywidualizm, kolektywizm i personalizm. Każda z nich jest konsekwencją uprzednio przyjętego rozumienia człowieka i społeczeństwa. Pierwsze dwie stanowią wyraz negatywnej drogi człowieka do społeczności. Wyrazem podejścia pozytywnego jest koncepcja ostatnia[33]. Nie miejsce tu na szczegółowe omawianie każdego z tych stanowisk. Istotne jest jednak to, że według teorii indywidualistycznych społeczność nie jest niczym innym niż sumą jednostek, która nie tworzy jakiejkolwiek nadrzędnej jakości i da się w całości sprowadzić do swoich elementów. Na gruncie teorii indywidualistycznych liczy się wyłącznie człowiek jako jednostka – liczą się jego potrzeby i interesy, ponieważ tylko on jest wolnym podmiotem. Jakakolwiek zaś struktura wyższego rzędu jest fikcją[34]. Geneza tych teorii sięga starożytności, a w sposób szczególny znalazły one swój wyraz w myśli nowożytnej w poglądach Thomasa Hobbesa, który głosił, że społeczeństwo i wszelkie inne wspólnoty tworzone przez ludzi są wynikiem umowy zawartej między poszczególnymi jednostkami. Celem owej umowy jest zagwarantowanie każdemu prawa do przeżycia, osiągnięty zaś kompromis pozwala uniknąć naturalnego dla ludzkości stanu wojny[35]. Spopularyzowane przez Thomasa Hobbesa sformułowanie: „homo homini lupus"(„człowiek człowiekowi wilkiem")[36] ukazuje naturę ludzką jako z gruntu zepsutą i egoistyczną. Powstające zaś na fundamencie umowy społeczeństwo, będące złem koniecznym, uchyla permanentny stan agresji, płynącej z przyrodzonego nastawienia jednego człowiek przeciwko drugiemu[37].

---

[32] Por. tamże, s. 38.

[33] Por. S. K o w a l c z y k, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005; K r ą p i e c, dz. cyt., s. 53.

[34] Por. S t r ó ż e w s k i, *Filozoficzne podstawy samorządności*, s. 239.

[35] Por. T. H o b b e s, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1954, s. 151n. Por. też: A. M a r y n i a r c z y k, *Słowo od wydawcy*, w: V. Possenti, *Zarys filozofii polityki*, tłum. A. Fligiel, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012, s. 6.

[36] Określenie: „człowiek człowiekowi jest wilkiem" pojawia się po raz pierwszy w *Asinariach* Plauta, gdzie czytamy „lupus est homo homini, non homo" (P l a u t, *Komedie*, tłum. E. Skwara, Warszawa 2003, t. 2, s. 71). We wstępie do dzieła *De cive* Hobbes pisze: „Zaiste prawdą jest zarówno to, że człowiek człowiekowi jest Bogiem, jak i to, że człowiek człowiekowi jest wilkiem. Pierwsze jest prawdą, jeśli porównamy między sobą współobywateli; drugie zaś, jeśli porównamy państwa" (T. H o b b e s, *Elementy filozofii*, tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1956, t. 2, s. 177).

[37] Por. K r ą p i e c, dz. cyt., s, 53n.

Kolektywizm, jako koncepcja przeciwna indywidualizmowi, podkreśla rolę społeczności jako jedynego bytu w pełni autonomicznego. Filozoficzne zaplecze tej teorii stanowi marksizm. W wizji marksistowskiej społeczeństwo, obok przyrody, jest podstawowym środowiskiem wyznaczającym i określającym status ontyczny człowieka. Według Karola Marksa i kontynuatorów jego myśli społeczeństwo nie jest zbiorem jednostek, jednostki nie istnieją bowiem przed społecznością. Człowiek jako taki powstaje w ramach społeczności. Zofia Zdybicka zauważa: „W określeniu: człowiek to istota społeczna, nie chodzi o podkreślenie prawdy, że człowiek żyje i rozwija się w społeczności, lecz że człowiek jest produktem – dziełem społeczeństwa, jest przez społeczeństwo konstytuowany, tworzony”[38]. Dla teorii życia społecznego ufundowanych na marksizmie autonomia osoby nie istnieje. Suwerenem jest tylko społeczność, zwłaszcza państwo[39].

Z punktu widzenia personalizmu żadna z tych teorii nie jest prawdziwa. Obydwie występują w rozmaitych odmianach i odcieniach. Za pierwszą kryją się różne wersje kapitalizmu, za drugą – tak zwany realny socjalizm. Ich wspólny błąd w każdym przypadku polega na tym, że zakładają one opozycyjność i wzajemną niesprowadzalność do siebie dobra jednostki i dobra wspólnoty. Indywidualizm wysuwa na plan pierwszy dobro jednostki jako dobro naczelne i podstawowe, któremu należy podporządkować wszelką wspólnotę i społeczeństwo, kolektywizm (totalizm przedmiotowy) realizuje zaś zasadę przeciwną – bez reszty podporządkowuje jednostkę i jej dobro społeczeństwu[40].

W związku z taką a nie inną strukturą osobową człowieka i jego naturą stosunek między osobą ludzką a społeczeństwem nie może układać się według wzoru indywidualistycznego ani kolektywistycznego. W licznych i różnych aspektach człowiek przyporządkowany jest społeczności, ale też społeczeństwo (począwszy od najmniejszych wspólnot, a na państwie kończąc) przyporządkowane jest jednostkowemu człowiekowi[41]. Na gruncie personalizmu klucz do rozwiązania problemu relacji osoba–społeczność stanowi zdolność osoby ludzkiej do w pełni podmiotowego bycia i działania we wspólnocie. W przeciwieństwie do skrajnego indywidualizmu personalizm uznaje życie społeczne za naturalne, pierwotne i konieczne dla prawidłowego rozwoju i życia osoby ludzkiej. Społeczeństwo nie jest zagrożeniem dla jednostki – przeciwnie, jest ono jej potrzebne i może jako takie funkcjonować. W opozycji

[38] Z. Z d y b i c k a, *Człowiek zbawcą człowieka. Uwagi o marksistowskiej teorii religii*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A.B. Stępień, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1990, s. 177.

[39] Por. S t r ó ż e w s k i, *Filozoficzne podstawy samorządności*, s. 129.

[40] Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 313.

[41] Por. M.A. K r ą p i e c, *Człowiek i prawo naturalne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 190.

zaś do kolektywizmu personalizm realno-osobową podmiotowość przyznaje wyłącznie pojedynczemu człowiekowi. Tworząc społeczność, jednostki, które wchodzą w określone relacje i związki między sobą, tworzą zarazem nową strukturę o cechach niedających się sprowadzić do cech indywidualnych osób. Struktura taka, którą można nazwać grupą, społecznością, społeczeństwem czy wspólnotą, sama w sobie nie jest jednak bytem substancjalnym. Ma ona natomiast charakter bytu relacyjnego, który Karol Wojtyła określa mianem „jakby--podmiotowości"[42]. W stosunku do jednostkowego człowieka społeczeństwo stanowi zatem byt wtórny. Można powiedzieć, że w aspekcie ontologicznym społeczność ufundowana jest na jednostkowych osobach. Chociaż osoby są w jakimś stopniu zależne od wzajemnych relacji, w których pozostają w ramach swoich społeczności, to jednak na gruncie myślenia personalistycznego to właśnie osoby konstytuują społeczeństwo, nie zaś odwrotnie.

Jak już zauważono, z filozoficznego punktu widzenia w najogólniejszym sensie społeczeństwo to zespół zorganizowanych relacji międzyludzkich. Utworzone na gruncie tych relacji formy wspólnotowego bycia osób mogą być niezwykle złożone: poczynając od związków plemiennych, poprzez różne grupy interesów, związki, stowarzyszenia, partie aż po najwyżej zorganizowane struktury społeczne, takie jak państwo[43]. Wszystkie one mają oczywiście swoją specyfikę i różnią się między sobą stopniem intensywności relacji, częstotliwością kontaktów tworzących je osób czy trwałością międzyludzkich powiązań. Są wśród nich zarówno wspólnoty powstałe w sposób naturalny, niezależny od woli ludzi (jak rodzina, naród czy wspólnota terytorialna), jak i społeczności powstałe w wyniku świadomego zrzeszania się dla realizowania wspólnego celu (na przykład stowarzyszenia naukowe, korporacje zawodowe i pracownicze, partie polityczne czy fundacje). Należy jednak podkreślić, że społeczeństwo jest w każdym przypadku strukturą hierarchiczną. Obowiązują w nim zarówno pewne zasady, jak i prawa. Gdy obowiązują one w społeczności wyższego rzędu, społeczność niższego rzędu nie może ich ignorować. W ten sposób nie traci ona jednak prawa do autentycznego samostanowienia i samorządności. Jak zauważa Władysław Stróżewski, „wszelki zamach na tę część jej autonomii jest zamachem na samą jej istotę"[44]. Społeczność pozbawiona samorządności przestaje być sobą – traci niejako swoją osobowość[45].

Z problematyką relacji osoba–społeczność wiąże się ściśle zagadnienie władzy. Porządek jej sprawowania jest istotnym elementem konstytuującym nie tylko państwowość, ale i każdą społeczność, która wymaga autorytetu wła-

[42] W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 317.
[43] Por. C h u d y, dz. cyt., s. 48.
[44] S t r ó ż e w s k i, *Filozoficzne podstawy samorządności*, s. 241.
[45] Por. tamże.

dzy. W każdym bowiem rodzaju społeczności, którą tworzą liczne jednostki, wcześniej czy później pojawiają się sprzeczne dążenia, prowadzące do wielorakich konfliktów i sporów. Zadaniem sprawujących władzę jest łagodzenie owych napięć, a nawet pożytkowanie ich dla dobra wspólnego[46]. Personalizm uznaje, że władza, znajdując swoją podstawę w ludzkiej naturze, ma charakter naturalny. Jako środek jest ona przyporządkowana realizacji dobra wspólnego społeczności. Wydaje się, że spośród możliwych rodzajów władzy najbliższą samorządności, a zarazem najbardziej naturalną jest władza demokratyczna. Władysław Stróżewski twierdzi wprost, że samorządność bez demokracji nie jest możliwa: „Demokracja wynika z samej istoty samorządności, a równocześnie stanowi jej podstawę. Wynika, gdyż ustanawia ją autonomiczność składających się na samorządną społeczność jednostek. I stanowi jej podstawę, bo w oparciu o tę właśnie strukturę władzy owa społeczność się rządzi"[47].

OD DEMOKRACJI DO SAMORZĄDNOŚCI

Wybitny przedstawiciel personalizmu amerykańskiego Ralph Tyler Flewelling twierdził, że personalizm i demokracja stanowią dwa bieguny rzeczywistości osoby i społeczeństwa oraz ich wzajemnych relacji[48]. Myślą przewodnią tej części rozważań będzie stwierdzenie, że demokracja jest czymś więcej niż samym tylko ustrojem politycznym. Stanowi ona złożony system, oparty na konkretnej postawie umysłowej ufundowanej na kulturze, której fundamentem jest wypracowana na gruncie spotkania filozofii greckiej i chrześcijaństwa koncepcja człowieka rozumianego jako p e r s o n a. To z koncepcji człowieka jako osoby – bytu rozumnego i wolnego, zdolnego do samostanowienia, z charakterystycznym tylko dla niej znamieniem godności wynikającej z samego faktu bycia człowiekiem, bierze swój początek współczesna koncepcja porządku demokratycznego[49].

Jak powszechnie wiadomo, etymologia słowa „demokracja" naprowadza na dwa odmienne jego znaczenia. Grecki termin „demos" znaczy zarówno „lud", jak i „tłum". Natomiast słowo „kratos" znaczy „władza", ale również „moc", „potęga", „siła". Źródłowo demokracja może więc oznaczać tak władzę ludu, jak i potęgę tłumu. Między obydwoma znaczeniami słowa „demokracja" zachodzi oczywiście istotna różnica. Jak jednak wielokrotnie dowiodła

[46] Por. tamże.

[47] Tamże, s. 241n.

[48] Por. R.T. F l e w e l l i n g, *Personalism*, w: *Twentieth Century Philosophy: Living Schools of Thought*, red. D.D. Runes, Philosophical Library, New York 1943, s. 340; por. też: B. G a c k a, *Personalizm amerykański*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 152.

[49] Por. W. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 241n.

praktyka, granica, która dzieli obydwie odmiany demokracji, jest niezwykle cienka[50]. Jednakże wśród znanych ustrojów politycznych to właśnie demokracja, mimo swoich licznych mankamentów, najpełniej odpowiada atrybutom osoby ludzkiej. Jak bowiem zauważa Vittorio Possenti, wybitny włoski znawca współczesnych zagadnień z zakresu filozofii polityki i etyki, istotą rządów demokratycznych jest autonomia (a zatem samostanowienie) i uczestnictwo wszystkich obywateli w podejmowaniu decyzji politycznych, które mają na uwadze interes całego społeczeństwa[51]. Wyrażając swoją aprobatę dla demokracji, Jan Paweł II pisał, że spośród różnych form sprawowania władzy tylko ona stanowi system, który „zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi"[52].

Z czasem w teorii demokracji ukształtowały się różne jej rodzaje i formy, na przykład. demokracja bezpośrednia (uczestnicząca) i liberalna (przedstawicielska), demokracja polityczna i społeczna, formalna i substancjalna. Jak zauważa Bogusław Banaszak, nie ma jednej, powszechnie przyjętej definicji demokracji. Jej konstrukcja nie wydaje się jednak konieczna, gdyż w każdym państwie istnieje koncepcja demokracji dostosowana do panującej w nim rzeczywistości społecznej, ekonomicznej i kulturowej, do tradycji a także wizji ustroju demokratycznego twórców tamtejszej konstytucji. Społeczeństwa zmieniają się i rozwijają, stąd też zasada demokracji, podobnie jak konstytucje, musi stanowić odpowiedź na pojawiające się problemy i wyzwania społeczne, ekologiczne, gospodarcze, a nawet cywilizacyjne. Wszystko to powoduje, że nie jest możliwe ustalenie raz na zawsze jednego rozumienia demokracji i państwa demokratycznego[53].

W tej części rozważań istotne jest podkreślenie, że demokracja stanowi nie tylko formę rządów, ale przede wszystkim formę życia zbiorowego i uczestnictwa w życiu społecznym, a więc pewien typ kultury[54]. Jej podstawą są wartości i zasady implikowane przez personalistyczną antropologię i etykę. Wśród nich wyróżnia się szacunek dla transcendentnej prawdy o człowieku – jego godności

---

[50] Por. M. Z i ę b a, *Chrześcijanie, polityka, ekonomia. Prawdy i kłamstwa*, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 117; por. też: W. W o j t y ł a, *Cywilizacja łacińska kolebką współczesnej demokracji*, „Studia Sandomierskie" 24(2017), s. 303; t e n ż e: *Osoba – społeczność – demokracja*, s. 242.

[51] Por. P o s s e n t i, dz. cyt., s. 309.

[52] J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 46.

[53] Por. B. B a n a s z a k, *Porównawcze prawo konstytucyjne współczesnych państw demokratycznych*, Wolters Kluwer, Warszawa 2012, s. 201n.

[54] Por. E. P r o k o p - P e r z y ń s k a, *Formy współczesnej demokracji – pomiędzy demokracją pośrednią a bezpośrednią. Rozważania teoretyczno-prawne*, w: *Instytucje demokracji bezpośredniej na tle rozwiązań konstytucyjnych i ustawowych. Stan obecny i postulaty de lege ferenda*, red. M. Bożek, P. Świtał, K. Walczuk, Printshop, Radom 2012, s. 21.

i wypływających z niej praw. Jan Paweł II wyraża to, mówiąc, że „prawdziwa demokracja jest możliwa jedynie w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej”[55]. Zasady demokracji można realizować w państwie prawa, u którego podstaw leży szeroko rozumiany personalizm. Uzasadniana personalistycznie demokracja akceptuje prawa człowieka i potrzebę rozgraniczania w społeczności państwowej trzech typów władzy: ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Według teorii personalistycznych funkcjonowanie i rozwój społeczeństw demokratycznych wymagają odniesienia do realizmu etycznego – do uniwersalnej etyki dobra i zła moralnego[56]. Postulują one również wartości umacniające więzi społeczne, zwłaszcza wartość prawdy, oraz zasady życia społeczno-politycznego, a zatem zasadę poszanowania godności osoby ludzkiej, pomocniczości (subsydiarności) i solidarności[57]. Jan Paweł II ostrzega, że odejście od wartości i zasad, które stanowią aksjologiczne podłoże demokracji, nieuchronnie prowadzi do instrumentalizacji idei i przekonań, do wykorzystywania ich do realizacji celów, które stawia sobie władza. Historia uczy ponadto, że „demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”[58]. Pozbawiony moralnego fundamentu, ustrój demokratyczny staje się nieobliczalnym, a zatem groźnym narzędziem dyktatu większości, która w majestacie prawa może posunąć się nawet do eksterminacji milionów ludzi, jeśli tylko uzna ich za przeszkodę na drodze do uzyskania dla siebie przestrzeni życiowej[59].

Koniecznym warunkiem istnienia zarówno demokracji, jak i samorządności jest wolność. Nie oznacza ona jednak bezmyślnej samowoli. Jacques Maritain twierdzi: „Społeczeństwo ludzi wolnych zakłada [...] podstawowe zasady, będące jądrem samego jego istnienia. Autentyczna demokracja opiera się na fundamentalnym porozumieniu umysłów i zgodności woli poszczególnych jednostek w podstawowych sprawach życia we wspólnocie; jest świadoma siebie i swoich założeń oraz musi być zdolna do obrony i szerzenia swojej koncepcji życia społecznego i politycznego”[60]. W perspektywie demokracji personalistycznej wolność nie jest traktowana jako wartość absolutna ani niczym nieograniczona, ale jako element całokształtu osobowości człowieka, która winna włączać się w wielorakie cele społeczne, inne wartości realizo-

[55] J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 46.

[56] Por. P o s s e n t i, dz. cyt., s. 311.

[57] Por. S. K o w a l c z y k, *U podstaw demokracji: Zagadnienia aksjologiczne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 108-114. Szerzej na ten temat por. W. W o j t y ł a, *Osoba – społeczność – demokracja. W poszukiwaniu personalistycznych podstaw władzy społecznej*, s. 173-196.

[58] J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 46.

[59] Por. T. S t y c z e ń, *Nienarodzony miarą demokracji*, w: tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 181.

[60] J. M a r i t a i n, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 117.

wane w społeczeństwie i w jego struktury[61]. Dzięki wolności człowiek może przede wszystkim poszukiwać prawdy i dobra, a następnie je urzeczywistniać, afirmować i wcielać w czyn. Do tak rozumianej wolności trzeba jednak odpowiednio dojrzeć.

Wolność stanowi podstawę inicjatywy obywatelskiej, która dla samorządności jest szczególnie ważna. „Głównym bogactwem człowieka jest wraz z ziemią sam człowiek"[62] – pisał Jan Paweł II. Papież wyraził w ten sposób przekonanie, że fundamentalnym dobrem wspólnym każdej wspólnoty są ci, którzy ją tworzą. Na gruncie teorii personalistycznych przez realizację dobra wspólnego należy rozumieć przede wszystkim podmiotowy sposób zaangażowania osoby ludzkiej w każdym rodzaju wspólnoty. Zdolność do realizacji dobra wspólnego wyraża się w zdolności do podejmowania przez człowieka twórczych inicjatyw, w jego kreatywności i przedsiębiorczości, a także w jego kompetencjach i doświadczeniu – jest ona obecna w tym wszystkim, czym osoba może służyć wspólnocie, do której należy i którą współtworzy[63]. Wszystko to składa się na swoistą moc społeczności, opartą na potencjale i energii poszczególnych jej członków.

Demokrację i samorządność może, zgodnie z pryncypiami personalizmu, realizować w praktyce jedynie społeczeństwo świadome swojej podmiotowości, które cechuje się wysokim stopniem społecznej aktywności, samodzielności i samoorganizacji. Społeczeństwo spełniające te warunki określane jest mianem społeczeństwa obywatelskiego. Podmioty polityczne funkcjonujące w społeczeństwem obywatelskim (wielorakie organizacje i zrzeszenia) stanowią wyraz naturalnej potrzeby aktywności i samorealizacji człowieka: jego potrzeby odejścia od bierności w sferze publicznej, stanu cechującego orientacje tak indywidualistyczne, jak i kolektywistyczne[64]. Podmiotowość społeczeństwa wzrasta, gdy różne relacje społeczne się ze sobą splatają. Dlatego też zarówno w procesie kształtowania się demokratyczno-obywatelskiego porządku społecznego, jak i umacniania samorządności istotną rolę odgrywają

---

[61] Por. t e n ż e, *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée de Brouwer, Paris 1935. Zob. też: S. K o w a l c z y k, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 67.

[62] J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 32.

[63] Por. W. W o j t y ł a, *Między własnością indywidualną a powszechnym przeznaczeniem dóbr. Idea dobra wspólnego w świetle encykliki „Centesimus annus"*, w: *Ekonomia i chrześcijaństwo. Świat biznesu przez pryzmat encyklik św. Jana Pawła II „Centesimus annus" i „Laborem exercens"*, red. A. Lekka-Kowalik, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2017, s. 136.

[64] Por. M. Z i ę b a, *Ale nam się wydarzyło. O papieżu i Polsce, Kościele i świecie*, W drodze, Poznań 2013, s. 108n.; por. też: J. S z a c k i, *Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, w: *Ani książę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, red. J. Szacki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 10.

liczne grupy pośrednie, tworzące oddolne struktury uczestnictwa i współodpowiedzialności[65].

Jest rzeczą znamienną, że władza totalitarna, z natury przeciwna demokracji, dąży do pogłębienia stanu zależności jednostki od innych jednostek i instytucji, a tym samym do osłabienia, a nawet do całkowitego przekreślenia tak zwanej inicjatywy oddolnej, w przekonaniu że „wie lepiej", a „wiedząc", dąży zarazem na różne sposoby do wzmocnienia stanu uzależnienia i ubezwłasnowolnienia moralnego i społecznego jednostki[66]. Władysław Stróżewski pisze: „Społeczności pozbawione inicjatywy skazane są nie tylko na nieustanne wyczekiwanie jej od góry, ale i na żądanie wszystkiego z zewnątrz. Niezdolne nawet do sformułowania jakiegokolwiek projektu, muszą prosić o wszystko: i o pomysły, i o środki na ich realizację, i w końcu o to, czego ów projekt miał w rezultacie dotyczyć, bo jego wykonanie okazuje się najczęściej czymś ponad siły… w ten sposób traci się powoli wszystko, w szczególności zaś poczucie własnej mocy i jakiejkolwiek autonomii"[67]. W praktyce sytuacja taka zarówno blokuje rozwój poszczególnych jednostek, jak i utrwala społeczną stagnację i marazm. Dlatego rolą struktur władzy nie jest wyręczanie, ale z jednej strony pobudzanie lokalnych wspólnot do podejmowania inicjatyw, z drugiej zaś ich wspieranie. Dokonuje się to dzięki afirmacji prawa człowieka do samostanowienia – w ten sposób rozwija się i umacnia jego samodzielność oraz odpowiedzialność, a wraz z nimi te sfery życia społecznego, dzięki którym jednostka umacnia swoją twórczą podmiotowość, a tej właśnie podmiotowości państwo ma służyć[68].

*

Rozwój demokracji i rozwój samorządności przebiegają równolegle i wzajemnie się wspierają. Ani wartości demokracji, ani wartości samorządności żadne państwo nie osiągnie w sposób jedynie instytucjonalny. Ono może jedynie je wspierać. W teoriach personalistycznych demokracja, pomimo swoich mankamentów, uznawana jest za ustrój polityczny, który najpełniej odpowiada atrybutom osoby ludzkiej, a także wartościom jej przynależnym, takim jak wolność, równość, międzyludzka solidarność, sprawiedliwość. Fundamentem współczesnej koncepcji porządku demokratycznego jest koncepcja człowieka jako osoby, czyli bytu rozumnego i wolnego, zdolnego do samostanowienia.

---

[65] J a n P a w e ł II, dz. cyt., nry 46, 49.

[66] Por. S t r ó ż e w s k i, *Filozoficzne podstawy samorządności*, s. 243.

[67] Tamże.

[68] Por. R e m b i e r z, dz. cyt., s. 115n.

Dlatego też, by demokracja nie była tylko mitem i pustym sloganem na ustach polityków, filozofów i dziennikarzy, dla społeczeństw kroczących jej drogami musi stawać się przede wszystkim narzędziem wielowymiarowej afirmacji osoby. Dopiero w ten sposób, jako forma organizacji życia społecznego, ujawni ona w pełni swoją rzeczywistą wartość. Jednym z istotnych filarów demokracji, stanowiących o jej żywotności i mocy, jest wynikająca wprost ze zdolności osoby do samostanowienia samorządność. Ma ona charakter głęboko personalistyczny, gdyż uznaje prymat osoby ludzkiej – jej kreatywności i aktywnego rozwoju. Stanowi zarazem konieczny warunek współdziałania na rzecz dobra wspólnego oraz umacniania podmiotowości poszczególnych jednostek i całego społeczeństwa. Z nich zaś wypływa siła państwa.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Banaszak, Bogusław. *Porównawcze prawo konstytucyjne współczesnych państw demokratycznych*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2012.

Chudy, Wojciech. "Osoba ludzka w społeczeństwie." In *Katolicka nauka społeczna: Podstawowe zagadnienia życia społecznego i politycznego*. Edited by Stanisław Fel and Józef Kupny. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2007.

Dec, Ignacy. *Transcendencja człowieka w przyrodzie: Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2011.

Flewelling, Ralph Tyler. "Personalism." In *Twentieth Century Philosophy: Living Schools of Thought*. Edited by Dagobert D. Runes. New York: Philosophical Library, 1943.

Gacka, Bogumił. *Personalizm amerykański*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1996.

Hobbes, Thomas. *Elementy filozofii*. Translated by Czesław Znamierowski. Vol. 2. Warszawa: PWN, 1956.

———. *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Translated by Czesław Znamierowski. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1954.

Jan Paweł II. Encyklika *Centesimus annus*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. https://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm.

Kowalczyk, Stanisław. *Człowiek a społeczność: Zarys filozofii społecznej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.

———. *U podstaw demokracji: Zagadnienia aksjologiczne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001.

———. *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1992.

Krąpiec, Mieczysław Albert. *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1986.

———. *O ludzką politykę*. Katowice: Wydawnictwo Tolek, 1993.

Maritain, Jacques. *Człowiek i państwo*. Translated by Adam Grobler. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993.

———. *Du régime temporel et de la liberté.* Paris: Desclée de Brouwer, 1935.

Maryniarczyk, Andrzej. "Słowo od wydawcy." In Vittorio Possenti, *Zarys filozofii polityki*. Translated by Anna Fligiel. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2012.

Plaut. *Komedie*. Translated by Ewa Skwara. Vol. 2. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2003.

Possenti, Vittorio. *Zarys filozofii polityki*. Translated by Anna Fligiel. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2012.

Prokop-Perzyńska, Eliza. "Formy współczesnej demokracji – pomiędzy demokracją pośrednią a bezpośrednią: Rozważania teoretyczno-prawne." In *Instytucje demokracji bezpośredniej na tle rozwiązań konstytucyjnych i ustawowych: Stan obecny i postulaty de lege ferenda*. Edited by Martin Bożek, Paweł Świtał, and Konrad Walczuk. Radom: Printshop, 2012.

Rembierz, Marek. "Gra władzy i wolności: O ludzkich dążeniach do samostanowienia i podmiotowości w epoce ideologii konkurujących o zawłaszczenie człowieka." In *Wolność i władza w życiu publicznym*. Edited by Joanna Mysona Byrska and Władysław Zuziak. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2008.

Skibiński, Andrzej, and Michał Zwolak. "Samorząd terytorialny III RP – próba refleksji." *Studia Lubuskie* 10 (2014): 95–116.

Stróżewski, Władysław. "Filozoficzne podstawy samorządności." In Stróżewski, *O wielkości: Szkice z filozofii człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2002.

Styczeń, Tadeusz. *Nienarodzony miarą demokracji*. In Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1993.

Szacki, Jerzy. "Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego." In *Ani książę, ani kupiec: Obywatel; Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*. Edited by Jerzy Szacki. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997.

Szostek, Andrzej. *Śladami myśli świętego: Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2014.

Świtał, Paweł. *Gwarancje prawne udziału mieszkańców we współzarządzaniu gminą*. Radom: Instytut Naukowo-Wydawniczy Spatium, 2019.

Wojtyła, Karol. *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

———. "Osoba: podmiot i wspólnota." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

———. "Osobowa struktura samostanowienia." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

———. “Podmiotowość i ‘to, co nieredukowalne w człowieku.’” In Wojtyła, *“Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

Wojtyła, Wojciech. “Cywilizacja łacińska kolebką współczesnej demokracji.” *Studia Sandomierskie* 24 (2017): 303–14.

———. “Między własnością indywidualną a powszechnym przeznaczeniem dóbr: Idea dobra wspólnego w świetle encykliki *Centesimus annus*.” In *Ekonomia i chrześcijaństwo: Świat biznesu przez pryzmat encyklik św. Jana Pawła II “Centesimus annus” i “Laborem exercens.”* Edited by Agnieszka Lekka-Kowalik. Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II, 2017.

———. *Osoba – społeczność – demokracja: W poszukiwaniu personalistycznych podstaw władzy społecznej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2020.

Zdybicka, Zofia. “Człowiek zbawcą człowieka: Uwagi o marksistowskiej teorii religii.” In *Wobec filozofii marksistowskiej: Polskie doświadczenia*. Edited by Antoni B. Stępień. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1990.

Zięba, Maciej. *Chrześcijanie, polityka, ekonomia: Prawdy i kłamstwa*. Kraków: Wydawnictwo M, 2003.

———. *Ale nam się wydarzyło: O papieżu i Polsce, Kościele i świecie*. Poznań: W drodze, 2013.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Wojciech WOJTYŁA – Podmiot społeczny jako przestrzeń samostanowienia. Personalistyczne podstawy samorządności

DOI 10.12887/33-2020-4-132-14

Autor artykułu prowadzi rozważania nad zagadnieniem podmiotowego wymiaru samorządności. Nawiązuje zwłaszcza do przemyśleń Karola Wojtyły – Jana Pawła II i Władysława Stróżewskiego. Najpierw przedstawia koncepcję samostanowienia osoby ludzkiej, dostrzegając w niej ontologiczne założenie samorządności. Następnie poddaje refleksji zagadnienie podmiotu społecznego jako przestrzeni personalistycznej interpretacji fenomenu samorządności. Tezą artykułu jest stwierdzenie, że warunkami rozwoju samorządności są demokracja oraz podejmowanie wysiłku na rzecz umacniania wymiaru samostanowienia osoby.

Słowa kluczowe: osoba, autonomia, demokracja

Kontakt: Katedra Teorii i Historii Prawa, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu, ul. Chrobrego 31, 26-600 Radom
E-mail: w.wojtyla@uthrad.pl
http://old.uniwersytetradom.pl/art/display_article.php?id=8996
Orcid: 0000-0002-5482-705X

Fr. Wojciech WOJTYŁA, The Collective Subject as a Realm of Self-determination: Personalistic Foundations of Self-government
DOI 10.12887/33-2020-4-132-14

The author of the article reflects on the issue of the subjective dimension of self-government. Throughout his scrutiny, he considers ideas worked out by Karol Wojtyła (John Paul II) and Władysław Stróżewski. First, he describes the concept of self-determination as referred to the human person and points out that self-determination as if ontologically postulates self-governance. Then he reflects on the issue of the collective subject perceived as a realm of personalistic implementation of self-governance. The thesis of the article states that self-governance develops in a democratic system which enhances self-determination.

Keywords: person, autonomy, democracy

Contact: Katedra Teorii i Historii Prawa, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu, ul. Chrobrego 31, 26-600 Radom, Poland
E-mail: w.wojtyla@uthrad.pl
http://old.uniwersytetradom.pl/art/display_article.php?id=8996
Orcid: 0000-0002-5482-705X

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 234-248
DOI 10.12887/33-2020-4-132-15

Anna KOŚCIOŁEK

O SAKRALIZACJI MONARCHY
Koronacja Aleksandra II we wspomnieniach Andrieja Murawjowa

Sakralizacja zakłada uznanie, że monarcha obdarzony jest szczególnym charyzmatem, darami łaski, na mocy których zaczyna być traktowany jak istota nadprzyrodzona. Charakterystyczna dla Rosji idea paralelizmu władcy i Boga przejęta została z Bizancjum, jednakże podczas gdy tam nazywanie panującego „basileusem" wiązało się przede wszystkim z tradycją imperialną, w Rosji określenie „car" miało odniesienie w szczególności do tradycji religijnej, do tekstów, w których w ten sposób nazywany jest Bóg.

Andriej Murawjow (1806-1874), rosyjski pisarz religijny, teolog, poeta, dramaturg, działacz kościelny i państwowy, pochodził ze starej rodziny szlacheckiej. W latach 1823-1827 służył w wojsku. Jako poeta zadebiutował w roku 1827, a w kolejnym rozpoczął pracę w Ministerstwie Spraw Zagranicznych. Pod koniec roku 1829 pielgrzymował do Ziemi Świętej; swoje wrażenia i doświadczenia zdobyte podczas tej peregrynacji zawarł w wydanej w roku 1832 książce *Putešestvie ko Svâtym mestam v 1830 godu* [„Podróż do Świętych miejsc w 1830 roku"][1]. Dzieło to przyniosło autorowi znaczną popularność i zainicjowało religijny etap jego twórczości. Dzięki sukcesowi temu Murawjow wszedł do kręgów literackich Petersburga. W roku 1833 jego książkę przeczytał car Mikołaj I. Pisarz został wówczas sekretarzem oberprokuratora Świątobliwego Synodu, co skłoniło go do intensywnych studiów nad dziejami Kościoła prawosławnego. Pracował też (w latach 1842-1866) w azjatyckim departamencie Ministerstwa Spraw Zagranicznych Rosji, od roku 1846 jako urzędnik do zadań specjalnych. Zajmował się sprawami chrześcijańskiego Wschodu, imperium osmańskiego i krajów Europy Zachodniej. W swoim życiu odbył wiele pielgrzymek. Można podzielić je na trzy grupy: na Wschód, po sanktuariach rosyjskich oraz na zachód Europy. W dorobku pisarza, oprócz utworów poetyckich i podróżniczo-pielgrzymkowych, znajdują się również dzieła dramaturgiczne, hagiograficzne, hymnograficzne, dotyczące historii Kościoła oraz szeroko pojętych kwestii teologicznych, a także teksty o charakterze pamiętnikarsko-wspomnieniowym.

Murawjow żył w czasach panowania trzech władców: Aleksandra I, Mikołaja I oraz Aleksandra II. Na okres władania „dziwnego cara" przypadły jego

[1] Zob. A. M u r a v'e v, *Puteshestvie ko Svyatym mestam v 1830 godu*, cz. 2, Tipografiâ III Otdeleniâ Sob. E. I. V. Kancelârii, Sankt-Peterburg 1848.

dzieciństwo i młodość, a dojrzałe życie – na okres rządów Mikołaja I i jego syna Aleksandra II. Od cara Mikołaja, „żandarma Europy", poeta otrzymał zgodę na wspomnianą wyżej pierwszą pielgrzymkę do Ziemi Świętej[2]. W *Putešestvie ko Svâtym mestam v 1830 godu* relacjonował rozmowę, jaką w Judei odbył po włosku z Arabem, chrześcijaninem pochodzącym z Betlejem. Kiedy ten dowiedział się, że jego interlokutor jest Rosjaninem, zapytał, kiedy car przybędzie, by oswobodzić Ziemię Świętą od jarzma pogańskiego. Dla podróżnika były to słowa wzruszające, wręcz rozczulające[3]. Mikołaja I postrzegał on bowiem jako jedyną wieczną nadzieję Wschodu. Doceniał jego działania w tym regionie świata, przede wszystkim powołanie w roku 1847 Rosyjskiej Misji Duchownej w Jerozolimie, instytucji odpowiadającej rangą placówce dyplomatycznej.

Murawjow zawsze z radością przyjmował ciepłe słowa kierowane pod adresem Mikołaja I. W książce *Rimskie pis'ma* [„Listy rzymskie"], będącej pokłosiem wyprawy do Italii, rosyjski pisarz odnotował, że w trakcie udzielonej mu prywatnej audiencji papież Grzegorz XVI z wdzięcznością wspominał o kamieniach szlachetnych (jaspisach i malachitach), które car przysłał jako dar dla odnawianej bazyliki św. Pawła za Murami[4]. Z kolei w czasie swojego drugiego pobytu w Ziemi Świętej, szóstego (czyli osiemnastego według nowego stylu) grudnia 1849 roku, w Jerozolimie, Murawjow po uroczystej Boskiej Liturgii wysłuchał kaznodziei, który zamiast wejść na ambonę[5], wyszedł na kamienne podwyższenie przed wejściem do Świętego Grobu i wygłosił w języku greckim i tureckim pochwałę cara Mikołaja I. Duchowny sławił imperatora za to, że tak wspaniale nosił swoją carską koronę, co jego zdaniem wynikało stąd, że władca pamiętał o koronie cierniowej Zbawiciela. Kaznodzieja wyraził też przekonanie, iż monarsza purpura przypominała carowi szkarłatny płaszcz Chrystusa, i nawiązując do imienia Mikołaja (czyli „zwycięzcy narodów"), dodał, że ze względu na swą bogobojność otrzymał on królewskie berło, przed którym Pan ukorzył różne ludy. Ta mowa ku czci monarchy uradowała serce poety. Uważał, że nawet w Rosji nie wyrażono by piękniej istoty władzy carskiej[6].

---

[2] W roku 1849 Murawjow udał się do po raz drugi do Ziemi Świętej. Wrażenia z tej podróży zawarł w listach, których adresatem był Filaret (Drozdow), metropolita moskiewski i kołomeński (zob. t e n ż e, *Pis'ma s Vostoka ot 1849-1850 godov*, cz. 2, Tipografiâ III Otdeleniâ Sob. E. I. V. Kancelârii, Sankt-Peterburg 1851).

[3] Por. t e n ż e, *Putešestvie ko Svâtym mestam v 1830 godu*, cz. 2, s. 199.

[4] Por. t e n ż e, *Rimskie pis'ma*, cz. 1, Tipografiâ Otdeleniâ Sob. E. I. V. Kancelârii, Sankt-Peterburg 1846, s. 281n.

[5] Ambona to podwyższone miejsce na środku cerkwi przed królewską bramą, z którego diakon wygłasza ektenię (rodzaj litanii), czyta Ewangelię, a kapłan wygłasza kazanie.

[6] Por. M u r a v'e v, *Pis'ma s Vostoka ot 1849-1850 godov*, s. 110-113.

Znajomość z Aleksandrem II Murawjow zawarł, gdy ten był jeszcze następcą tronu. W roku 1837, na prośbę Wasilija Żukowskiego, znanego poety i wychowawcy carewicza, towarzyszył Aleksandrowi w pielgrzymce po moskiewskich miejscach kultu, świątyniach i monasterach, od klasztoru Nowa Jerozolima aż do ławry Troicko-Sergijewskiej[7]. Później pisarz doświadczał życzliwości monarchy – to właśnie Aleksander II w roku 1858 ofiarował mu pięć tysięcy rubli na zakup posiadłości w Kijowie[8].

Zdaniem Murawjowa punktem kulminacyjnym drogi życiowej tego władcy była koronacja. W tekście *Vospominaniâ svâšennogo koronovaniâ* [„Wspomnienia świętej koronacji"][9] zamieścił swoją relację z tej uroczystości. Tekst ten nie ma jednak wymiaru wyłącznie wspomnieniowego. Opis ceremonii koronacyjnej stał się bowiem dla Murawjowa pretekstem do przekazania swojej opinii na temat roli panującego. W niniejszym szkicu podjęto próbę przedstawienia zapatrywań pisarza na kwestię sakralizacji monarchy w Rosji.

W imperium Romanowów koronacja była najistotniejszym elementem uroczystości inaugurujących panowanie każdego władcy, widowiskiem podkreślającym znaczenie mocarstwa, bardzo ważnym wydarzeniem o charakterze państwowym, sakralnym i prawnym – stanowiła bowiem legitymizację władzy. W dokładnie zaplanowanej ceremonii kluczową rolę odgrywał kompleks symbolicznych działań i przedmiotów[10]. Akt koronacji składał się z czterech głównych etapów: uroczystej procesji do soboru Uspieńskiego (Zaśnięcia Matki Bożej); nałożenia korony i wręczenia innych regaliów, Boskiej Liturgii wraz z namaszczeniem cara we wspomnianej świątyni, będącej główną przestrzenią sakralną imperium; przejścia do soborów Archangielskiego (św. Michała Archanioła) i Błagowieszczeńskiego (Zwiastowania), aby uczcić pochowanych tam poprzedników na tronie, oraz powrotu do pałacu na Kremlu z obowiązkowym trzykrotnym pokłonieniem się narodowi z tak zwanego paradnego ganku[11].

Mikołaj I umarł 18 lutego (2 marca) 1855 roku, gdy trwała jeszcze wojna krymska. Jego syn pragnął odłożyć koronację do czasu, aż ów konflikt zbrojny się zakończy. Miesiąc później, 18 (30) marca 1856 roku, podpisano pokój

[7] Murawjew opisał wrażenia z tej pielgrzymki (zob. t e n ż e, *Vospominanie o posešenii Svâtyni Moskovskoj Gosudarem Naslednikom*, Tipografiâ III Otdeleniâ Sob. E. I. V. Kancelârii, Sankt-Peterburg 1838).

[8] Por. t e n ż e, *Moi vospominaniâ*, w: tenże, *Putešestvie po svâtym mestam russkim*, Institut russkoj civilizacii, Moskva 2014, s. 669.

[9] Zob. t e n ż e, *Vospominaniâ svâšennogo koronovaniâ*, w: tenże, *Putešestvie po svâtym mestam russkim*, s. 604-617.

[10] Zob. S. A m e l e h i n a, *Ceremonial koronacii v Rossijskoj imperii*, http://naukarus.com/tseremonial-koronatsii-v-rossiyskoy-imperii.

[11] Por. R.S. W o r t m a n, *Scenarii vlasti. Mify i ceremonii russkoj monarchii*, t. 2, *Ot Aleksandra II do otrečeniâ Nikolaâ II*, OGI, Moskva 2004, s. 52.

w Paryżu, a po upływie kolejnego miesiąca rozpoczęto przygotowania do ceremonii, którą wyznaczono na 26 sierpnia (7 września), a zatem dopiero półtora roku po wstąpieniu Aleksandra II na tron. W dniu uroczystości opublikowano manifest ogłaszający amnestię dla więźniów politycznych.

Murawjow w swoich wspomnieniach relacjonował jedynie obrzędy kościelne, w których uczestniczyli: rodzina carska, duchowieństwo, przedstawiciele wszystkich warstw społecznych oraz dyplomaci. Uroczystości świeckie nie były przedmiotem jego zainteresowania.

Kiedy car wraz z małżonką podążał w uroczystej procesji do soboru Uspieńskiego, w świątyni panowało milczenie. Murawjow określił je jako apokaliptyczne, bo wszystko – jak pisał – było tajemnicze i znaczące[12]. Mogło zatem przywodzić na myśl słowa z księgi Apokalipsy św. Jana – „zapanowała w niebie *cisza* prawie na pół godziny" (Ap 8,1). Wkraczającego do soboru Uspieńskiego cara, ubranego w generalski mundur ze złotym łańcuchem Orderu św. Andrzeja[13], witał śpiew Psalmu 101(100), zatytułowanego *Wzorowy władca* i ukazującego idealnego monarchę teokratycznego. Jak wyznaje pisarz, dźwięki psalmu zdały mu się anielskie, unosiły jego myśli i serce z ziemi do nieba. Samodzierżawcy towarzyszyła cała Rosja, a Kościół – reprezentowany przez metropolitę moskiewskiego Filareta (Drozdowa) – witał go modlitwą nadziei i miłości[14].

W soborze para imperatorska ucałowała ikony Zbawiciela Emmanuela[15] i Matki Boskiej Włodzimierskiej. Ikona Matki Boskiej Włodzimierskiej jest jedną z najbardziej czczonych i znanych ikon maryjnych; towarzyszyła Rosji na wszystkich etapach jej dziejów. Wykorzystywana była podczas najważniejszych wydarzeń państwowych i cerkiewnych, przed nią namaszczano i koronowano książęta oraz carów, wybierano nowych patriarchów. Przed nią też gorliwie modlono się w chwilach zagrożenia ze strony innowierców. Tradycją było obnoszenie tej ikony w procesji wokół granic Moskwy podczas najazdów obcych wojsk. Stało się to przynajmniej trzy razy – podczas napaści Temir-Aksaka Tamerlana 26 sierpnia 1395 roku, chana Achmata 23 czerwca 1480 i Mehmeda I Gireja 21 maja 1521[16]. W dniu koronacji Aleksandra II przypadało święto ikony Matki Boskiej Włodzimierskiej, obchodzone na pamiątkę

[12] Por. M u r a v'e v, *Vospominaniâ svâšennogo koronovaniâ*, s. 605n.

[13] Por. E. R a d z i ń s k i, *Aleksander II. Ostatni wielki car*, tłum. E. Siemaszkiewicz, R. Śliwowski, Wydawnictwo Magnum, Warszawa 2005, s. 144.

[14] Por. M u r a v'e v, *Vospominaniâ svâšennogo koronovaniâ*, s. 606.

[15] Emmanuel to ikonograficzne przedstawienie Młodzieńca z proroctwa Izajasza: „Dlatego Pan sam da wam znak: Oto PANNA pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem EMMANUEL" (Iz 7,14).

[16] Por. A. N a u m o w, *Ikony w rosyjskiej polityce dawnej i nowej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica" 40(2007), s. 12n.; J. S p r u t t a, *Ikona maryjna typu Eleusa*, „Salvatoris Mater" 10(2008) nr 1, s. 119n.

ucieczki mongolskiego władcy Tamerlana i bitwy pod Borodino w roku 1812, w której Opatrzność uratowała Rosję przed najazdem Napoleona. Ze względu na to nacechowanie symboliczne Murawjow był przekonany, że nie można było wybrać lepszego dnia na koronację[17].

W trakcie uroczystości car zasiadał na wytwornie rzeźbionym tronie Iwana III (tron ten, wraz z orłem imperium bizantyjskiego, wniosła w posagu żona Iwana III Zofia Paleolog). Małżonka Aleksandra II spoczęła na jednym ze wschodnich tronów, które przysyłano do Rosji w darze. W tym kontekście pisarz przypomniał słowa psalmu: „Królowa w złocie z Ofiru stoi po twojej prawicy" (Ps 45(44),10)[18].

Metropolita Filaret, który trzydzieści lat wcześniej uczestniczył w koronacji ojca Aleksandra, wszedł po schodach odziany w złoty sakkos[19] i purpurowy omoforion[20]. Przed rozpoczęciem ceremonii koronacji car złożył uroczyste wyznanie wiary. Kościół wymaga tego aktu, jak podkreślał pisarz, nie tylko od biskupa, pasterza dusz, ale i od władcy. Jako obrońca i opiekun Cerkwi winien on bowiem wyznać swoją wiarę przed powierzonymi jego pieczy ludźmi i w ten sposób zapewnić o swoim przywiązaniu do Boga oraz gotowości obrony najwyższych wartości nie tylko Kościół, ale i poddanych[21].

Przed koronacją metropolita razem z dwunastoma biskupami odprawił specjalne nabożeństwo. W swojej relacji Murawjow wiele uwagi poświęcił czytaniom z Pisma Świętego. Nawiązując do czytania z Księgi Izajasza, zapewniał, że tak jak matka nie może zapomnieć o dziecku, które urodziła (por. Iz 49,14-15), tak Pan troszczy się o Kościół prawosławny i ziemię rosyjską. Tę Boską opiekę nad Rosją podkreślał zresztą niejednokrotnie.

Kolejne czytanie pochodziło z Listu do Rzymian: „A chcesz nie bać się władzy? Czyń dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga, [prowadzącym] ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który czyni źle. Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie" (Rz 13,3-5). Również fragment Ewangelii został tematycznie dostosowany do uroczystości. Po napomnieniu św. Pawła zabrzmiały bowiem słynne słowa Jezusa: „Od-

---

[17] Por. M u r a v'e v, *Vospominaniâ svâšennogo koronovaniâ*, s. 606.

[18] Por. tamże.

[19] Sakkos to wierzchnia szata liturgiczna biskupów prawosławnych. Symbolizuje płaszcz, którym żołnierze okryli Jezusa w pretorium.

[20] Omoforion to długi pas tkaniny ozdobionej krzyżami, zakładany w specjalny sposób na sakkos. Symbolizuje on zagubioną owcę (czyli zabłąkany rodzaj ludzki). Biskup w omoforionie przedstawia Chrystusa Dobrego Pasterza, który wziął odnalezioną owcę na ramiona i niósł do domu Ojca Niebieskiego.

[21] Por. M u r a v'e v, *Vospominaniâ svâšennogo koronovaniâ*, s. 606.

dajcie więc cezarowi to, co należy do cezara, a Bogu to, co należy do Boga" (Mt 22,21). Chrześcijaństwo od początku swego istnienia uznawało, że wszelka władza pochodzi od Boga.

Następnie przystąpiono do obleczenia Aleksandra II w znaki godności carskiej. Gdy przywdział purpurę, metropolita położył ręce na jego głowie i odmówił modlitwę, która – jak podkreśla Murawjow – wycisnęła wszystkim łzy z oczu. Filaret prosił w niej „Króla panujących"[22], który niegdyś przez proroka Samuela wybrał Dawida, by namaścić go na króla w Izraelu, aby teraz spojrzał na swojego sługę Aleksandra, którego postawił nad swoim narodem. Metropolita modlił się między innymi o olej radości dla władcy, o siłę z nieba, długie życie i berło zbawienia. Prosił, by Stwórca ukorzył przed nim wszystkie pogańskie narody, wlał w jego serce bojaźń Bożą i zachował go w nieskazitelnej wierze, aby mógł być wiernym obrońcą dogmatów oraz aby sądził poddanych w prawdzie i prowadził ich ku zbawieniu duszy[23].

Po modlitewnym wstępie Filaret wręczył Aleksandrowi regalia[24]. Najpierw podał mu koronę, którą władca z błogosławieństwem duchownego założył na głowę. Murawjow zaznaczał, że ta widzialna, materialna ozdoba jest obrazem niewidzialnego ukoronowania cara przez Chrystusa, który powierzał mu najwyższą władzę nad ludźmi[25]. Następnie metropolita wręczył władcy berło i jabłko jako kolejne widzialne znaki jego panowania. Relacjonując poszczególne etapy ceremonii, Murawjow podkreślał mądrość Cerkwi, która nie tylko poświęcała każde insygnium władzy powierzane monarsze dla zbawienia poddanych, ale i objaśniała ich znaczenie, żeby car mógł pojąć chrześcijański wymiar swojej władzy pomazańca Bożego.

Sakralizacja zakłada uznanie, że monarcha obdarzony jest szczególnym charyzmatem, darami łaski, na mocy których zaczyna być traktowany jak istota nadprzyrodzona[26]. Charakterystyczna dla Rosji idea paralelizmu władcy

---

[22] Tamże, s. 608. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów tekstów obcojęzycznych – A.K.

[23] Por. tamże, s. 608n.

[24] Na temat symboliki regaliów zob. E. P č e l o v, *Simvolika regalij Rossijskih gosudarej: Èmblematika i simvoličeskaâ preemstvennost'*, https://cyberleninka.ru/article/n/simvolika-regaliy-rossiyskih-gosudarey-emblematika-i-simvolicheskaya-preemstvennost-1/viewer.

[25] Por. M u r a v'e v, *Vospominaniâ svâšennogo koronovaniâ*, s. 609. W średniowieczu funkcjonowały pojęcia „corona visibilis" i „corona invisibilis". Ta, którą panujący otrzymywał w dzień koronacji, była widomym znakiem korony niewidzialnej, oznaczającej ogół praw i przywilejów nadanych mu przez Boga lub uzyskanych na mocy prawa dziedziczenia, niezbędnych do objęcia rządów i władania (por. B. P f e i f f e r, *Caelum et regnum. Studia nad symboliką państwa i władcy w polskiej literaturze i sztuce XVI i XVII stulecia*, Wydawnictwo UZ, Zielona Góra 2002, s. 24).

[26] Por. B. U s p i e n s k i, W. Ż y w o w, *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji,* tłum. H. Paprocki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992, s. 14.

i Boga przejęta została z Bizancjum, jednakże podczas gdy tam nazywanie panującego „basileusem" (co oddawano w tłumaczeniu jako „car") wiązało się przede wszystkim z tradycją imperialną (basileus występował jako prawny następca rzymskich imperatorów), w Rosji określenie „car" miało odniesienie w szczególności do tradycji religijnej, do tekstów, w których w ten sposób nazywany jest Bóg[27]. Podobne jak w tradycji Zachodu było natomiast rozumienie charyzmatu monarchy jako daru osobistego[28].

Polityczne przesłanki sakralizacji monarchy w Rosji wynikały z dwóch faktów. Jednym z nich było przeniesienie na cara moskiewskiego funkcji bizantyjskiego basileusa, co odpowiadało zarówno koncepcji Moskwy jako Trzeciego Rzymu[29], jak i postępującej od czasu panowania Aleksego Michajłowicza (w latach 1645-1676) bizantynizacji rosyjskiego życia państwowego i kościelnego. Drugą tendencją było przyswojenie przez cara funkcji głowy Kościoła, zapoczątkowane za panowania Piotra Wielkiego (1696-1725)[30]. Wraz z zadaniami administracyjnymi patriarchy car przejął też elementy jego zachowania, a przede wszystkim podobnie jak patriarcha uznawany był za żywą ikonę Chrystusa[31]. W tekście *O dostoinstve carej pravoslavnyh* [„O godności carów prawosławnych"] Murawjow podkreślał, że w osobie pomazańca, władcy, któremu składają przysięgę wierności, Rosjanie czczą Jezusa, bo tak uczy ich Kościół[32].

Po koronacji cara rozpoczęła się koronacja jego małżonki. Choć nie miała charakteru obrzędu religijnego, była równie wzruszająca – konstatował pisarz[33]. Gdy jednak cesarzowa wstała, wydarzyło się coś nieoczekiwanego: korona spadła jej z głowy. Aleksander nałożył ją ponownie, a damy umocowały szpilkami[34]. Ten incydent dostrzegły tylko osoby z pierwszych rzędów[35], Murawjow nie wspomniał o nim w swojej relacji, nie napisał również o wcześniejszym wypadku – z jabłkiem. Przed rozpoczęciem uroczystości regalia niesiono w procesji na specjalnych poduszkach[36]. Malinową podusz-

[27] Por. tamże, s. 20.

[28] Por. tamże, s. 27.

[29] Na ten temat zob. K. C h o j n i c k a, *Narodziny rosyjskiej doktryny państwowej. Zoe Paleolog – między Bizancjum a Moskwą*, Collegium Columbinum, Kraków 2001; D. R o m a n o w s k i, *Trzeci Rzym. Rozwój rosyjskiej idei imperialnej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013.

[30] Por. U s p i e n s k i, Ż y w o w, dz. cyt., s. 116. Od roku 1696 Piotr I panował samodzielnie, a wcześniej, w latach 1682-1696, jako współcar.

[31] Por. tamże, s. 86.

[32] Por. A. M u r a v'e v, *O dostoinstve carej pravoslavnyh*, w: tenże, *Putešestvie po svâtym mestam russkim*, s. 154.

[33] Por. t e n ż e, *Vospominaniâ svâšennogo koronovaniâ*, s. 610.

[34] Por. R a d z i ń s k i, dz. cyt., s. 146; W o r t m a n, dz. cyt., s. 67.

[35] Por. R a d z i ń s k i, dz. cyt., s. 148.

[36] Por. M. V o l k o v a, *Koronacionnye regalii v ceremonii imperatorskoj koronacii v Rossii XVIII v.*, „Vestnik Moskovskogo universiteta" Seria 8. „Istoriâ" 2010, nr 2, s. 105.

kę, na której spoczywało złote jabłko, niósł generał-adiutant książę Michaił Gorczakow, w pewnym momencie jednak zemdlał – zapewne z przejęcia i z powodu zaduchu panującego w świątyni – i upadając, upuścił jabłko. Starszego człowieka i insygnium, które potoczyło się po posadzce soboru, szybko podniesiono. Aleksander II stwierdził, że nic się nie stało. Dodał też, mówiąc o Gorczakowie: „To nic, że tu upadł. Najważniejsze, że trwał mężnie na polu bitwy”[37]; książę uczestniczył bowiem we wszystkich wojnach prowadzonych przez Mikołaja I. Oba incydenty uznano za zły znak dla nowego cara. Murawjow być może dlatego ich nie odnotował, że nie zwrócił na nie uwagi, możliwe też jednak, że je zauważył, lecz świadomie pominął w swojej relacji, gdyż nie mógł przystać na propagowanie przesądów. Ponadto opisy niefortunnych zdarzeń naruszyłyby jej podniosły ton.

Ważnym elementem ceremonii, na który zwracał uwagę pisarz, były modlitwy. Najpierw car na kolanach zanosił modły w intencji własnej i powierzonych mu poddanych. Błagał Boga, Króla panujących, by Ten pouczył go, na czym ma polegać jego służba, i by w każdej chwili towarzyszyła mu Mądrość Boża. Prosił, by jego serce zawsze pozostawało w rękach Pana, aby w swoim postępowaniu miał na względzie dobro poddanych i chwałę Stwórcy[38]. Pisząc o tej modlitwie, Murawjow nawiązał do postawy młodego Salomona zwracającego się do Pana z następującą prośbą: „Racz [...] dać Twemu słudze serce rozumne do sądzenia Twego ludu i rozróżniania dobra od zła, bo któż zdoła sądzić ten lud Twój tak liczny?” (1 Krl 3,9), i podkreślił, że car prosił o mądrość i siłę, by godnie sprawować najwyższą władzę w państwie i Kościele[39].

---

[37] Cyt. za: R a d z i ń s k i, dz. cyt., s. 146.

[38] Por. M u r a v'e v, *Vospominaniâ svâšennogo koronovaniâ*, s. 610n.

[39] Por. tamże, s. 611n. Piotr I uważał, że zarządzanie Kościołem należy do naturalnych prerogatyw władcy. Nie nazywał jednak siebie głową Cerkwi (szerzej na temat reform Piotra I dotyczących Kościoła zob. K. C h o j n i c k a, *Cerkiew i car. Prawosławie rosyjskie w reformach Piotra Wielkiego*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2011). Jako pierwsza czyniła to Katarzyna II, ale tylko w prywatnej korespondencji z cudzoziemcami. W roku 1797 tytuł ten został uprawomocniony przez Pawła I w *Akcie o następstwie tronu*. W dokumencie tym zapisano, że „władcy Rosji są Głową Kościoła” (*Aneks III. Akt cesarza Pawła I o następstwie tronu Wszechrosji*, w: M. Paprocka, *Akt prawny cesarza Pawła I o następstwie tronu Wszechrosji a sytuacja Kościoła prawosławnego*, „Elpis” 6(2004) nr 9-10, s. 234; por. U s p i e n s k i, Ż y w o w, dz. cyt., s. 67n.). Było to błędne sformułowanie, gdyż w prawosławiu głową Kościoła jest Jezus Chrystus. Cały kontekst uznania monarchy rosyjskiego za głowę Kościoła, uwzględniający rozumienie władzy cesarzy rzymskich, bizantyjskich i rosyjskich, tytulaturę panujących oraz zmiany zachodzące w rycie koronacyjnym wnikliwie przeanalizowała Maria Paprocka we wspomnianym wyżej szkicu (por. P a p r o c k a, dz. cyt, s. 207n.), do którego dołączone zostały trzy aneksy: *Bizantyjski ryt koronacji cesarza* (zob. tamże, s. 229n.), *Rosyjski ryt namaszczenia cesarza i przyjęcia przez niego komunii* (zob. tamże, s. 231n.) i cytowany tu *Akt cesarza Pawła I o następstwie tronu Wszechrosji* (zob. s. 233-235). Autorka między innymi zwróciła uwagę na to, że charakter charyzmatyczny monarchy jako głowy Kościoła wynikał ze statusu patriarchy w Kościele rosyjskim. Jego intronizację uważano za nowe święcenia. Takiej zasady nie

Po zakończeniu modlitwy car powstał, a całe zgromadzenie uklękło i metropolita w imieniu narodu prosił Najwyższego, aby obdarzył swojego sługę mądrością, by umiał on dobrze sprawować swój urząd, pamiętając o biednych i wędrowcach, oraz był ojcem dla wszystkich poddanych i kierował ich na drogę prawdy. Następnie w krótkiej mowie, która stanowiła niejako uzupełnienie modlitwy, hierarcha złożył życzenia władcy i pouczył go, na czym polegają jego obowiązki względem poddanych. Później zabrzmiał uroczysty hymn *Ciebie Boga wysławiamy*, zgodnie z tradycją – jak przypomniał pisarz – przypisywany św. Ambrożemu[40]. Murawjow podkreślał, że Aleksander, wywyższony przez Boga, koronę przyjął w duchu pokory, nie zaś pychy[41].

Następnie sprawowano Boską Liturgię. Jej najważniejszą częścią było namaszczenie cara przez metropolitę. Znaczenie semiotyczne tego aktu dokładnie przeanalizował Borys Uspienski[42]. Zauważa on, że tradycja ta sięga koronacji cara Fiodora Iwanowicza, która miała miejsce w roku 1584 chociaż sam rytuał ułożono już za czasów Iwana IV, wzorując się na ceremoniach bizantyjskich. Podczas gdy w Konstantynopolu i Rzymie namaszczenie podczas koronacji różniło się wyraźnie od bierzmowania, w Moskwie doszło do utożsamienia ceremonii z tym sakramentem[43].

Metropolita namaścił czoło, usta, nozdrza, uszy, piersi i ręce Aleksandra II, wypowiadając słowa: „Pieczęć daru Ducha Świętego”[44], a więc tę samą formułę, która stosowana jest w trakcie sprawowania sakramentu bierzmowania[45]. Murawjow przypominał, że tak niegdyś sam Bóg kazał namaścić pierwszego króla Izraela. Tytuł „pomazańca Pańskiego” przysługiwał władcom izraelskim lub judzkim jako wybranym przez Najwyższego, który z nich czynił narzędzie realizacji Bożych planów. Hebrajczycy widzieli w królu „wybrańca” Pana, jego mesjasza. Gdy zasiadał na tronie, stawał się „starszym synem”, wybranym przez samego Stwórcę, by władał Jego ludem, był mu przewodnikiem i pasterzem, sługą Jahwe, w którym żyje Jego tchnienie. Dlatego uważano, że ten, kto ośmiela się występować przeciwko władcy, sprzeciwia się samemu Bogu[46]. W Bizancjum i na Zachodzie Europy monarcha podczas namaszczenia „upodabniał się” właśnie do królów Izraela, natomiast władca Rosji – do

znano w innych Cerkwiach lokalnych. Po likwidacji patriarchatu wszystkie przywileje patriarchy przeniesiono na cesarza (por. tamże, s. 223n.).

[40] Por. M u r a v'e v, *Vospominaniâ svâšennogo koronovaniâ*, s. 613.

[41] Por. tamże, s. 614.

[42] Zob. B. U s p i e n s k i, *Car i imperator. Namaszczenie władcy i semantyka tytułów monarchy*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2002.

[43] Por. tamże, s. 38n.

[44] M u r a v'e v, *Vospominaniâ svâšennogo koronovaniâ*, s. 614.

[45] Por. U s p i e n s k i, dz. cyt., s. 39n. W przypadku carycy namaszczono tylko czoło.

[46] Por. A. C h o u r a q u i, *Życie codzienne ludzi Biblii*, tłum. L. Kossobudzki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995, s. 46.

samego Chrystusa[47]. Ponadto na Zachodzie i w Bizancjum namaszczenie poprzedzało nałożenie korony, natomiast w Rosji następowało po nim. W ten sposób sama koronacja została niejako przyrównana do chrztu, chrzest ma bowiem miejsce przed sakramentem bierzmowania, któremu odpowiadało namaszczenie[48].

Jako pomazaniec, który upodobnił się do Chrystusa, car przystępował do komunii w części ołtarzowej[49]. Następnie modlił się przed ikoną Zbawiciela, a w tym czasie komunię przyjęła jego małżonka.

Po zakończeniu Liturgii Aleksander wraz z żoną udał się do soboru Archangielskiego by pokłonić się mogiłom poprzedników na tronie, a następnie oboje przeszli do soboru Błagowieszczeńskiego, gdzie modlili się przed ikoną Matki Boskiej Dońskiej. Murawjow zwracał uwagę na reakcję narodu – na jego miłość i przywiązanie do cara[50]. Na paradnym ganku, przed wejściem do swoich komnat, władca pokłonił się zebranemu narodowi, a ten, niczym jedna osoba, odpowiedział tym samym wielce wymownym gestem. Zdaniem pisarza taką miłość względem władcy mógł żywić tylko naród rosyjski, będący narodem Bożym i nowym Izraelem[51]. Uczucie to, jak stwierdził Murawjow we wspomnianym już tekście *O dostoinstve carej pravoslavnyh*, stanowiło wręcz wyznacznik wiernych prawosławnych – nie można bowiem być chrześcijaninem, nie będąc pokornym poddanym[52]. Wierność carowi uznana została zatem przez pisarza za swoisty wymóg konfesyjny, a uzasadniając swoje stanowisko, powoływał się on na autorytet Biblii. Podkreślał, że Kościół naucza: „Boga się bójcie, czcijcie króla!" (1 P 2,17). Cytował też słowa świętego Pawła z Listu do Rzymian: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga [...]. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia" (Rz 13,1-2). Za apostołem narodów wzywał: „Oddajcie każdemu to, co się mu

[47] Por. B. U s p i e n s k i, *Car i patriarcha. Charyzmat władzy w Rosji*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1999, s. 22; t e n ż e, *Car i imperator. Namaszczenie władcy i semantyka tytułów monarchy*, s. 41n.

[48] Por. t e n ż e, *Car i imperator. Namaszczenie władcy i semantyka tytułów monarchy*, s. 43.

[49] W Bizancjum cesarz przyjmował komunię ze specjalnego stolika dostawionego do ołtarza, a w Rosji bezpośrednio przy ołtarzu, na sposób kapłański. Warto dodać, że w Kościele prawosławnym przez królewskie wrota ikonostasu mogą przechodzić jedynie duchowni, którzy otrzymali wyższe święcenia. Status liturgiczny cara miał wpływ na rozumienie jego funkcji w Kościele. Miejsce bizantyjskiej teorii „symfonii władz" zaczęła zajmować teoria podporządkowania Kościoła władzy monarchy (por. P a p r o c k a, dz. cyt., s. 219n.).

[50] Na tę miłość do cara zwracały uwagę także inne osoby uczestniczące w ceremonii koronacji (por. W o r t m a n, dz. cyt., s. 62-64).

[51] Por. M u r a v'e v, *Vospominaniâ svâšennogo koronovaniâ*, s. 616.

[52] Por. t e n ż e, *O dostoinstve carej pravoslavnyh*, s. 150n.

należy: komu podatek – podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć" (Rz 13,7). Zwracał też uwagę, że w cytowanym liście św. Pawła określone zostały obowiązki poddanych nie tylko względem samego władcy, ale i względem sprawujących rządy z jego woli[53].

W tekście *O dostoinstve carej pravoslavnyh* autor przypominał, że w Niedzielę Triumfu Prawosławia[54] ogłasza się anatemę wobec tych, którzy podważają fakt wstępowania cara na tron z woli Bożej i otrzymania przez niego obfitych łask podczas namaszczenia[55]. Negowanie sakralnego charakteru władzy jest – zdaniem Murawjowa – buntem nie tylko przeciwko monarsze, ale i przeciw Stwórcy. Pisarz wyjaśniał jednocześnie, że słowo „anatema" bywa niewłaściwie rozumiane jako klątwa kościelna, podczas gdy w języku greckim oznacza ono wyłączenie ze wspólnoty wiernych tych, którzy sami się od niej odłączają, nie przestrzegając zasad i nakazów cerkiewnych. Kościół jednak o nich pamięta i prosi Boga, by wrócili na drogę Prawdy[56].

Murawjow wyrażał przekonanie, że każdy prawosławny nie tylko szanuje, ale i kocha swego władcę. W imię szacunku nazywa go „carem", natomiast w duchu miłości określa czułym mianem „ojca". Konkludując, pisarz stwierdzał, że miłość do monarchy zawsze ratowała świętą Ruś i że będzie ją chronić, dopóki zachowa się w ojczyźnie życiodajna siła, czyli prawosławie[57].

W swojej relacji z uroczystości koronacyjnych Murawjow podkreślał, że tak długo, jak poddani będą żywić miłość i przywiązanie do władcy, Rosja pozostanie mocarstwem, które cieszy się Bożym błogosławieństwem. Przywiązanie i miłość do cara były według niego rękojmią potęgi jego ojczyzny. Dodał też, powołując się na werset dziewiąty ósmego rozdziału Księgi Izajasza: „S nami Bog, razumejte, âzycy, i pokorâjtesâ, âko s nami Bog!" (Z nami Bóg, zrozumcie narody i ukorzcie się, albowiem Bóg jest z nami!)[58]. Korzystając z cerkiewnosłowiańskiego przekładu Biblii, Murawjow w istocie niejako streścił trzy wersety tego rozdziału: z wersetu ósmego zaczerpnął słowa „S nami Bog", z dziewiątego – „razumejte, âzycy, i pokorâjtesâ", z dziesiątego końco-

[53] Por. tamże, s. 150n.

[54] Niedziela Triumfu Prawosławia (Ortodoksji) to pierwsza niedziela Wielkiego Postu, upamiętnia ona zwycięstwo nad ikonoklazmem.

[55] W obrzędzie liturgicznym Niedzieli Triumfu Prawosławia wygłaszano następujące słowa: „Tym, którzy sądzą, że prawosławni władcy wstępują na tron nie zgodnie ze szczególną wolą Bożą i przy namaszczaniu dary Ducha Świętego na to wielkie powołanie nie są na nich wylane i odważają się podnosić przeciwko nim bunt i dopuszczać się zdrady – anatema!" Cyt. za: U s p i e n s k i, *Car i imperator. Namaszczenie władcy i semantyka tytułów monarch,*, s. 47 (w cytacie zachowano pisownię oryginalną).

[56] Por. M u r a v'e v, *O dostoinstve carej pravoslavnyh*, s. 152-154.

[57] Por. tamże, s. 155-157.

[58] M u r a v'e v, *Vospominaniâ svâšennogo koronovaniâ*, s. 617.

we „âko s nami Bog!”[59]. W ten sposób w jednym zdaniu dwa razy powtórzył stwierdzenie „s nami Bog” – na początku i na końcu. Podkreślił tym samym, że Stwórca niezawodnie trwa przy Rosji i przez to usprawiedliwia jej działania. Co więcej, pisarz zasugerował, że z tego właśnie powodu inne narody powinny podporządkować się jego ojczyźnie.

Według Murawjowa obrzęd koronacji, jako jeden z atrybutów prawosławnego imperium, symbolizuje uświęconą przez Kościół jedność cara i narodu, a także duchową mądrość władcy, ukoronowany monarcha zaś jest namiestnikiem Boga na ziemi, powinien zatem budować królestwo ziemskie na obraz i podobieństwo królestwa niebieskiego.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Amelekhina, Svetlana. *Ceremonial koronatsii v Rossiyskoy imperii*. http://naukarus.com/tseremonial-koronatsii-v-rossiyskoy-imperii.

Chojnicka, Krystyna. *Cerkiew i car: Prawosławie rosyjskie w reformach Piotra Wielkiego*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2011.

———. *Narodziny rosyjskiej doktryny państwowej: Zoe Paleolog – między Bizancjum a Moskwą*. Kraków: Collegium Columbinum, 2001.

Chouraqui, André. *Życie codzienne ludzi Biblii*. Translated by Leszek Kossobudzki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1995.

Murav’yev, Andrey. “Moi vospominaniya.” In Murav’yev, *Puteshestviye po svyatym mestam russkim*. Moskva: Institut russkoy tsivilizatsii, 2014.

———. “O dostoinstve carey pravoslavnykh.” In Murav’yev, *Puteshestviye po svyatym mestam russkim*. Moskva: Institut russkoy tsivilizatsii, 2014.

———. *Puteshestvie ko Svyatym mestam v 1830 godu*. Part 2. Sankt-Peterburg: Tipografiya III Otdeleniya Sob. Ye. I. V. Kancelyarii, 1848.

———. *Pis’ma s Vostoka ot 1849–1850 godov*. Part 2. Sankt-Peterburg: Tipografiya III Otdeleniya Sob. Ye. I. V. Kancelyarii, 1851.

———. *Rimskiye pis’ma*. Part 1. Sankt-Peterburg: Tipografiya Otdeleniya Sob. Ye. I. V. Kancelyarii, 1846.

———. *Vospominaniye o poseshchenii Svyatyni Moskovskoy Gosudarem Naslednikom*. Sankt-Peterburg: Tipografiya III Otdeleniya Sob. Ye. I. V. Kancelyarii, 1838.

[59] „8 i otimet ot iudei čeloveka, iže vozmožet glavu vozdvignuti, ili mogušago čto soveršiti: i budet polk ego, vo eže napolniti širinu strany tvoeâ, s nami Bog! 9 Razumejte, âzycy, i pokarâjtesâ, uslyšite daže do poslednih zemli: mogušii, pokarâjtesâ: aše bo paki vozmožete, paki pobeždeni budete, 10 i iže aše sovet soveŝaete, razorit Gospod’, i slovo, eže aše vozglagolete, ne prebudet v vas, âko s nami Bog” (*Bibliâ na cerkovno-slavânskom âzyke*, http://www.my-bible.info/biblio/bib_tsek/pr_isaija.html#g8). Za konsultacje w sprawie przekładów Biblii autorka składa serdeczne podziękowania profesor Arlecie Szulc z Katedry Języków Słowiańskich UMK w Toruniu.

———. “Vospominaniya svyashchennogo koronovaniya.” In Murav’yev, *Puteshestviye po svyatym mestam russkim*. Moskva: Institut russkoy tsivilizatsii, 2014.

Naumow, Aleksander. “Ikony w rosyjskiej polityce dawnej i nowej.” *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego: Studia Religiologica* 40 (2007): 9–20.

Paprocka, Maria. “Akt prawny cesarza Pawła I o następstwie tronu Wszechrosji a sytuacja Kościoła prawosławnego.” *Elpis* 6, no. 9–10 (2004): 207–35.

Pchelov, Yevgeniy. *Simvolika regaliy Rossiyskikh gosudarey: Emblematika i simvolicheskaya preyemstvennost’.* https://cyberleninka.ru/article/n/simvolika-regaliy-rossiyskih-gosudarey-emblematika-i-simvolicheskaya-preemstvennost-1/viewer.

Pfeiffer, Bogusław. *Caelum et regnum: Studia nad symboliką państwa i władcy w polskiej literaturze i sztuce XVI i XVII stulecia*. Zielona Góra: Wydawnictwo Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2002.

Radziński, Edward. *Aleksander II: Ostatni wielki car*. Translated by Eugenia Siemaszkiewicz and René Śliwowski. Warszawa: Wydawnictwo Magnum, 2005.

Romanowski, Dymitr. *Trzeci Rzym: Rozwój rosyjskiej idei imperialnej*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2013.

Sprutta, Justyna. “Ikona maryjna typu Eleusa.” *Salvatoris Mater* 10, no. 1 (2008): 105–24.

Uspienski, Borys. *Car i imperator: Namaszczenie władcy i semantyka tytułów monarchy*. Translated by Henryk Paprocki. Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 2002.

———. *Car i patriarcha: Charyzmat władzy w Rosji*. Translated by Henryk Paprocki. Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 1999.

Uspienski, Borys, and Wiktor Żywow. *Car i Bóg: Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*. Translated by Henryk Paprocki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1992.

Volkova, Marina. “Koronatsionnye regalii v tseremonii imperatorskoy koronatsii v Rossii XVIII v.” *Vestnik Moskovskogo universiteta.* Seriya 8. *Istoriya*, no. 2 (2010): 99–108.

Wortman, Richard S. *Scenarii vlasti: Mify i ceremonii russkoy monarkhii*. Vol. 2. *Ot Aleksandra II do otrecheniya Nikolaya II*. Moskva: OGI, 2004.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Anna KOŚCIOŁEK – O sakralizacji monarchy. Koronacja Aleksandra II we wspomnieniach Andrieja Murawjowa

DOI 10.12887/33-2020-4-132-15

Na podstawie tekstu *Vospominaniâ svâšennogo koronovaniâ* [„Wspomnienia świętej koronacji”] Andrieja Murawjowa – pisarza religijnego, poety, teologa, działacza kościelnego i państwowego – w artykule podjęto próbę prezentacji zapatrywań autora na temat sakralizacji monarchy. Przedstawiono etapy ceremonii koronacyjnej Aleksandra II, która według Murawjowa była punktem

kulminacyjnym drogi życiowej władcy. Zgodnie z tradycją ceremonia ta obejmowała cztery główne części: uroczystą procesję do Soboru Uspieńskiego, nałożenie korony i wręczenie regaliów, a następnie namaszczenie cara w tej świątyni (będącej główną przestrzenią sakralną imperium), wyjście z niej i udanie się do soborów Archangielskiego i Błagowieszczeńskiego, aby uczcić pochowanych tam przodków, oraz powrót do pałacu z obowiązkowym trzykrotnym pokłonieniem się narodowi z paradnego ganku. Pisarz wiele uwagi poświęcił aktom przekazania regaliów oraz namaszczenia cara, które w Rosji utożsamione zostało z sakramentem bierzmowania. Obrzęd koronacji, zdaniem Murawjowa, symbolizował uświęconą przez Kościół jedność cara i narodu. Przywiązanie i miłość narodu rosyjskiego (jako narodu Bożego i nowego Izraela) do władcy pisarz uważał za rękojmię potęgi Rosji.

Słowa kluczowe: Murawjow, car, koronacja, regalia, namaszczenie

Kontakt: Katedra Literatur Słowiańskich, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 3, p. 313a, 87-100 Toruń
E-mail: Anna.Kosciolek@umk.pl
Tel. 56 6113598
https://www.human.umk.pl/wydzial/pracownicy/?id=628540

Anna KOŚCIOŁEK, On the Sacralisation of the Monarch: The Coronation of Alexander II, as described in the Memoirs of Andrey Murav'yev

DOI 10.12887/33-2020-4-132-15

The article, based on the narrative *Vospominaniya svyashchennogo koronovaniya* [Memoirs of the Holy Coronation] by Andrey Murav'yev, a religious writer, poet, theologian, as well as a church and State activist, is an attempt to present his views on the sacralisation of the monarch. It describes the elements of Alexander II's coronation ceremony, which, according to Murav'yev, was the apogee of the ruler's life. According to the tradition, the ceremony in question had four elements: (1) a grand procession to the Dormition Cathedral (the most important sacred space in the Empire), (2) crowning the sovereign and investing him with regalia, followed by anointing the tsar with chrism, (3) visitation of the Cathedral of the Archangel and the Cathedral of the Annunciation to honour the ancestors buried there, and (4) the procession back to the palace, during which the Tsar stopped on the Red Staircase and bowed three times to the people assembled in the courtyard. In his account of the ceremony, Murav'yev paid much attention to the rituals of investing the ruler with regalia and anointing him, the latter identified in Russia with the sacrament of Confirmation. To Murav'yev, the coronation rite was a symbol of the tsar's unity with the people, which was sanctified by the Church. The writer described the Russian people as the people of God and the new Israel,

and considered their attachment to the tsar, as well as their love for him, as the guarantee of the greatness of Russia.

Keywords: Murav'yev, tsar, coronation, regalia, anointing

Contact: Katedra Literatur Słowiańskich, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 3, p. 313a, 87-100 Toruń, Poland
E-mail: Anna.Kosciolek@umk.pl
Phone: +48 56 6113598
https://www.human.umk.pl/wydzial/pracownicy/?id=628540

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 249-273
DOI 10.12887/33-2020-4-132-16

Bożenna CHYLIŃSKA

WŁADZA, PRZYWÓDZTWO I SIŁA POLITYCZNA W AMERYKAŃSKIM RUCHU SYJONISTYCZNYM W LATACH 1914-1920
W stulecie ustanowienia Brytyjskiego Mandatu Palestyny

Brandeis przystąpił do ruchu syjonistycznego jako Amerykanin całkowicie pozbawiony kompleksów mogących się wiązać z jego ewentualną podwójną lojalnością, czemu nigdy nie zaprzeczał. Został żydowskim mężem stanu w wieku niemal sześćdziesięciu lat, lecz nie widział w swej służbie dwóm narodom niczego zdrożnego. Zaproponował logiczną syntezę „amerykanizmu" z ideologią syjonistyczną, która to synteza miała odtąd stać się wykładnią świadomości żydowsko-amerykańskiej.

Ustanowienie przed stu laty Brytyjskiego Mandatu Palestyny było milowym krokiem w kierunku utworzenia w roku 1948 Państwa Izrael. Ostateczne wprowadzenie w życie w roku 1922 założeń opublikowanej w 1917 roku deklaracji Balfoura[1], a także późniejszych ustaleń, podjętych między innymi na naradzie głównych państw alianckich w San Remo w roku 1920, stworzyło bezprecedensową możliwość realizacji wizji narodowego państwa żydowskiego, której autorem był twórca syjonizmu Theodor Herzl i która ogłoszona została w jego słynnym manifeście z roku 1896 zatytułowanym *Państwo Żydowskie* (*Der Judenstaat*)[2]. Publikacja ta zainicjowała międzynarodowy ruch syjonistyczny o światowym zasięgu. Implementacja w latach 1920-1922 Brytyjskiego Mandatu nad Palestyną miała olbrzymi wpływ na rozwój polityczny, kulturalny, społeczny i prawny nie tylko wybitnych jednostek i grup, ale także mniejszości etnicznych i religijnych oraz na społeczność międzynarodową i światową opinię publiczną; rzutowała jednak przede wszystkim na życie zamieszkałej na tym obszarze ludności żydowskiej i palestyńskiej. Droga do mandatu, nawet ta dyplomatyczna, była jednak długa, niepewna i pełna kontrowersji. Nierzadko opierała się na pustej frazeologii, która znacznie osłabiała oryginalne i – wydawałoby się – wspólne cele, którym miała służyć, co niekiedy znacznie oddalało wizję Ojca Założyciela syjonizmu od jej ostatecznego

[1] Zob. *The Balfour Declaration*, w: *Anglo-American Committee of Inquiry 1917-1945*, American Zionist Emergency Council – American Jewish Historical Society, New York – Waltham, Massachusetts, 1964.

[2] Zob. T. H e r z l, *Państwo Żydowskie. Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej*, tłum. J. Surzyn, Wydawnictwo Austeria Klezmerhojs, Kraków 2006.

spełnienia. Rozproszona siła ruchu syjonistycznego, niejednoznaczna w swych deklaracjach władza, walka o przywództwo oraz nieprzewidywalna, zmieniająca się sytuacja międzynarodowa skutecznie hamowały konstruktywne decyzje oraz ich realizację.

Jednym z niedocenianych w ówczesnej epoce i pozornie lokalnych skutków pierwszej wojny światowej była konieczność, ale także możliwość zjednoczenia licznych, często peryferyjnych grup syjonistycznych w Stanach Zjednoczonych. Żadna z amerykańskich organizacji syjonistycznych, nawet najliczniejsza spośród nich Federacja Syjonistów Amerykańskich (Federation of American Zionists – FAZ), nie mogła rościć sobie prawa ani do pierwszoplanowej roli w USA, ani do występowania jako przedstawiciel Stanów Zjednoczonych w Światowej Organizacji Syjonistycznej (World Zionist Organization – WZO). Louis Dembitz Brandeis, orędownik zjednoczenia Żydów amerykańskich i nowa gwiazda na firmamencie ruchu syjonistycznego w Ameryce, deklarował: „Jedność nie oznacza jedności opinii, lecz jedność w działaniu. W przypadku opinii podział może być pomocny. Podział w działaniu jest zabójczy”[3]. Kulminacją procesu konsolidacji amerykańskiego ruchu syjonistycznego było utworzenie w roku 1918 Syjonistycznej Organizacji Ameryki (Zionist Organization of America – ZOA), opartej na indywidualnym członkostwie, z podziałem na oddziały terenowe. Egzekutywę ZOA stanowiły postaci tak wybitne, jak sędzia Julian Mack (przewodniczący), Louis D. Brandeis (honorowy przewodniczący), Stephen S. Wise (wiceprzewodniczący) oraz Jacob de Haas (sekretarz wykonawczy).

W rozważaniach należy cofnąć się jednak do okresu bezpośrednio poprzedzającego pierwszą wojnę światową. W latach 1897-1914 w Stanach Zjednoczonych zarówno w rozwoju społecznym, jak i w strukturze ekonomicznej nastąpiły epokowe zmiany. Uprzemysłowienie kraju dokonało się w dziewiętnastym stuleciu i nastąpiło po dewastacji, która była skutkiem wojny secesyjnej. Nowa sytuacja przyciągała miliony imigrantów poszukujących pracy w fabrykach, które były w stanie „wchłonąć” masy ubogich, często prześladowanych Europejczyków, w większości Żydów z carskiej Rosji oraz z terytoriów Rzeczypospolitej znajdujących się w zaborze rosyjskim. Nieskłonni do asymilacji w nowym, obcym kulturowo i religijnie środowisku lub – w przeciwieństwie do wcześniejszej imigracji protestanckiej – bardzo wolno integrujący się poza żydowskimi gettami, imigranci pragnęli zachować swoje tradycyjne upodobania, wartości religijne oraz styl życia. Przywozili

[3] L.D. B r a n d e i s, Przemówienie wygłoszone w Baltimore, Maryland, 27 IX 1915, w: *The Curse of Bigness: Miscellaneous Papers of Louis D. Brandeis*, red. O.K. Fraenkel, John Wiley, Port Washington, New York, 1965, s. 233. Ze względu na brak dostępnych przekładów przywoływanych tekstów na język polski, wszystkie fragmenty obcojęzyczne cytowane w niniejszym artykule zostały przetłumaczone przez autorkę.

też z sobą coraz powszechniejsze w Europie Wschodniej ideały syjonizmu, chętnie przyłączając się do konsolidującego się właśnie amerykańskiego ruchu syjonistycznego. Tak więc industrializacja, a obok niej impuls postępu społecznego, znanego jako progresywizm, stworzyły warunki do rozwoju amerykańskiej wersji syjonizmu. Także lata wojny okazały się mieć fundamentalne znaczenie dla ruchu syjonistycznego, i to zarówno w Europie, jak i w Stanach Zjednoczonych. Do najważniejszych dokonań przywództwa nowego syjonizmu amerykańskiego między rokiem 1914 a 1920 należało przede wszystkim przeformatowanie filozofii syjonistycznej i dostosowanie jej nie tylko do tamtejszej rzeczywistości, ale też do oczekiwań, nadziei oraz ideałów Żydów amerykańskich. Konieczna okazała się również rewitalizacja struktury i machiny administracyjnej ruchu syjonistycznego. Nowe warunki lat wojennych wymagały od liderów ruchu zdecydowanych decyzji oraz działań, które zapewniłyby osiągnięcie wytyczonych przez ideologię syjonistyczną założeń i celów.

Zewnętrznym czynnikiem, który zadecydował o przyszłym rozwoju syjonizmu amerykańskiego, była bez wątpienia sama wojna. Słabość ruchu od czasu jego amerykańskich początków z lat 1898-1914 wynikała z braku jasnego określenia przezeń żydowskich wartości czy wskazania na nurty myślowe zgodne z nowymi wyzwaniami. Przede wszystkim jednak brakowało wybitnego przywódcy. Ben Halpern pisał, że syjonizm w ówczesnej Ameryce przypominał „zdemobilizowaną armię, którą zmusić do czynu byłaby w stanie jedynie jakaś moc zdolna tchnąć swą nieodpartą siłę w jej uśpione możliwości bojowe”[4]. „Popchnąć ją do czynu mogłyby zatem albo nagły kryzys, albo ekscytująca okoliczność, na przykład wizytacja znamienitego dygnitarza”[5] – dodawał.

Wybuch wojny wysunął syjonizm amerykański na pozycję awangardy, jego główna kwatera, znajdująca się w Berlinie, nie mogła bowiem służyć już jako centrala ruchu światowego. W ten sposób całkowitą odpowiedzialność za dalsze istnienie oraz rozwój ruchu przejęli syjoniści w Stanach Zjednoczonych. 30 sierpnia 1914 roku w nowojorskim hotelu Marseilles na konferencji zorganizowanej przez Federację Syjonistów Amerykańskich w imieniu Światowej Organizacji Syjonistycznej powołany został Tymczasowy Komitet Wykonawczy (Provisional Executive Committee for General Zionist Affairs – PEC), który przyjął rolę reprezentanta zarówno amerykańskiego, jak i światowego ruchu syjonistycznego. Przełomowym momentem konferencji był wybór przewodniczącego Tymczasowego Komitetu Wykonawczego, którym

[4] B. H a l p e r n, *A Clash of Heroes: Brandeis, Weizmann, and American Zionism*, Oxford University Press, New York 1987, s. 107.

[5] Tamże.

został Louis Dembitz Brandeis. W swoim wspomnieniu o Brandeisie Jacob de Haas wyjaśniał: „Wszyscy zakładali, iż Komitet Tymczasowy, ze względu na jego awaryjny charakter okaże się użytecznym, przejściowym narzędziem pomocniczym, podporządkowanym FAZ, dodając tym samym prestiżu temu ciału oraz jego urzędnikom. Nikt we wrześniu 1914 roku nie przewidywał długiej wojny ani wydarzeń, które nastąpiły”[6].

Odrodzony ruch syjonistyczny w Ameryce z powodzeniem rozwijał nową strukturę o charakterze narodowym i wkrótce wyłonił się jako Syjonistyczna Organizacja Ameryki (ZOA). Louis D. Brandeis (1856-1941), jeden z najwybitniejszych i najbardziej szanowanych prawników amerykańskich, który od 1916 roku zasiadał jako pierwszy Żyd wśród sędziów Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych, urodził się w Louisville w stanie Kentucky w rodzinie imigrantów. Nie kontynuował żadnych tradycji żydowskich, nie znał literatury żydowskiej, żył z dala od judaizmu – nie obchodził żydowskich świąt ani nie stosował się do nakazów Tory. Przyjmując 30 sierpnia 1914 roku nominację na przewodniczącego Tymczasowego Komitetu Wykonawczego, dał temu wszystkiemu wyraz, krótko charakteryzując swoją przynależność do tradycji i kultury swoich przodków: „Dziękuję za zaufanie do moich możliwości pomocy sprawie. Osobiście czuję brak kwalifikacji do tego zadania. Przez długie lata mojego własnego życia byłem w dużym stopniu daleko od Żydów. Jestem wielkim dyletantem w sprawach żydowskich”[7]. Gdy jednak zaangażował się w ruch syjonistyczny, któremu następnie przewodził przez dwa lata, do czasu uzyskania nominacji na sędziego Sądu Najwyższego, poświęcał tej działalności niemal cały swój czas i energię. Jego identyfikacja z ideologią syjonistyczną okazała się najcenniejszym nabytkiem syjonizmu amerykańskiego i uczyniła ten ruch potężną siłą polityczną, w której Brandeis miał odegrać decydującą rolę. Po jego wyborze na przewodniczącego Tymczasowego Komitetu Wykonawczego rola tego nowego ciała stała się znacząca, chociaż egzekutywa ruchu, czyli jego centrum operacyjne, ciągle jeszcze znajdowała się w Berlinie. Komitet wspierał koordynowanie działań ratunkowych, pomagając palestyńskim Żydom w pokonywaniu poważnych problemów, w tym problemów ekonomicznych. Działał też w obszarze dyplomatycznym w Turcji. Palestyna stanowiła wówczas część Imperium Osmańskiego i – co warto tu odnotować – przedstawicielami administracji waszyngtońskiej w Turcji (ambasadorami amerykańskimi w Konstantynopolu) zwyczajowo byli Żydzi,

[6] J. d e H a a s, *Louis D. Brandeis: A Bibliographical Sketch with Special Reference to His Contributions to Jewish and Zionist History; with Full Text of His Addresses Delivered from 1912 to 1924*, Bloch Publishing, New York 1929, s. 60n.

[7] L.D. B r a n d e i s, *The Jewish People Should Be Preserved* (Przemówienie podczas konferencji Światowej Organizacji Syjonistycznej, 30 VIII 1914), w: *Brandeis on Zionism: A Collection of Addresses and Statements*, The Zionist Organization of America, New York 1943, s. 44.

między innymi, w latach 1913-1916, Henry Morgenthau Sr. oraz Abram Isaac Elkus, który pełnił tę funkcję od roku 1916 do chwili przystąpienia Stanów Zjednoczonych do pierwszej wojny światowej w kwietniu 1917. To właśnie Morgenthau i Elkus interweniowali u władz tureckich przeciwko rozkazom deportacyjnym w Jerozolimie oraz Jaffie. Należy w tym miejscu przypomnieć, że 30 października 1914 roku Turcja przystąpiła do pierwszej wojny światowej po stronie Państw Centralnych, co znacznie pogorszyło sytuację mieszkającej w Palestynie społeczności żydowskiej, traktowanej odtąd przez urzędników tureckich jako zagrożenie, ponieważ jej część (obejmująca obywateli różnych państw) opowiedziała się po stronie ententy. Przymusowe wysiedlenia stały się więc istotnym elementem osmańskiej polityki obrony upadającego imperium. We wczesnej fazie wojny, po deportacjach cudzoziemców z Palestyny oraz zakazie osiedlania się Żydów w rejonie Jerozolimy i Hajfy, w grudniu 1914 roku doszło do przymusowego wysiedlenia około sześciu tysięcy żydowskich rezydentów Jaffy. Władze tureckie wydały też nakaz wcielania Żydów do armii osmańskiej. W styczniu roku 1917 siły brytyjskie zbliżały się do Palestyny, co jeszcze bardziej zagroziło społeczności żydowskiej, oskarżanej o kolaborację z Brytyjczykami. Pod koniec marca Cemal Pasza, generał Armii Osmańskiej i komendant wojsk w Syrii oraz Palestynie, wydał dekret o ponownej deportacji żydowskich mieszkańców Jaffy. Kiedy 16 listopada 1917 roku, po wygranej bitwie o Jaffę, wojska imperium brytyjskiego wkroczyły do portu, zastały tam jedynie około ośmiu tysięcy Żydów pozostałych z czterdziestotysięcznej żydowskiej populacji miasta sprzed wysiedleń. Między styczniem 1914 roku (czyli okresem jeszcze przed formalnym przystąpieniem Turcji do wojny) a kwietniem 1917 obaj ambasadorzy neutralnych wtedy Stanów Zjednoczonych, Morgenthau, a następnie Elkus, wielokrotnie, nierzadko skutecznie, interweniowali w sprawie pogarszającej się, między innymi w wyniku brutalnych wysiedleń, humanitarnej sytuacji społeczności żydowskiej[8].

Brandeis był pierwszym ogólnokrajowym przywódcą syjonizmu amerykańskiego. Skuteczny i wzięty prawnik z Bostonu, przyjaciel i doradca wielu wybitnych polityków, po wyborach prezydenckich w roku 1912 był kandydatem na stanowisko w gabinecie Woodrow Wilsona, który też zwrócił się do niego o poradę, w jaki sposób wprowadzić zamierzone reformy polityczno-społeczne, tak aby mieściły się one w obowiązujących ramach instytucjonalno-prawnych. Wobec dość szerokiej opozycji ze strony nie tylko środowisk antysemickich, ale też potężnych członków społeczności żydowsko-amerykańskiej, która w Brandeisie nie widziała jeszcze swojego przedstawiciela, jego nominacja została odrzucona, lecz w roku 1916 – po długich debatach w Senacie – zo-

[8] Por. A. S h a p i r a, *Israel: A History*, Brandeis University Press, Waltham, Massachusetts, 2014, s. 67n.

stał w zamian powołany na członka Sądu Najwyższego[9]. Brandeis przystąpił zatem do ruchu syjonistycznego jako Amerykanin całkowicie pozbawiony kompleksów mogących się wiązać z jego ewentualną podwójną lojalnością, czemu nigdy nie zaprzeczał. Został żydowskim mężem stanu w wieku niemal sześćdziesięciu lat, lecz nie widział w swej służbie dwóm narodom niczego zdrożnego. Mawiał: „Wasza lojalność wobec Ameryki, wasza lojalność wobec judaizmu powinna doprowadzić was do poparcia syjonistycznej sprawy"[10]. Pierwszy zaproponował więc logiczną syntezę „amerykanizmu" z ideologią syjonistyczną, która to synteza miała odtąd stać się wykładnią świadomości żydowsko-amerykańskiej.

Chociaż oficjalne przywództwo Brandeisa trwało krótko, od sierpnia 1914 roku do chwili powołania go na urząd sędziego Sądu Najwyższego w lipcu 1916, miało ono charakter przełomowy dla historii ruchu syjonistycznego w Stanach Zjednoczonych. Źródłem wpływu Brandeisa był fakt, iż łączył on potężną osobowość ze spójnym zapleczem ideologicznym, odzwierciedlającym amerykańską rzeczywistość. W ten oto sposób zaledwie w ciągu kilku lat gasnący ruch stał się najpotężniejszą organizacją żydowską na świecie, która właśnie dzięki Brandeisowi czerpała raczej z ideałów etycznych i demokratycznych syjonizmu niż z jego komponentu żydowskiego, akcentując przy tym amerykański pragmatyzm, czyli działania ponad ideologią syjonistyczną. Taki kształt ruchu syjonistycznego w Stanach Zjednoczonych doprowadził nie tylko do amerykanizacji syjonizmu, lecz również do późniejszej ostrej rywalizacji między zwolennikami jego europejskiego i amerykańskiego modelu. Brandeis przede wszystkim zdemitologizował argument, że syjonizm jest rozbieżny z amerykanizmem; wyrażał stanowcze przekonanie, że oba te pojęcia wspólnie wyznaczają te same cele, a zatem podstawową wiarę w demokrację oraz sprawiedliwość społeczną: „Pojmowałem syjonizm poprzez amerykanizm. […] Stopniowo stawało się dla mnie jasne, że abyśmy mogli być dobrymi Amerykanami, musimy być lepszymi Żydami, musimy stać się syjonistami"[11]. Z nastaniem przywództwa Brandeisa, który nigdy nie traktował Stanów Zjednoczonych jako „miejsca wygnania", straciły zatem na znaczeniu tezy antysyjonistów podważających kompatybilność syjonizmu z amerykanizmem. Co więcej, w Brandeisie powoli dojrzewało przekonanie, że zgodnie z mottem Stanów Zjednoczonych „E pluribus unum" w unii kultur etnicznych, która tworzy naród amerykański, społeczność żydowska może swobodnie rozkwitać i pracować dla dobra całości społeczeństwa. Filozofia ta miała wkrótce

[9] Zob. d e H a a s, dz. cyt. Zob. też: R. B u r t, *Two Jewish Justices: Outcasts in the Promised Land*, University of California Press, Berkeley 1988.

[10] L.D. B r a n d e i s, *The Fruits of Zionism*, w: *Brandeis on Zionism*, s. 49.

[11] Tamże, s. 49n.

otrzymać nazwę „pluralizmu kulturowego", którego zagorzałym rzecznikiem stał się jeden z najwybitniejszych myślicieli syjonistycznych Horace Kallen (1882-1974).

Tak więc w syjonizmie Brandeis postrzegał nie obrazoburczą władzę, lecz ucieleśnienie ideałów ojców założycieli Stanów Zjednoczonych: braterstwa, sprawiedliwości, wolności i równości. Wiara ta stała się podstawą jego osobistego sukcesu oraz siły kierowanego przezeń ruchu, którego szczerym wyznawcą pozostał do końca życia. Brandeisowcy, a wśród nich Stephen S. Wise czy sędziowie Julian Mack i Felix Frankfurter, głęboko wierzyli w amerykańskie ideały i kulturę, ale równocześnie oddani byli sprawie syjonistycznej – nie z potrzeby ucieczki przed prześladowaniami, tych bowiem jako Amerykanie nigdy nie doświadczyli, lecz z przekonania, że państwo żydowskie może powstać na fundamencie etyki judaizmu oraz założycielskich ideałów protestanckiej Ameryki; wierzyli zatem raczej w humanizm judaizmu i amerykański pragmatyzm niż w rytuał czy teologię, choć syjonizm w żadnym razie nie odrzucał unii wierzeń świeckich i religijnych[12].

Można się zastanawiać, dlaczego żydowski nacjonalizm Brandeisa pozbawiony był jednoznacznego rozróżnienia judaizmu i syjonizmu oraz dlaczego oba te pojęcia zacierają się w jego myśleniu. Połączenie to może świadczyć o amerykańskich wartościach procesu jego własnej „syjonizacji", a także o szczególnym rodzaju jego żydowskiego nacjonalizmu. Ów proces syjonizacji powiązany był zatem ściśle z jego osobistą judaizacją[13]. Można również wskazać na jeszcze inny aspekt drogi Brandeisa od wczesnego półasymilacjonizmu do syjonizmu, a mianowicie na wagę, jaką przywiązywał do powinowactwa z purytanizmem, z jego dziedzictwem, wyobraźnią oraz symboliką. Nawiązania do nich pojawiały się stopniowo w jego syjonistycznych przemówieniach, podobnie jak odniesienia do etosu purytańskiego jako jednego ze źródeł jego własnego syjonizmu. Mówił na przykład o żydowskich przodkach – pielgrzymach, odnosząc się do pierwszych osadników przybyłych do Palestyny. Syjonistyczne dążenia żydowskich pionierów w Palestynie były więc ucieleśnieniem ideałów purytańskich; żydowska Palestyna (czyli Nowy Syjon) stała się dla Brandeisa wczesną, wzorcową Nową Anglią[14].

---

[12] Por. M.J. U r o f s k y, *Zionism: An American Experience*, w: *The American Jewish Experience*, red. J.D. Sarna, Holmes and Meier, New York, 1989, s. 209-221.

[13] Por. A. G a l, *Brandeis, Judaism, and Zionism*, w: *Brandeism and America*, red. N.L. Dawson, University of Kentucky Press, Lexington, Massachusetts, 1989, s. 65.

[14] Na temat teorii powinowactwa między purytanizmem a judaizmem w intelektualnej tradycji amerykańskiej zob. B. C h y l i ń s k a, *Friends or Foes: Anti-Semitism in Colonial America*, w: *PASE Papers in Literature: Proceedings of the Seventh Annual Conference of the Polish Association for the Study of English*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999, s. 133-141. Zob. też: t a ż, *The Gospel of Work and Wealth in the Puritan Ethic: From John Calvin to Benjamin Franklin*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 102-156 (rozdz. 3 „In

W roku 1915, wobec trwającej w Europie wojny i związanych z nią cierpień Żydów europejskich, które zwróciły uwagę opinii publicznej na kwestię syjonizmu jako możliwego narzędzia ich ratowania, Brandeis pisał do nowojorskiego tygodnika „The Outlook": „Muszę na początku wyjaśnić czym syjonizm jest, a szczególnie, czym nie jest. Po pierwsze, nie jest ruchem na rzecz przesiedlania wszystkich Żydów świata do Palestyny. Byłoby to naprawdę niemożliwe, ponieważ Palestyna jest zaledwie mniej więcej wielkości stanu Massachusetts. […] Po drugie, ruch ten nie jest po to, by przymusowo transportować każdego syna do Palestyny. Syjonizm jest bowiem przede wszystkim ruchem wolności, który ma dać Żydom większą swobodę osiedlania się w kraju ojców. Po trzecie, nie jest to ruch mający na celu odebranie władzy na tym obszarze rządowi tureckiemu. Syjonizm jest ruchem mającym zapewnić Żydom ojczyznę na ziemi ojców oraz normalne żydowskie życie, gdzie z czasem będą mogli mieć nadzieję, że staną się większościową populacją, a także, jak to nazwaliśmy, na rządy autonomiczne (home rule)"[15].

Chociaż Brandeis zapewniał, że żaden Żyd nie zostanie zmuszony do zamieszkania w Palestynie, antysyjoniści utrzymywali, iż syjonizm stanowi przeciwieństwo patriotyzmu, a utworzenie państwa żydowskiego mogłoby zmobilizować siły antysemickie do żądania usunięcia wszystkich Żydów ze Stanów Zjednoczonych do ich nowej ojczyzny, jako pretekst wskazując genezę syjonizmu w niepożądanym nacjonalizmie. Niechętny syjonizmowi rabin Samuel Schulman z Nowego Jorku przypominał, że przychylna Żydom demokracja amerykańska, która nie uzależnia losów jednostki od rasy czy wyznania religijnego, opiera się na fundamencie wielkich przemyśleń moralnych, a zatem nie ma w niej miejsca na kultywowanie jakiejkolwiek obcej świadomości narodowej. Skoro zaś zgodnie z definicją syjonizmu jego celem jest powrót Żydów do ojczyzny przodków, oznacza to, że w jego świetle jedyną prawdziwą ojczyzną narodu żydowskiego jest Palestyna. Według rabina Schulmana ów neonacjonalizm daje europejskim antysemitom podstawę do twierdzenia, że Żydzi są i na zawsze pozostaną w społeczeństwach państw ich urodzenia lub naturalizacji elementem obcym i wrogim. Tak więc z perspektywy demokracji amerykańskiej syjonizm, czyli nacjonalizm, jest po prostu niepożądany. Ruch syjonistyczny zatem jedynie opóźni amerykanizację imigrantów żydowskich, a przecież „żadna grupa imigracyjna nie ulega amerykanizacji duchowej tak szybko, jak imigranci wiary żydowskiej"[16], konkludował Schulman, dodając, że „ten proces adaptacji ulega zatrzymaniu, ponieważ przed imigrantami

Search of a Calling in New England Puritan Theology and Morality: From John Winthrop to Cotton Mather").

[15] L.D. B r a n d e i s, *Palestine and the Jewish Democracy*, „The Outlook" z 5 I 1916, s. 36.

[16] S. S c h u l m a n, *Why American Jews Consider Zionism Undesirable*, cyt. za: Brandeis, *Palestine and the Jewish Democracy*, s. 40.

wywiesza się niebiesko-białą flagę syjonizmu”[17]. Kontrargument Brandeisa zakładał, że Palestyna jest duchowo niezbędna zarówno Żydom amerykańskim, jak i tym, którzy prześladowani są w Europie, szczególnie zaś w Europie Wschodniej. Potęgujący się nacisk na ograniczenie imigracji do Stanów Zjednoczonych łączył się z zagrożeniem, że kraj ten przestanie być azylem dla szukających ucieczki przed opresją na starym kontynencie.

Syjonizm amerykański niezaprzeczalnie zakładał stanowisko raczej pragmatyczne niż ideologiczne, a mianowicie zainteresowanie pracą organiczną, nie zaś samą ideą, obudowaną niekiedy pustymi teoriami i mirażami. Owa zmiana akcentu w ruchu syjonistycznym, niekiedy krytykowana za przesadny pragmatyzm i filantropię, nazywana była zresztą palestynizmem. Warto tu dodać, że – co symptomatyczne – pragmatyzm definiowany był w Ameryce nie tyle jako filozofia, ile właśnie jako działanie bez niej[18]. Postawa ta jest całkowicie zrozumiała, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że pragmatyzm stanowił najważniejszy ruch filozoficzny w Ameryce, a podstawowe idee jego twórców: Williama Jamesa, Johna Deweya oraz Charlesa S. Peirce’a, zyskiwały w owym czasie szeroki, ogólnonarodowy rozgłos. Pragmatyzm promował postawę praktyczną przy podejmowaniu działań, których wartość oceniano przez pryzmat ich skuteczności. Ściśle rzecz ujmując, w sensie filozoficznym prawdziwość twierdzeń wyznaczały w pragmatyzmie jedynie ich skutki praktyczne.

Pragmatyzm syjonistów amerykańskich przyczynił się bezpośrednio do wojny ideologicznej o założenia i cele syjonistycznej misji budowy państwa żydowskiego w Palestynie oraz o metody realizacji tych celów. Była to wojna „na górze” między Brandeisem a Chaimem Weizmannem, a zatem między syjonizmem amerykańskim a europejskim. Brandeis wierzył, że wraz z ogłoszeniem w roku 1917 deklaracji Balfoura walka o syjonizm została zakończona, a co za tym idzie, żydowskie osadnictwo w Palestynie powinno uzyskać oparcie w systemowym i metodycznym procesie przyjmującym najwyższe zasady odpowiedzialności biznesowej. Po niepowodzeniu konferencji londyńskiej, w swoim memorandum z 24 sierpnia 1920 na temat polityki, którą jego zdaniem powinna była przyjąć Światowa Organizacja Syjonistyczna, Brandeis oświadczył: „Mamy obowiązek uczynić sukces z tej Balfourii”[19]. Dokument ten, znany jako „Memorandum z «Zeeland»”, sporządzony został przez Brandeisa na brytyjsko-belgijskim liniowcu „Zeeland”. Weizmann w dalszym ciągu jednak wierzył w potrzebę istnienia ruchu syjonistycznego o charakterze świadomości narodowej, realizującego syjonizm „syntetyczny”, któremu orędował od czasów swojej młodzieńczej opozycji wobec Herzla. W roku

[17] Tamże, s. 41.

[18] Por. U r o f s k y, dz. cyt., s. 217.

[19] Cyt. za: d e H a a s, dz. cyt. s. 269.

1907 na Ósmym Kongresie Syjonistycznym w Hadze, Weizmann deklarował: „Jeśli osiągniemy syntezę dwóch szkół syjonizmu, może uda się nam wyjść z martwego punktu”[20]. To właśnie Weizmann był autorem pojęcia „syjonizm syntetyczny”, które wyrażało jego stanowisko głoszące potrzebę połączenia wszystkich żywotnych elementów ruchu syjonistycznego: od kulturowych, religijnych i praktycznych do politycznych.

Przez promowanie owej syntezy obu szkół syjonizmu Weizmann pragnął zwrócić uwagę na oczywistą prawdę, że sama aktywność polityczna nie jest wystarczająca i że musi jej towarzyszyć solidny fundament, a mianowicie rzeczywista, fizyczna okupacja ziemi palestyńskiej, która wiązać się będzie z moralnym sformatowaniem żydowskiej świadomości narodowej, odrodzeniem języka hebrajskiego, rozpowszechnieniem wiedzy o dziejach narodu żydowskiego oraz promowaniem trwałych wartości judaizmu[21]. Należy jednak podkreślić, że skala wartości syjonistycznych przyjmowanych wówczas przez Chaima Weizmanna wyraźnie skłaniała się ku celom politycznym, a wprost ku bezpośredniej aktywności politycznej.

Paradoksalnie jednak, syjonizm amerykańskiej diaspory żydowskiej, mimo wynikających z okoliczności silnych dążeń politycznych Weizmanna, coraz bardziej ewoluował w tamtym czasie w kierunku promowanej przez niego syntezy. Lawinowo rosły tomy przemówień i innych wystąpień oraz artykuły poświęcone promowaniu tezy, że Ameryka nie jest „wygnaniem”, że syjonizm to szczególny zestaw związków emocjonalnych, duchowych oraz kulturalnych Żydów z Izraelem, co wcale jednak nie oznacza, że Żydzi ci zamierzają opuścić swoje obecne domy, do których są przywiązani, ani że państwo żydowskie ma stać się instrumentem mesjanistycznego spotkania wspólnoty (ang. in-gathering), lecz pozostanie jedynie narzędziem wytworzonym przez naród żydowski dla obrony swej wewnętrznej integralności, niezbędnej do przetrwania. Jeśli syjonizm amerykański uważany był za ruch „defensywny” i często uznawany za pozbawiony ideologii, to właśnie wtedy, na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku, amerykańscy syjoniści odkryli w krajach wolności, w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych, jeszcze inne, ponadpolityczne cele i wartości. Po dokonaniu tego odkrycia powtarzali za Achadem ha-Amem[22], czołowym filozofem ruchu syjonistycznego: „Syjonizm […] przynosi możliwość pracy na rzecz wspólnoty oraz politycznego przebudzenia; jego [Żyda Zachodu – B.Ch.] emocje znajdują ujście w aktywności pozbawionej serwilizmu wobec nie-Żydów i czuje on, że ideał ten duchowo

[20] Ch. W e i z m a n n, *Trial and Error: The Autobiography*, Harper and Brothers, New York 1949, t. 1, s. 122.

[21] Por. tamże, s. 121n.

[22] Aszer Cwi Ginsberg (1856-1927).

go podnosi, przez co odzyskuje bez nadmiernego trudu osobistą godność wyłącznie dzięki swym własnym wysiłkom. Tak więc poświęca siebie samego temu ideałowi całym swoim zapałem, na który go stać, puszcza wodze fantazji i pozwala jej wznosić się ponad rzeczywistość oraz ograniczenia władzy człowieka. Albowiem to nie osiągnięcie ideału jest tym, czego potrzebuje; to samo dążenie wystarczy, by go uzdrowić z duchowej choroby, którą jest kompleks niższości, a im wznioślejszy i bardziej odległy ideał, tym większa moc duchowego uniesienia"[23]. Ten pochodzący z końca dziewiętnastego wieku komentarz wydaje się zawierać jedną z najlepszych i najprostszych definicji syjonizmu europejskiego oraz jego amerykańskiego modelu. Należy pamiętać, że adresatami wiekopomnego manifestu Herzla *Der Judenstaat*, opublikowanego po aferze Alfreda Dreyfusa w Paryżu, byli żydowscy intelektualiści z Europy Zachodniej, zeuropeizowani i nastawieni na kulturę Zachodu, którzy przystąpili do ruchu syjonistycznego nie jako potencjalni emigranci do Palestyny, lecz jako poszukujący w swoim narodzie i jego historii tej właśnie wewnętrznej godności i siły moralnej oraz osobistych korzeni.

Było to szczególnie istotne w przypadku syjonizmu amerykańskiego, który, podobnie jak międzynarodowy ruch syjonistyczny jako całość, rozpoczął swoją działalność pod przywództwem nielicznej grupy intelektualistów orientacji zachodniej, tak zwanych westerners, choć paradoksalnie mieli oni korzenie przede wszystkim wschodnioeuropejskie (byli wśród nich Horace Meyer Kallen, Mordecai Kaplan czy sam Brandeis).

Kiedy Brandeis objął kierownictwo Syjonistycznej Organizacji Ameryki, ruch syjonistyczny w Stanach Zjednoczonych miał luźne i znacznie rozdrobnione struktury, nowy przewodniczący musiał więc od razu podjąć energiczną próbę jego reorganizacji. Tymczasowy Komitet Wykonawczy, jak zostało już wspomniane, powstał właściwie po to, by zneutralizować słabości organizacyjne ruchu, zaś osobisty prestiż Brandeisa umożliwił mu przekształcenie istniejącej struktury w (jak się wkrótce okazało) potężną siłę syjonistyczną. Nowe ciało wyłoniło się w formule amerykańskiej – zamiast federacji stowarzyszeń stało się scentralizowaną, jednolitą organizacją z jednym ośrodkiem audytowym[24]. W ciągu roku po objęciu przywództwa ZOA Brandeisowi udało się odrodzić ruch i po raz pierwszy stworzyć jego skuteczny i sterowalny aparat organizacyjny. Ponadto wprowadził on do ruchu wielu wybitnych Żydów amerykańskich, którzy wcześniej unikali zaangażowania w działalność syjonistyczną. Byli wśród nich wspomniani już sędziowie Mack i Frankfurter.

---

[23] A h a d H a'a m, *The Jewish State and the Jewish Problem* (1897), w: *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*, red. A. Herzberg, Atheneum, New York 1960, s. 265.

[24] Por. Y. S h a p i r o, *Leadership of the American Zionist Organization 1897-1930*, University of Illinois, Urbana 1971, s. 119.

Z kolei inni czołowi syjoniści amerykańscy, między innymi Wise, de Haas oraz Richard Gottheil, powrócili do ruchu po okresie nieaktywności spowodowanej względami ideologicznymi; w ich przekonaniu ruch zbyt radykalnie odszedł od politycznej linii Theodora Herzla. Nominację Brandeisa uznali jednak za wystarczający powód powrotu w szeregi działaczy syjonistycznych, jednocześnie domagając się od nowego przewodniczącego podjęcia bardziej zdecydowanych kroków, a przede wszystkim przywrócenia syjonizmowi, zarówno amerykańskiemu jak i europejskiemu, politycznej ścieżki Herzla, czyli porzucenia nieskutecznej ideologii na rzecz praktycznych działań w kierunku osiągnięcia ostatecznego celu, jakim było ustanowienie państwa żydowskiego.

Brandeis podążał za jasno zdefiniowanymi zasadami syjonizmu. Pierwsza i najważniejsza z nich została sformułowana przez samego Herzla (mimo że wprowadzono do niej późniejsze amerykańskie modyfikacje), ale też, jakkolwiek w mniejszym stopniu, przez Achada ha-Ama, który silnie akcentował element kulturowy oraz kulturotwórczy. Związki syjonizmu Brandeisa z tymi dwiema głównymi szkołami myśli syjonistycznej były jednoznaczne. Ze wszech miar popierał on wypracowane przez Herzla polityczno-terytorialne rozwiązania tak zwanej kwestii żydowskiej, które zmierzały do utworzenia państwa żydowskiego w Palestynie, pomijał jednak zupełnie inny aspekt syjonizmu ważny dla jego twórcy, a mianowicie wizję ponownego połączenia w Palestynie wszystkich Żydów-wygnańców, Żydów wiecznych tułaczy, a więc wszystkich żyjących w diasporze (in-gathering). Tymczasem według Herzla taki właśnie był ostateczny cel stworzonego przezeń ruchu. Brandeis przyjmował też myśl ha-Ama, lecz nie był syjonistą kulturowym co do zasady. Nigdy nie ukrywał, że brakowało mu żydowskiej przeszłości: środowiska rodzinnego, społecznego kontekstu, wiedzy, doświadczenia, tradycyjnego wychowania w kulturze żydowskiej, nie mógł więc dzielić z ha-Amem jego idei kulturowej samorealizacji ani nacjonalistycznych tradycji historycznych.

Pojawiało się jednak wówczas wiele głosów kwestionujących „amerykanizację" ruchu syjonistycznego. Liczne środowiska żydowskie uważały dokonaną przez Brandeisa syntezę za ideologicznie słabą i zbyt silnie skłaniającą się ku pragmatyzmowi, lecz zarzut główny, jakoby Brandeis radykalnie zamerykanizował ruch syjonistyczny, całkowicie pozbawiając go komponentu żydowskiego (jidyszkeit), pojawił się zarówno ze strony imigrantów z Europy Wschodniej, jak i samej Weizmannowskiej Światowej Organizacji Syjonistycznej, sprzeciwiającej się jego przywództwu. Z drugiej strony, gdyby przywództwo to miało charakter bardziej żydowski w sensie ideologicznym, ruch nie dostosowałby się do specyficznych warunków amerykańskich. Paradoksalnie jednak imigranci z Europy Wschodniej, którzy, jak zostało już powiedziane, „przywieźli z sobą" syjonizm i początkowo byli zachwyceni perspektywą amerykańskiego kierownictwa ruchu, ostatecznie przyłączyli

się do szeregów przeciwnych Brandeisowi; skupili się wokół Weizmanna, któremu udało się skonsolidować cały światowy ruch syjonistyczny. Konflikt między Weizmannem a Brandeisem doprowadził ostatecznie do rezygnacji amerykańskiego przewodnictwa. Konflikt ten stał się w istocie walką o władzę między dwiema silnymi osobowościami, z których żadna nie zamierzała odgrywać drugorzędnej roli. Przede wszystkim było to jednak starcie się dwóch filozofii, z których pierwsza uważała się za żydowską, a druga miała charakter głównie amerykański[25].

Przed kwietniem 1917 roku, czyli przed przystąpieniem USA do pierwszej wojny światowej, polityczne stanowisko syjonistów amerykańskich określała neutralność Stanów Zjednoczonych, a zatem zasadniczo różniło się ono od stanowiska syjonistów brytyjskich. Choć syjoniści amerykańscy uważali tę neutralność za trudną, stanowiła ona konieczność: zarówno wsparcie finansowe, jak i działania pomocowe w Palestynie możliwe były wyłącznie dzięki neutralnemu stanowisku Ameryki. Mimo przystąpienia USA do wojny przeciwko państwom centralnym w Europie prezydent Woodrow Wilson zachował neutralność swojego kraju wobec Imperium Osmańskiego. W maju 1917 roku, pod naciskiem Niemiec, Turcja zerwała jednak stosunki ze Stanami Zjednoczonymi. W tej sytuacji syjoniści amerykańscy zmienili swoją neutralną perspektywę polityczną, przez którą oceniali sprawy świata. 9 maja na spotkaniu Tymczasowego Komitetu Wykonawczego przyjęto stanowisko syjonistów brytyjskich, promujące powojenny protektorat Wielkiej Brytanii nad Palestyną jako najbardziej wówczas pożądane i możliwe rozwiązanie dla państwa żydowskiego[26].

Należy pamiętać, że głównym teatrem polityki syjonistycznej stał się ostatecznie Londyn, nie zaś Waszyngton. Weizmann zawsze przywiązywał szczególną wagę do pozycji Wielkiej Brytanii i mimo niemieckich zwycięstw we wczesnej fazie wojny nigdy nie stracił wiary w ostateczne brytyjskie zwycięstwo oraz w brytyjski sukces polityczny. Pracował w tym czasie w brytyjskim Ministerstwie ds. Amunicji, ustanowionym doraźnie dla celów wojennych, i był aktywnie zaangażowany we wdrażanie deklaracji Balfoura, mającej w niedalekiej przyszłości doprowadzić do ustanowienia państwa żydowskiego. W istocie na podstawie dzienników wojennych Davida Lloyda George'a wiemy, że deklaracja ta miała stanowić nagrodę dla Weizmanna za jego wybitną działalność naukową w dziedzinie chemii (dzięki jego pracy rozpoczęto produkcję acetonu, najważniejszego składnika bezdymnego prochu

[25] Por. H a l p e r n, dz. cyt., s. 246.

[26] Pisał na ten temat Melvin I. Urofsky w pracy *American Zionism from Herzl to the Holocaust* (por. M.I. U r o f s k y, *American Zionism from Herzl to the Holocaust*, Anchor Press – Doubleday, Garden City, New York 1975, s. 188n.).

strzelniczego, który przed wojną paradoksalnie sprowadzano z Niemiec)[27]. Słowa Lloyda George'a potwierdza Jehuda Reinharz, podkreślając w swojej biografii Chaima Weizmanna, że jego związki z brytyjskimi politykami oraz ze służbami cywilnymi w istocie były w dużym stopniu wynikiem wprost desperackiego zapotrzebowania rządu Jego Królewskiej Mości Jerzego V na dokonane przez Weizmanna chemiczne odkrycie[28].

Warto przytoczyć tu słowa samego Weizmanna, który w swojej autobiografii nawiązuje do osobistych kontaktów z Lloydem George'em: „Pan George w swych wspomnieniach wojennych umieszcza datę swojej znajomości ze mną oraz swoje zainteresowanie naszym ruchem w roku 1917, kiedy przyszedłem do pracy w Ministerstwie ds. Amunicji, i odnosi nasze stosunki do mojej pracy chemicznej dla rządu w drugiej fazie wojny. Jego narracja zdaje się sugerować, że deklaracja Balfoura była nagrodą dla mnie od rządu za moją służbę Anglii, przyznaną, kiedy pan Lloyd George został premierem. Niemal chciałbym, żeby było to takie proste"[29]. Chociaż zarówno Lloyd George (który po raz pierwszy wszedł w kontakt z syjonizmem jeszcze za czasów Herzla), jak i Arthur Balfour byli głównymi sprzymierzeńcami brytyjskiej polityki prosyjonistycznej, rząd w Londynie był w tej sprawie podzielony. Według jednej grupy polityków idea żydowskiej Palestyny była niezgodna z interesami brytyjskimi, przede wszystkim w kontekście miejsca Palestyny w obronie imperium w powojennej rzeczywistości. Inna grupa czołowych polityków Zjednoczonego Królestwa była życzliwie nastawiona do sprawy syjonistycznej, a nawet brała pod uwagę możliwość, że Palestyna stanie się terytorium o strategicznym znaczeniu dla przyszłego bezpieczeństwa imperium brytyjskiego. Była jednak jeszcze jedna grupa polityków, w istocie nieskłonna do jakichkolwiek zobowiązań czy ściślejszego zaangażowania; odrzucając projekt brytyjskiego protektoratu, sugerowała ona stworzenie kondominium z Francją lub Stanami Zjednoczonymi[30].

Jak zostało już wspomniane, Balfour był niezłomnym zwolennikiem brytyjskiego protektoratu nad Palestyną. Weizmann spotkał się z nim w Manchesterze w roku 1905, a następnie rok później. Do spotkania Weizmanna z Lloydem George'em doszło w roku 1915, a do kolejnych spotkań z Balfourem w latach 1915-1916. Mimo sympatii brytyjskich kół rządowych przed rokiem 1917 syjonizm nie odnotował spektakularnych sukcesów. W wyniku kryzysu gabinetowego w grudniu 1916 roku na czele rządu stanął Lloyd George, Arthur Balfour został zaś ministrem spraw zagranicznych. W roku 1917 po-

[27] Por. D. L l o y d G e o r g e, *War Memoirs*, Little, Brown, and Co., Boston 1933, t. 1, s. 50.

[28] Por. J. R e i n h a r z, *Chaim Weizmann: The Making of a Statesman*, Oxford University Press, New York 1993, s. 47-72 (rozdz. 3, „Acetone").

[29] W e i z m a n n, dz. cyt., t. 1, s. 149n.

[30] Por. W. L a q u e u r, *A History of Zionism*, Schocken Books, New York 1972, s. 188, 191.

lityczna atmosfera wokół realizacji celów syjonistycznych zdecydowanie się zmieniła. Słowa sympatii oraz poparcia dla odrodzenia państwa żydowskiego w Palestynie nadeszły z Paryża, Rzymu i Watykanu. Spotkania Weizmanna zarówno z Lloydem George'em, jak i z Balfourem w marcu i kwietniu 1917 roku oraz jego nieugięte stanowisko wobec syjonistycznej misji przyniosły zasadniczy postęp mimo działalności antysyjonistycznych Żydów angielskich, protestujących przeciwko anachronicznej ich zdaniem teorii narodu pozbawionego ojczyzny[31]. Weizmann wspominał: „Syjonizm gwałtownie przechodził od wstępnego etapu propagandy i teoretycznych dyskusji do etapu politycznej rzeczywistości. Nasze kontakty stały się wystarczająco silne, opinia publiczna była zaś dostatecznie przygotowana na tę przemianę"[32].

Brandeis był pozytywnie nastawiony do brytyjskiego planu wobec Palestyny. Pisał Weizmann: „Pan Brandeis, przewodniczący ruchu syjonistycznego w Ameryce i doradca Prezydenta Wilsona w sprawach żydowskich, był przychylny wobec brytyjskiego protektoratu i całkowicie przeciwny kondominium"[33]. Sprawą zasadniczą było teraz przełożenie intencji na praktykę polityczną. 2 listopada 1917 roku, po ostatecznej naradzie gabinetu wojennego, minister spraw zagranicznych lord Arthur Balfour opublikował słynny list, znany odtąd jako deklaracja Balfoura, w którym uznane zostały roszczenia narodu żydowskiego do jego historycznej ojczyzny. Weizmann przedstawił następujący opis: „[Deklaracja...] adresowana była do Lorda Rothschilda. Podczas wcześniejszej rozmowy z Balfourem, gdy zapytał mnie, do kogo ma być ona adresowana, zasugerowałem lorda Rothschilda, nie zaś siebie samego, chociaż to ja byłem przewodniczącym Angielskiej Federacji Syjonistycznej (English Zionist Federation)"[34]. W swej autobiografii Weizmann cytuje dalej ważny fragment deklaracji: „Rząd Jego Królewskiej Mości z życzliwością przygląda się ustanowieniu w Palestynie Narodowej Ojczyzny dla narodu żydowskiego i dołoży wszelkich starań, aby ułatwić osiągnięcie tego celu, który wyraźnie wskazuje, że nic nie zostanie uczynione ze szkodą dla obywatelskich i religijnych praw nieżydowskich społeczności zamieszkujących Palestynę ani dla praw i politycznego statusu, którymi cieszą się Żydzi w każdym innym kraju"[35]. Oficjalny adresat deklaracji Balfoura nie był przypadkowy. Baron Edmond James de Rothschild (1845-1934) był filantropem oraz patronem i sponsorem żydowskiego osadnictwa w Palestynie. Uznany za „Ojca Jiszuwu", stał się wybitną postacią Światowej Organizacji Syjonistycznej, aktywnie wspierającą Chaima Weizmanna.

---

[31] Por. tamże, s. 193n.

[32] W e i z m a n n, dz. cyt., t. 1, s. 185.

[33] Tamże, s. 189.

[34] Tamże, s. 208.

[35] Tamże. Zob. też: *The Balfour Declaration*.

Chociaż deklaracja Balfoura okazała się wydarzeniem przełomowym w historii Żydów, torując ostatecznie drogę do państwa żydowskiego, w tamtym czasie uznana została przez liczne grono syjonistów za dokument nie tyle prawny, ile polityczny, o dość wątpliwym charakterze, otwierającym możliwości dowolnych interpretacji, zależnie od zmieniającej się sytuacji międzynarodowej. Warto więc przywołać tutaj słowa samego Weizmanna, który uskrzydlony wielką nadzieją na osiągnięcie wyraźniej rysującego się celu wielu pokoleń europejskiej i amerykańskiej diaspory żydowskiej, niuansów tego rodzaju nie dostrzegał: „A jednak dokument był – pierwszy szkic naszej karty praw, pierwsze podejście do konfrontacji syjonizmu ze złożoną materią rzeczywistości. I teraz nasze dyskusje nabrały nowego wymiaru. Byliśmy, można powiedzieć, na światowej arenie; zanurzyliśmy się w międzynarodowej polityce. Znaleźliśmy się w samym środku przeciwnych prądów, narodowych celów, usankcjonowanych interesów oraz sprzecznych sił wewnątrz poszczególnych krajów. […] Otworzył się dla nas nieznany rozdział, pełen nowych trudności, ale niepozbawiony wielkich chwil”[36].

Warto zaznaczyć, że zarówno dla rządu brytyjskiego, jak i dla administracji amerykańskiej deklaracja Balfoura, jak też cały związany z nią kontekst miały znaczenie marginalne. Walter Laqueur przypomina dość powszechnie znaną wówczas prawdę, że po roku 1918 wpływowe koła rządowe w Wielkiej Brytanii zaczęły odchodzić od pierwotnego pomysłu, i do dziś nie jest pewne, czy publikując deklarację, Balfour i Lloyd George istotnie mieli jakąkolwiek intencję ustanowienia państwa żydowskiego w Palestynie[37]. Jeszcze w roku 1917 brytyjski gabinet wojenny postanowił sprawdzić, jaki jest stosunek prezydenta Woodrow Wilsona do ruchu syjonistycznego, rekomendując wydanie jakiejś jednoznacznej deklaracji na jego rzecz. Ku wielkiemu zdziwieniu Weizmanna Wilson nie okazał jednak najmniejszego zamiaru angażowania Stanów Zjednoczonych w niepewną na tym etapie sprawę: „[Wilson] uważał opublikowanie deklaracji za przedwczesne wobec faktu, że między Ameryką a Turcją nie było stanu wojny”[38]. Sami Żydzi byli zaś bardzo podzieleni w kwestii realizacji celów syjonizmu. Ostatecznie jednak, biorąc pod uwagę pomoc otrzymaną od Żydów amerykańskich, a także w wyniku zabiegów Weizmanna, prezydent USA poparł deklarację Balfoura. W swoich dziennikach Weizmann wspomina: „Intencją Brandeisa było uzyskanie od prezydenta Wilsona publicznego wyrażenia sympatii dla ruchu syjonistycznego, co mu się nie udało. 16 października [1917] pułkownik House, mający duży wpływ na prezydenta w sprawach dotyczących polityki zagranicznej, działając w jego

[36] W e i z m a n n, dz. cyt., t. 1, s. 187-208.
[37] Por. L a q u e u r, dz. cyt., s. 201n.
[38] W e i z m a n n, dz. cyt., t. 1, s. 208.

imieniu, wysłał jednak do rządu w Londynie telegram poparcia dla treści deklaracji”[39]. Na marginesie opisywanych tu wydarzeń warto wspomnieć, że po spotkaniu z Ignacym Paderewskim dyplomata amerykański płk. Edward Mandell House, doradca prezydenta Woodrow Wilsona od zakończenia pierwszej wojny światowej do lat trzydziestych dwudziestego wieku, zainteresował się sprawami polskimi.

W ówczesnej sytuacji politycznej sukces wypracowania deklaracji Balfoura przypisywano Stanom Zjednoczonym, opinii Żydów amerykańskich, prężnemu ruchowi syjonistycznemu w USA oraz osobistej zasłudze Louisa Brandeisa. Nawet cytowana wyżej relacja dotycząca finałowego akordu walki o ten dokument ujawnia, że Brandeis, który niezłomnie wierzył w rzeczywisty potencjał deklaracji Balfoura i uznawał ją za jedno z fundamentalnych wydarzeń w dziejach syjonizmu, miał decydujący wpływ na decyzje Wilsona. Do Felixa Frankfurtera, prawnego doradcy prezydenta podczas konferencji pokojowej w Wersalu w roku 1919 (a w późniejszym okresie, w latach 1939--1962, sędziego Sądu Najwyższego), 5 kwietnia 1920 roku Brandeis napisał: „Mam przekonanie, że powinniśmy pokazać trwałą wiarę w Brytyjczyków oraz utwierdzić ich w poczuciu, że Żydów i Brytyjczyków łączy nierozerwalne partnerstwo, a także wyrazić oczekiwanie, iż pozostaną oni wierni zarówno duchowi, jak i literze deklaracji Balfoura”[40].

W dniach od 7 do 22 lipca 1920 roku odbyła się w Londynie konferencja syjonistyczna, mająca na celu omówienie wielorakich problemów, z którymi ruch ten musiał się zmierzyć na nowym etapie realizacji swoich dążeń. 14 lipca, przemawiając do delegacji amerykańskiej na tę konferencję, Brandeis nawoływał do pracy na rzecz budowania ojczyzny w Palestynie: „Możliwość, o którą walczyliśmy, nadeszła. Mamy szansę rozwoju naszej ojczyzny, ale nie więcej niż tylko szansę. Musimy pilnie podjąć pracę, ponieważ Wielka Brytania oraz inne rządy oczekują i żądają od nas, żebyśmy ugruntowali naszą pozycję w tej ojczyźnie”[41]. Potwierdzał w ten sposób wypowiedziane wcześniej tego roku słowa: „Mamy obowiązek uczynić sukces z tej Balfourii”.

Niektórzy badacze jednak, szczególnie w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku, poddali ponownej ocenie tradycyjny pogląd o wkładzie syjonistów amerykańskich, a w szczególności Brandeisa, w doprowadzenie do ogłoszenia deklaracji Balfoura. Niewątpliwie Brandeis mógł zaoferować amerykańskiemu ruchowi syjonistycznemu nie tylko prestiż swojego nazwiska, ale

---

[39] Tamże.

[40] *Half Brother, Half Son: The Letters of Louis D. Brandeis to Felix Frankfurter*, red. M.I. Urofsky, D.W. Levy, University of Oklahoma, Norman 1991, s. 41n.

[41] *Statement of Justice Brandeis to the American Delegation to the Zionist Conference at London (New York, 14 July 1920)*, dokument ze zbiorów American Jewish Historical Society, Waltham, Massachusetts, s. 1.

też – ze względu na fakt, że należał do bliskiego otoczenia prezydenta Wilsona – pewne wpływy w administracji waszyngtońskiej, szczególnie w momentach, gdy zapadały zasadnicze dla Żydów decyzje w sprawie Palestyny. Panuje przekonanie, że aby zmienić zdanie prezydenta w tej kwestii, Brandeis odbył z nim nieodnotowane nigdzie rozmowy. Jeśli tak się w istocie stało, to musiały one mieć miejsce między wrześniem 1917 roku, kiedy Wilson był jeszcze niechętny proponowanemu dokumentowi, a październikiem, gdy zadeklarował – choć nie publicznie – jego poparcie. Pewne jest jednak tylko to, że w maju Brandeis rozmawiał bardzo ogólnie z lordem Balfourem. Zadowolił się natomiast zapewnieniami Wilsona, który obiecał, że działania podejmie. W tej sytuacji Brandeis nie naciskał już na prezydenta w krytycznych miesiącach: sierpniu i październiku. Tak więc uważa się dziś, że to raczej zmieniające się okoliczności oraz nieokreślony osobisty stosunek prezydenta Stanów Zjednoczonych do syjonizmu stały za decyzją Wilsona, nie zaś czyjakolwiek perswazja[42].

Syjonizm europejski był organicznym ruchem na rzecz całkowitego odrodzenia Palestyny, obejmującego kulturę, język oraz tradycję religijną i historyczną. Brandeis nigdy nie pojmował syjonizmu na sposób europejski; jego własna wersja ruchu skupiała się na budowie Palestyny w oparciu o wartości społeczno-etyczne, przy ograniczeniu odnowy kulturowej jedynie do podtrzymywania najwznioślejszych treści. Postępując zgodnie z właściwym sobie, amerykańskim pragmatyzmem, wierzył, że w ten sposób syjoniści oraz zainteresowani nie-syjoniści mogliby wspólnie uczestniczyć w tym przedsięwzięciu. Od chwili ogłoszenia decyzji podjętych na naradzie głównych państw alianckich w San Remo w roku 1920 Brandeis był przekonany o konieczności zdecydowanego odejścia od przeszłości syjonistycznej. W swoim przemówieniu otwierającym konferencję londyńską 7 lipca 1920 roku mówił: „Dzieło wielkiego Herzla wypełniło się w San Remo. Wysiłek, dla którego Herzl żył i umarł, podjęty po to, aby publicznie uznano istnienie ojczyzny narodu żydowskiego w Palestynie, został ukoronowany sukcesem”[43]. Brandeis postulował zatem odrzucenie pracy politycznej i wprowadzenie w jej miejsce programu ekonomicznego na wielką skalę. Koncepcje te stały się zarzewiem gorzkiego konfliktu między nim a syjonistami europejskimi, na czele których w latach 1919-1929 stał Chaim Weizmann, najwybitniejszy po Teodorze Herzlu żydowski mąż stanu swoich czasów i pierwszy prezydent ustanowionego w 1948 roku Państwa Izrael (Weizmann sprawował ten urząd aż do swojej śmierci w roku 1952).

---

[42] Tę kontrowersyjną kwestię opisuje między innymi Ben Halpern (zob. B. H a l p e r n, *Brandeis and the Origins of the Balfour Declaration*, „Studies in Zionism” 1983, nr 7, s. 71-100).

[43] L.D. B r a n d e i s, *The Time Is Urgent* (Przemówienie na konferencji londyńskiej, 7 VII 1920), w: *Brandeis on Zionism: A Collection of Addresses and Statements*, s. 113.

Wspomniana tu konferencja w San Remo była ważnym elementem tej skomplikowanej układanki władzy i sił politycznych. Rada głównych państw alianckich spotkała się tam w kwietniu 1920 roku celem omówienia problemów, które pojawiły się w wyniku traktatu wersalskiego. Syjoniści domagali się uznania żydowskiego prawa do Palestyny oraz ostatecznego oddania kraju pod zarząd Wielkiej Brytanii. Umożliwiłoby to ustanowienie ojczyzny narodu żydowskiego, a w dalszej perspektywie autonomicznego państwa. W wyniku postanowień konferencji rada powierzyła Francji mandat nad Syrią, a Wielkiej Brytanii mandat nad Palestyną i Mezopotamią (obszarem Iraku).

Konferencja londyńska zgromadziła zaś w lipcu 1920 roku wielu czołowych syjonistów, reprezentujących ruch światowy, w tym amerykański. Była ona pierwszym międzynarodowym spotkaniem ruchu od czasów XI Kongresu Syjonistycznego, który odbył się w Wiedniu w roku 1913 (warto tu przypomnieć, że pierwszy z tych kongresów zwołany został przez Herzla w roku 1897 w Bazylei). Z powodu wojny przez wiele lat nie odbywały się żadne zgromadzenia syjonistyczne. Konferencja londyńska miała na celu scalenie rozbitego przez wojnę światowego ruchu syjonistycznego oraz wypracowanie jego polityki w nowej erze, w którą ruch ten wkroczył[44]. Chaim Weizmann, który stał na jego czele, poświęcił całe swoje życie dwom sprawom: syjonizmowi i chemii, którą studiował w Berlinie i Genewie, gdzie uzyskał doktorat. Weizmann urodził się w roku 1874 w biednej żydowskiej rodzinie zamieszkałej na obszarze dzisiejszej Białorusi. Do jedenastego roku życia uczęszczał do chederu, szkoły religijnej, gdzie otrzymał tradycyjne żydowskie wychowanie. W roku 1904 z rodzinnego białoruskiego Pińska wyjechał do Anglii, gdzie następnie wykładał biochemię na Uniwersytecie w Manchesterze i stopniowo stawał się nieformalnym liderem ruchu syjonistycznego. Wobec powojennego rozproszenia ruchu i dzięki swoim ważnym kontaktom w brytyjskich kołach rządowych w roku 1919 objął przywództwo Światowej Organizacji Syjonistycznej[45]. Nahum Goldmann, przyjaciel i bliski współpracownik Weizmanna, pisał o nim w dziesiątą rocznicę jego śmierci: „Nie nadszedł jeszcze czas, by zrozumieć i ocenić postać dr. Weizmanna. Jest niczym ogromna góra, którą można ujrzeć w całości jedynie z oddali"[46]. Sam Weizmann wspominał: „Środowisko, w którym się urodziłem, uczyniło żydowskość – naród żydowski, nacjonalizm, jak inni to określają – organiczną częścią mojego istnienia. Nie

[44] Na temat konferencji londyńskiej zob. B. H a l p e r n, *The Idea of the Jewish State*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1961.

[45] Na temat biografii Chaima Weizmanna zob. R e i n h a r z, dz. cyt.; t e n ż e, *Chaim Weizmann: The Making of a Zionist Leader*, Oxford University Press, New York 1985.

[46] N. G o l d m a n n, *Introduction*, w: *Chaim Weizmann: Excerpts from His Historic Statements, Writings, and Addresses*, red. N. Goldmann, M. Sharett, R.L. Halprin, Jewish Agency, American Section, New York 1962, s. 5.

byłem nigdy niczym innym niż Żydem i nie wyobrażałem sobie, by Żyd mógł być czymkolwiek innym”[47]. Weizmann był zatem ucieleśnieniem wschodnioeuropejskiej żydowskości, lecz jednocześnie człowiekiem nauki, który głęboko wchłonął idee zachodniej epoki oświecenia. „A jednak, mimo profesury w Szwajcarii i w Anglii, mimo swej pozycji męża stanu o światowym formacie, w sercu pozostał Żydem z Pińska”[48].

Niekwestionowanym wkładem Weizmanna do syjonizmu w okresie jego przywództwa była deklaracja Balfoura, którą uznawał za szczytowy moment w historii nie tylko ruchu syjonistycznego, lecz także narodu żydowskiego. W przeciwieństwie do większości swoich europejskich współpracowników Weizmann niezłomnie wierzył we współpracę z rządem mandatowym, uważając, że jest on „mostem, po którym naród żydowski ostatecznie przejdzie do państwowości”[49]. Był przekonany, że cele syjonizmu nie są rozbieżne z interesami brytyjskimi na Bliskim Wschodzie, i nic nie zdołało zachwiać jego zaufania do Wielkiej Brytanii jako mocarstwa, które miało wolę oraz możliwości pomocy w realizacji politycznych celów syjonizmu. „Nigdy nie dostrzegałem, by za syjonistyczną polityką brytyjską kryły się jakieś szczególnie złowrogie intencje”[50] – odpowiedział Mussoliniemu, gdy ten podczas ich pierwszej rozmowy wkrótce po zakończeniu wojny stwierdził, że syjoniści są zaledwie pionkiem w politycznej grze Wielkiej Brytanii. „Do tej pory Anglia była jedynym mocarstwem, które wykazało gotowość udzielenia nam pomocy, abyśmy rozpoczęli faktyczne działania w Palestynie”[51] – przekonywał Mussoliniego Weizmann.

Weizmann odegrał najpoważniejszą rolę nie tylko w utorowaniu drogi do deklaracji Balfoura, lecz również w późniejszych negocjacjach dotyczących Brytyjskiego Mandatu nad Palestyną i z całą pewnością był głównym architektem dyplomacji na rzecz syjonizmu, jak również jedności żydowskiej w krytycznych latach 1917-1920. Mimo braku formalnego upoważnienia organizacji syjonistycznych w czasie wojny prowadził negocjacje zarówno z Brytyjczykami, jak i z Amerykanami. Często krytykowany był przez różne frakcje syjonistyczne za zbytnią wiarę w sukces swej polityki zaufania do Anglii. Dwuznaczny stosunek ruchu syjonistycznego wobec jego przywództwa stał się bardziej widoczny w miarę pogarszania się jego stosunków z Wielką Brytanią. Nahum Goldmann pisał jednak o Weizmannie: „Miał odwagę być niepopularny. Nie miał nic wspólnego z demagogią; ośmielał się mówić ludziom gorzką prawdę, jeśli uważał to za konieczne. Nigdy nie gonił za tanim poklaskiem”[52]. W istocie Weizmann

[47] W e i z m a n n, dz. cyt., t. 2, s. 453.
[48] G o l d m a n n, dz. cyt., s. 5.
[49] W e i z m a n n, dz. cyt., t. 2, s. 369.
[50] Tamże.
[51] Tamże.
[52] G o l d m a n n, dz. cyt., s. 6.

był jedynym przywódcą syjonistycznym, który miał niezwykle rozlegle kontakty z ludźmi władzy, co okazało się wyjątkowo ważne dla jego misji, ale dowodziło też jego niezwykłej wrażliwości, inteligencji, odwagi oraz wyrafinowanej sztuki dyplomacji. Mimo braku formalnego umocowania działał jako rzecznik żydowskich interesów narodowych. Paradoksalnie Weizmann, tak bardzo krytyczny wobec na ogół nieskutecznych w jego przekonaniu działań dyplomatycznych, stał się czołowym dyplomatą syjonistycznym, uzyskując kartę praw dla Palestyny.

Pierwsza wojna światowa przyniosła kulminację zaangażowania Stanów Zjednoczonych w sprawy międzynarodowe, a Żydzi amerykańscy stali się czynnikiem decyzyjnym w radach, kolegiach i zarządach światowego żydostwa. To w czasie wojny, w znacznej mierze dzięki uznaniu światowego przywództwa Stanów Zjednoczonych, a także potężnej finansowej pozycji tamtejszej społeczności żydowskiej, Żydzi amerykańscy zaczęli odgrywać wiodącą rolę w globalnej polityce syjonistycznej. Wojna i jej skutki przyniosły istotne zmiany w ruchu syjonistycznym, przesuwając środek jego ciężkości, tak że ruch ten przeszedł od etapu akademickich dyskusji i propagandy do urzeczywistniania celów w obliczu faktycznych problemów związanych z osadnictwem w Palestynie pod mandatem brytyjskim.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Ahad Ha'Am. *The Jewish State and the Jewish Problem*. In *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*. Edited by Arthur Herzberg. New York: Atheneum, 1960.

[Balfour, Arthur James.] "The Balfour Declaration." In *Anglo-American Committee of Inquiry 1917–1945*. New York and Waltham, Massachusetts: American Zionist Emergency Council and American Jewish Historical Society, 1964.

Brandeis, Louis Dembitz. Address delivered in Baltimore, Maryland, on 27 September 1915. In *The Curse of Bigness: Miscellaneous Papers of Louis D. Brandeis*. Edited by Osmond K. Fraenkel. Port Washington, New York: John Wiley, 1965.

———. "The Fruits of Zionism." In *Brandeis on Zionism: A Collection of Addresses and Statements*. New York: The Zionist Organization of America, 1943.

———. "The Jewish People Should Be Preserved." In *Brandeis on Zionism: A Collection of Addresses and Statements*. New York: The Zionist Organization of America, 1943.

———. "Palestine and the Jewish Democracy." *The Outlook*, 5 January 1916. American Jewish Archives, Cincinnati.

[———.] "Statement of Justice Brandeis to the American Delegation to the Zionist Conference at London (New York, 14 July 1920)." Document from the collection of The American Jewish Historical Society, Waltham, Massachusetts.

———. "The Time Is Urgent." Address at the London Conference. 7 July 1920. In *Brandeis on Zionism: A Collection of Addresses and Statements*. New York: The Zionist Organization of America, 1943.

Burt, Robert A. *Two Jewish Justices: Outcasts in the Promised Land.* Berkeley: University of California Press, 1988.

Chylińska, Bożenna. "Friends or Foes: Anti-Semitism in Colonial America." In *PASE Papers in Literature: Proceedings in the Seventh Annual Conference of the Polish Association for the Study of English*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1999.

———. *The Gospel of Work and Wealth in the Puritan Ethic: From John Calvin to Benjamin Franklin*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2012.

Gal, Allon. "Brandeis, Judaism, and Zionism." In *Brandeis and America*. Edited by Nelson L. Dawson. Lexington: University of Kentucky Press, 1989.

Goldmann, Nahum. "Introduction." In *Chaim Weizmann: Excerpts from His Historic Statements, Writings, and Addresses*. Edited by Nahum Goldmann, Moshe Sharett, and Rose L. Halprin. New York: Jewish Agency, American Section, 1962.

Goldmann, Nahum, Moshe Sharett, and Rose L. Halperin, eds. *Chaim Weizmann: Excerpts from His Historic Statements, Writings, and Addresses*. New York: Jewish Agency, American Section, 1962.

De Haas, Jacob. *Louis D. Brandeis: A Bibliographical Sketch with Special Reference to His Contributions to Jewish and Zionist History; with Full Text of His Addresses Delivered from 1912 to 1924*. New York: Bloch Publishing, 1929.

Halpern, Ben. "Brandeis and the Origins of the Balfour Declaration." *Studies in Zionism*, no. 7 (1983): 71–100.

———. *A Clash of Heroes: Brandeis, Weizmann, and American Zionism*. New York: Oxford University Press, 1987.

———. *The Idea of the Jewish State*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1961.

Herzl, Theodor. *Państwo Żydowskie. Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej*. Translated by Jacek Surzyn. Kraków: Wydawnictwo Austeria Klezmerhojs, 2006.

Laqueur, Walter. *A History of Zionism*. New York: Schocken Books, 1972.

Lloyd George, David. *War Memoirs*. Vol. 1. Boston: Little, Brown, and Co., 1933.

Reinharz, Jehuda. *Chaim Weizmann: The Making of a Zionist Leader*. New York: Oxford University Press, 1985.

———. *Chaim Weizmann: The Making of a Statesman*. New York: Oxford University Press, 1993.

Schulman, Samuel. "Why American Jews Consider Zionism Undesirable." In Louis Dembitz Brandeis, "Palestine and the Jewish Democracy." *The Outlook*, 5 January 1916. American Jewish Archives, Cincinnati.

Shapira, Anita. *Israel: A History*. Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press, 2014.

Shapiro, Yonathan. *Leadership of the American Zionist Organization 1897–1930*. Urbana: University of Illinois Press, 1971.
Urofsky, Melvin I. *American Zionism from Herzl to the Holocaust*. Garden City, New York: Anchor Press and Doubleday, 1975.
———. "Zionism: An American Experience." In *The American Jewish Experience*. Edited by Jonathan Daniel Sarna. New York: Holmes and Meier, 1989.
Urofsky, Melvin I., and David W. Levy, eds. *Half Brother, Half Son: The Letters of Louis D. Brandeis to Felix Frankfurter*. Norman: University of Oklahoma, 1991.
Weizmann, Chaim. *Trial and Error: The Autobiography*. Vol. 1. New York: Harper and Brothers, 1949.
———. *Trial and Error: The Autobiography*. Vol. 2. New York: Harper and Brothers, 1949.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Bożenna CHYLIŃSKA – Władza, przywództwo i siła polityczna w amerykańskim ruchu syjonistycznym w latach 1914-1920. W stulecie ustanowienia Brytyjskiego Mandatu Palestyny

DOI 10.12887/33-2020-4-132-16

Pierwsza wojna światowa wyznaczyła Żydom amerykańskim ważną rolę na arenie międzynarodowej. Pozycja Stanów Zjednoczonych jako nowej globalnej potęgi oraz status finansowy społeczności żydowsko-amerykańskiej miały znaczący wpływ na udział Żydów z USA w radach i ciałach kolegialnych światowego żydostwa. Wojna i jej następstwa przyczyniły się do radykalnych zmian w ruchu syjonistycznym, który stał się wyznacznikiem pragmatycznego podejścia do wyzwań stojących przed diasporą żydowską. Pojawiła się nie tylko konieczność, ale i możliwość zjednoczenia wszystkich amerykańskich frakcji syjonistycznych w jednej organizacji posiadającej prężny aparat partyjny oraz wybitne przywództwo, które zrewitalizowało ruch i bardziej uwrażliwiło go na realizację jego głównego celu – ustanowienia dla narodu żydowskiego ojczyzny w Palestynie. Przywództwo Louisa D. Brandeisa okazało się przełomowym momentem w historii syjonizmu amerykańskiego dzięki połączeniu jego silnej osobowości ze spójną ideologią pragmatyzmu amerykańskiego i przyczyniło się do utworzenia najpotężniejszej organizacji syjonistycznej na świecie. Jedynym jej celem stało się wówczas skuteczne wprowadzenie w życie idei odbudowy Palestyny jako narodowej ojczyzny Żydów. Amerykanizacja syjonizmu, związana z praktycznymi przesłankami budowy państwa żydowskiego, stała się bezpośrednią przyczyną ostrego konfliktu władzy między Louisem Brandeisem a Chaimem Weizmannem, liderem europejskiego ruchu syjonistycznego. Był to również konflikt między promowaniem żydowskiego osadnictwa w Palestynie na zasadzie systemowego i metodycznego procesu ekonomicznego a implementacją syntezy wartości społeczno-etycznych i kulturowych, które w przekonaniu Weizmanna syjonizm powinien reprezentować. Artykuł oma-

wia warunki polityczne, dzięki którym syjonizm amerykański zyskał władzę, prestiż oraz szerokie poparcie, a także analizuje okoliczności zorganizowanych i skutecznych zabiegów dyplomatycznych zarówno ze strony Syjonistycznej Organizacji Ameryki, jak i Światowej Organizacji Syjonistycznej. Zabiegi te doprowadziły do głośnego wyartykułowania oraz osiągnięcia wspólnego celu, najpierw poprzez deklarację Balfoura a następnie w wyniku konferencji w San Remo, podczas której ostatecznie powierzono Wielkiej Brytanii utworzenie tak zwanego Mandatu Palestyny. Deklaracja Balfoura oraz decyzje podjęte w San Remo stanowiły nieodzowne warunki wstępne ustanowienia narodowego państwa żydowskiego w Palestynie.

Słowa kluczowe: syjonizm amerykański, Palestyna, Brandeis, Weizmann, deklaracja Balfoura, konferencja w San Remo, Brytyjski Mandat Palestyny

Kontakt: Zakład Kultur i Literatur Ameryki Północnej, Instytut Anglistyki, Wydział Neofilologii, Uniwersytet Warszawski, ul. Hoża 69, 00-681 Warszawa
E-mail: b.chylinska@uw.edu.pl
Tel. 22 5531417
https://ia.uw.edu.pl/instytut/wykladowcy/bozenna-chylinska

Bożenna CHYLIŃSKA, Power, Leadership and Political Force in the American Zionist Movement, 1914–1920: On the Centenary of the Establishment of the British Mandate of Palestine

DOI 10.12887/33-2020-4-132-16

World War I marked the beginning of a significant role of American Jewry in global affairs. Both the emergence of the United States as the new world power and the financial status of the Jewish American community contributed to a considerable participation of American Jews in the councils of world Jewry. The war and its aftermath brought fundamental changes to the Zionist movement, which offered the pragmatic approach to the actual problems of Diaspora Jews. There appeared both the necessity and possibility for uniting all the American Zionist factions into a powerful organization with an efficient party apparatus and prominent leadership which revitalized the Zionist movement and made it responsive to its main aim, i.e., the establishment of the Jewish Homeland in Palestine. Louis D. Brandeis's leadership marked a turning point in the history of American Zionism through a combination of his potent personality with a coherent ideology that reflected the American conditions. All those developments helped create the most powerful American Zionist organization in the world, with the sole aim to effectually implement the idea of a home for the Jewish people. The Americanization of Zionism, based on practical work in building up Palestine, was a direct reason for a bitter conflict between Brandeis and Weizmann, the leader of European Zionism, that is between fostering Jewish settlement in Palestine through a systematic and methodical economic process on the one hand, and through implementing a synthesis of socio-ethical and

cultural values that Zionism in Weizmann's view should represent, on the other. The article discusses the circumstances which triggered the American Zionist movement to assume power, prestige, and large following; it also analyzes the reasons for an orchestrated and determined diplomatic action on the part of both the Zionist Organization of America and the World Zionist Organization to articulate and achieve their direct aim first through the Balfour Declaration and then through the San Remo Conference decision of entrusting the Mandate over Palestine to Great Britain. They both proved to have been the indispensable prerequisites for the establishment of the Jewish State in Palestine.

Keywords: American Zionism, Palestine, Brandeis, Weizmann, Balfour Declaration, San Remo Conference, British Mandate of Palestine

Contact: Department of North American Cultures and Literatures, Institute of English Studies, Faculty of Modern Languages, University of Warsaw, ul. Hoża 69, 00-681 Warsaw, Poland
E-mail: b.chylinska@uw.edu.pl
Phone: +48 22 5531417
https://ia.uw.edu.pl/en/institute/faculty-staff/bozenna-chylinska

INTERPRETUJĄC WŁADZĘ

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 277-294
DOI 10.12887/33-2020-4-132-17

Ryszard Daniel GOLIANEK

„MAKBET", „PROROK", „BORYS GODUNOW"
Studium obłąkańczej tyranii w operze dziewiętnastowiecznej

Przemoc i tyrania prowadzą do klęski – dzieło Musorgskiego może być traktowane jako swoisty moralitet o takim właśnie przesłaniu. Uzurpatorskie sięgnięcie po władzę przez Borysa Godunowa oraz zlecenie zamordowania młodocianego prawowitego następcy tronu to czyny, które wprawdzie zaowocowały rozkładem kraju, ale wyzwoliły również oddolne działania ludu: zbulwersowany niegodziwością władcy naród strącił tyrana z piedestału władzy. W tym sensie przekaz opery Musorgskiego jest oczywisty: zbrodnia domaga się kary.

PROBLEMATYKA WŁADZY W TWÓRCZOŚCI OPEROWEJ

Opera jako gatunek muzyczny powstała na przełomie szesnastego i siedemnastego wieku w kręgu arystokracji i przeznaczona była dla tego środowiska. Jej wyrafinowanie, elegancja, kunszt śpiewaków i rozmach inscenizacyjny wymagały (i wymagają) znacznych środków finansowych, które przez wieki mogła zapewnić jedynie bogata warstwa rządząca[1]. Taka sytuacja ekonomiczna opery wpłynęła na tematykę dzieł oraz na sposób ukazywania w nich społeczeństwa i przedstawicieli władzy. W dwóch pierwszych stuleciach swojej historii (wiekach siedemnastym i osiemnastym) opera zdominowana została przez niepowiązaną z życiem tematykę antyczną i mitologiczną, a uwaga publiczności ogniskowała się na miłosnych perypetiach bohaterów. Z czasem ustaliła się niewzruszona zasada, zgodnie z którą dramaturgię dzieła operowego napędzać powinien konflikt między pragnieniami miłosnymi bohaterów (amor) a powinnościami wynikającymi z ich szlachetnego urodzenia i koniecznością sprostania szlachetnej postawie (virtus). W strukturze dramaturgicznej neapolitańskiej opery seria, klasycznego gatunku operowego, który stworzony został w osiemnastym wieku przez librecistę Pietra Metastasia, prezentowana była zawsze historia dwóch par bohaterów, którzy pokonywali przeciwności

[1] Sytuacja ekonomiczna opery stanowi jeden z istotnych wyznaczników funkcjonowania tej dziedziny sztuki w społeczeństwie i jej przemian historycznych (zob. *The Business of Opera*, red. A. Belina-Johnson, D.B. Scott, Ashgate, Farnham 2015). Na temat szczegółowych kwestii dotyczących aspektu ekonomicznego opery zob. J. T o e l l e, *Opera as Business? From Impresari to Publishing Industry*, „Journal of Modern Italian Studies" 17(2012) nr 4, s. 448-459; N. P a y n e, *The Business of Opera*, w: *The Cambridge Companion to Opera* Studies, red. N. Till, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 53-69; B. G l i x o n, J. G l i x o n, *Inventing the Business of Opera: The Impresario and His World in Seventeenth-century Venice*, Oxford University Press, Oxford 2006.

losu, by w końcu szczęśliwie się połączyć – wymóg owego szczęśliwego zakończenia, lieto fine, stanowił element konieczny ze względu na moralizatorski charakter sztuki operowej[2].

Oprócz czworga postaci pierwszoplanowych oraz postaci drugoplanowych (sług, posłańców czy dworzan) Metastasio uwzględniał postać króla, przedstawiciela władzy (qualche re), a jego obecność i działanie niejednokrotnie powodowały zmianę losów bohaterów i pozwalały na zwrot akcji opery w kierunku pozytywnego finału. Taka funkcja władcy przypominała rolę, jaką w dramacie antycznym pełniła wyrocznia, której postanowienia i wskazania przyjmowano bez jakiejkolwiek dyskusji jako rozstrzygnięcia ostateczne. Zgodnie z filozofią epoki oświecenia osobowość władcy miała cechować się szlachetnością, łaskawością i roztropnością, stąd też postacie operowych królów w dziełach osiemnastowiecznych pozbawione są negatywnych elementów charakterologicznych i stają się poniekąd wzorcami czy ideałami. Taki sposób prezentacji sfery panującej służył umacnianiu istniejącego feudalnego modelu społecznego, co sprawia, że powracająca teza o zachowawczym (czy zgoła reakcyjnym) charakterze opery jako twórczości ancien regime'u wydaje się uzasadniona[3].

Podobnie jak w wielu dziedzinach życia i sztuki, tak i w sferze opery zasadniczy przełom przyniosła rewolucja francuska, wymierzona wszak głównie w środowisko władzy. Jeszcze podczas jej trwania, w latach dziewięćdziesiątych osiemnastego wieku, nastąpiła zasadnicza zmiana problematyki dzieł operowych: zerwano z tematami mitologicznymi i zastąpiono je odniesieniami do aktualnych wydarzeń czy wątkami z nowszej historii. I choć nie można uznać, że przedstawiciele arystokracji czy świata władzy przestali być bohaterami poważnych oper[4], to obok postaci ze środowiska dworskiego na scenach operowych zaczęli się też pojawiać przedstawiciele innych stanów i kręgów społecznych. Problematyka napięć społecznych na linii władza–lud zdominowała szereg dzieł operowych, w ich akcji zaznaczały się wątki rewolucyjne, a konteksty aktualnych wydarzeń zaczęły wpływać na sposób budowania dramaturgii tych dzieł[5].

---

[2] O dramaturgii opery metastasiańskiej pisze szczegółowo Franz Penzenstadler, odnosząc ją do kategorii tragedii antycznej, którą wybitny librecista modyfikował na potrzeby swoich czasów (zob. F. P e n z e n s t a d l e r, *Metastasios Theorie und Praxis einer neuen Tragödie*, „Il saggiatore musicale: Rivista semestrale di musicologia" 15(2008) nr 2, s. 199-236.

[3] Zob. D.A. T h o m a s, *Aesthetics of Opera in the Ancient Régime (1647-1785)*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

[4] W całym kręgu osiemnastowiecznej opera seria postaci władców kreowano zgodnie z konwencjami metastazjańskimi. W wieku dziewiętnastym, zarówno we Włoszech, jak i we Francji, najważniejszym obszarem tematycznym stała się natomiast historia nowożytna, ważne fakty historyczne często stanowiły tło przedstawianych zdarzeń, a postaci królów i innych przedstawicieli władzy nie prezentowano już w sposób jednoznacznie pozytywny.

[5] Tematyka aktualna i wątki rewolucyjne stały się jednym z zasadniczych nurtów w operach przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku. Problematykę tę, osadzoną w kontekście

Wydarzenia historyczne z końca wieku osiemnastego i początku dziewiętnastego wieku przyniosły różne konsekwencje w poszczególnych krajach europejskich, co wpłynęło też na różnorodność preferencji w zakresie doboru problematyki i stylu dzieł operowych. We Francji wykształciła się grand opéra, cechująca się rozmachem i splendorem, bogactwem zewnętrznej oprawy, podkreślająca kunszt słynnych śpiewaków. Mimo że nurt ten zachował znaczne podobieństwo do tradycyjnej opery osiemnastowiecznej, zmieniła się publiczność operowa, co miało istotne konsekwencje dla problematyki podejmowanej w konkretnych dziełach. Głównymi odbiorcami grand opéra stali się przedstawiciele mieszczaństwa, którzy chętnie widzieli w prezentowanych utworach krytykę władców i władzy. Uwzględniając fakt sekularyzacji życia publicznego po rewolucji francuskiej, można zrozumieć, dlaczego tak często w dziewiętnastowiecznych operach francuskich pojawia się także stanowcza i wyrazista krytyka władzy kościelnej[6]. We Włoszech z kolei opera stała się zasadniczym sposobem artykułowania dążeń niepodległościowych i głównych haseł walki o zjednoczenie kraju (Risorgimento)[7]. W Niemczech problemy należące do tego kręgu podjął już Ludwig van Beethoven swoim jedynym dziełem operowym *Fidelio* (1805), w którym kwestie wolności, władzy, rewolucji i walki składają się na pierwszoplanowy wątek akcji[8]. Jedną z zasadniczych determinant europejskiej myśli i kultury dziewiętnastowiecznej stanowiła przecież problematyka narodowa, stąd idee identyfikacji narodowej, zagadnienia polityki i władzy stały się centralnymi problemami dzieł sztuki, w tym

społecznym i politycznym Francji, analizuje Stephan Aufenanger w pracy *Die Oper während der Französischen Revolution: Studien zur Gattungs- und Sozialgeschichte der Französischen Oper* (zob. S. A u f e n a n g e r, *Die Oper während der Französischen Revolution: Studien zur Gattungs- und Sozialgeschichte der Französischen Oper*, Hans Schneider, Tutzing 2003). Analogiczne kwestie omawia praca zbiorowa *Généalogies du romantisme musical français* (zob. *Généalogies du romantisme musical français*, red. O. Bara, A. Ramaut, J. Vrin, Paris 2012).

[6] Szczególnym przejawem krytyki władzy kościelnej we francuskiej grand opéra dziewiętnastego wieku wydają się dzieła, w których akcji pojawia się postać demonicznego Wielkiego Inkwizytora. Najbardziej znany przykład takiego utworu to *Don Carlos* (1867) Giuseppe Verdiego (dzieło skomponowane do francuskiego libretta i przeznaczone dla sceny paryskiej), ale postać Inkwizytora występowała również w innych operach wystawionych w dziewiętnastowiecznym Paryżu, takich jak *Dom Sébastien, roi de Portugal* (1843) Gaetana Donizettiego, *Pierre de Médicis* (1860) Giuseppe Poniatowskiego i *L'Africaine* (1865) Giacoma Meyerbeera (por. R.D. G o l i a n e k, *„Et gardez-vous de mon Inquisiteur!". The Grand Inquisitor and the Struggle for the Governance of Souls in French grand opéra in the Mid-nineteenth Century*, „Interdisciplinary Studies in Musicology" 17(2017), s. 117).

[7] Najsilniej problematykę tę wyartykułował Giuseppe Mazzini w opublikowanej w roku 1833 pracy *Filosofia di musica*, w której zwracał uwagę na aspekt moralno-patriotyczny gatunku operowego (zob. G. M a z z i n i, *Filosofia di musica*, https://www.liberliber.it/mediateca/libri/m/mazzini/filosofia_della_musica/pdf/mazzini_filosofia_della_musica.pdf).

[8] Gruntowną analizę kontekstualną *Fidelia* przeprowadza Katarzyna Lisiecka (zob. K. L i s i e c k a, *„Fidelio" Ludwiga van Beethovena na tle przekształceń świadomości europejskiej przełomu XVIII i XIX wieku*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2007).

opery, w różnych krajach, a bieżące wydarzenia i sytuacja społeczno-polityczna generowały tematykę powstających wówczas i wystawianych dzieł operowych.

POSTACIE TYRANÓW W DZIEWIĘTNASTOWIECZNYCH DZIEŁACH OPEROWYCH

Wszystkie te tendencje przełożyły się na sposób ukazywania przedstawicieli władzy w dziwiętnastowiecznych dziełach operowych, w których zaczęły się zaznaczać zdecydowana krytyka sfer panujących oraz zupełnie inne niż w wiekach poprzednich sceniczne i muzyczne kreowanie postaci władców. Jako że opera zawsze korzystała z takich środków ekspresji, jak przerysowanie i spiętrzenie cech, również ten aspekt znalazł swój wyraz w sposobach kreacji postaci władców, zwłaszcza że tematyka historyczna stała się w dziewiętnastym wieku jednym z zasadniczych elementów opery[9]. Wśród rozmaitych portretów władców, jakie spotykamy w dziełach teatru muzycznego tego czasu, wyróżnić można grupę utworów, których tematyka ogniskuje się wokół kwestii nieposkromionej żądzy władzy, doprowadzającej do bezwzględnej tyranii, przemocy i terroru.

Fascynacja tym tematem wynikała niewątpliwie z wielu przyczyn, z których dwie wydają się oczywiste. Pierwszą z nich stanowiły zdobycze rewolucji francuskiej, możliwość swobodnego wyrażania krytyki warstwy panującej. Druga przyczyna jest konsekwencją pierwszej, wiąże się jednak dodatkowo z estetyką opery przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku. W różnych krajach europejskich zapanowała wówczas moda na spektakle przesycone aurą niepewności i grozy, dające twórcom możliwość wprowadzenia rozmaitych środków dramatycznej i muzycznej charakterystyki strachu czy przerażenia, które służyły budowaniu odpowiedniego napięcia przed doprowadzeniem do szczęśliwego finału. Ten nurt twórczości operowej, zwany operą grozy i szczęśliwego zakończenia[10], cieszył się popularnością w całej Europie głównie za sprawą twórczości Luigiego Cherubiniego[11]. W jego dziełach często pojawia się bezwzględny władca, tyran, który w dążeniu do realizacji swoich

[9] Na ten temat zob. *Opera wobec historii*, red. R.D. Golianek, P. Urbański, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012.

[10] Międzynarodowy charakter tego gatunku operowego odzwierciedlają też jego nazwy w różnych językach: „Schreckens- und Rettungsoper", „pièce à sauvetage" („opéra de délivrance"), „rescue opera". Szerzej na temat gatunku Rettungsoper zob. D. C h a r l t o n, *On Redefinitions of „Rescue Opera"*, w: *Music and the French Revolution*, red. M. Boyd, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 169-188.

[11] Najbardziej popularne opery grozy i szczęśliwego zakończenia w twórczości Chrubiniego to: *Lodoïska* (1791), *Eliza, ou le voyage aux glaciers du Mont St. Bernard* (1794) oraz *Les deux journées, ou le porteur d'eau* (1800). Problematykę oper Cherubiniego z okresu rewolucji francuskiej omawia

egoistycznych planów nie cofa się przed stosowaniem przemocy czy groźbą śmierci. Pierwowzorem takich postaci opresyjnych władców w operach grozy i szczęśliwego zakończenia jest z pewnością Durliński z *Lodoiski* (1791) Cherubiniego, okrutny polski magnat, który więzi tytułową bohaterkę[12]. Charakterystyka jego osobowości, podobnie jak sposób przedstawienia innych postaci, wydają się jednak bardzo jednostronne, zdominowane wyrazistą (i bardzo schematyczną) opozycją postaci negatywnych i pozytywnych.

Znacznie ciekawszy pod względem psychologicznym i dramaturgicznym wydaje się taki sposób muzycznej i teatralnej kreacji władcy, w którym nie tylko zaprezentowany zostaje on jako bezwzględny tyran chętnie sięgający po przemoc i terror, ale i jako człowiek, który ponosi tego rozliczne konsekwencje osobowościowo-psychologiczne. W repertuarze europejskiej opery dziewiętnastowiecznej wyróżnić można szereg dzieł, których centralną kategorię dramatyczną wyznaczają nie tylko dążenie do władzy absolutnej, bezwzględna tyrania i przemoc, ale i skutki takich działań w psychice władców, których żądza władzy doprowadza do załamania, szaleństwa i tragicznego końca. Taki rys problematyki operowej wydaje się bardzo atrakcyjnym nurtem ówczesnego repertuaru, aktualizowanym w szeregu dzieł tego czasu.

W celu prześledzenia i analizy problemu tyranii w dziełach operowych w niniejszych rozważaniach skupimy się na trzech dziełach, kompozycjach teatru muzycznego – *Makbecie* (1847) Giuseppe Verdiego, *Proroku* (1849) Giacoma Meyerbeera oraz *Borysie Godunowie* (1874) Modesta Musorgskiego[13] – wszystkie one powstały w wieku dziewiętnastym, ale w różnych krajach europejskich: Włoszech, Francji i Rosji. Zarówno różnice kulturowe, jak i odmienna sytuacja polityczno-społeczna wpłynęły na kontekst i sposób zarysowania fabuły każdego z tych dzieł, niemniej ujęcie problemu władzy opresyjnej oraz typ kreacji głównego bohatera wydają się w nich zaskakująco zbieżne i związane z analogicznymi środkami dramaturgii muzycznej i teatralnej. W każdej z analizowanych oper główny bohater jest postacią tytułową[14], a jego dążenie do władzy uruchamia działania ekstremalne, choć przemoc

---

Michael Fend w pracy *Cherubinis Pariser Opern (1788–1803)* (zob. M. F e n d, *Cherubinis Pariser Opern (1788–1803)*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2007).

[12] W problematyce tego dzieła Cherubiniego (podobnie jak w jego operze *Faniska*, wystawionej w Wiedniu w roku 1806) znajdują się jedynie sporadyczne nawiązania do scenerii polskiej, takie jak nazwiska zakończone na -ski / -ska, informacje na temat znajdujących się w Polsce miejsc czy muzyczne stylizacje polonezowe. W konstruowaniu fabuły Polska została potraktowana jako egzotyczna kraina na krańcach Europy (zob. R.D. G o l i a n e k, *„Lodoiska" i „Faniska" – zakres i funkcje wątków polskich w porewolucyjnej twórczości operowej*, „Muzyka" 58(2013) nr 3, s. 55-73).

[13] Dzieło Musorgskiego zostało skomponowane w roku 1869 jako opera dwuaktowa, dopiero jednak jego ukończona trzy lata później druga wersja, poszerzona do czterech aktów, doczekała się realizacji scenicznej w roku 1874 w Teatrze Maryjskim w Petersburgu.

[14] Tytułowy prorok w operze Meyerbeera to Jan z Lejdy, przywódca anabaptystów w Münster.

i opresja wynikają z różnych uwarunkowań. W omówieniu problematyki bezwzględnej, obłąkańczej tyranii wypada wziąć pod uwagę przyczyny i źródła takiej postawy danego bohatera, zakres jego władzy, narastanie stosowanej przezeń przemocy oraz jej społeczne i psychologiczne skutki. W dziełach operowych sposobami dokonywania muzycznej charakterystyki są zwykle wyszukane rozwiązania dotyczące konstrukcji fraz muzycznych, środków i technik związanych z konstrukcją partii wokalnej, dobór instrumentacji, zastosowana artykulacja, plany tonalne i zmiany tonacji, dobór i zmiany tempa. Analiza tych środków pozwoli unaocznić obecność podobnych rozwiązań kompozytorskich w omawianych w artykule dziełach operowych; w każdym z nich zaznacza się – wraz z rozwojem akcji i radykalizowaniem się działań władcy – dążenie do intensyfikacji ekspresji i dramatyzmu.

„MAKBET" VERDIEGO TYRANIA JAKO EFEKT MANIPULACJI MAŁŻEŃSKIEJ

Makbet, dziesiąta z kolei opera Giuseppe Verdiego, powstała w roku 1847 do libretta cenionego wówczas literata i człowieka teatru, Francesca Marii Piavego[15]. W kontekście innych dzieł kompozytora powstałych w latach czterdziestych dziewiętnastego wieku (*Nabucca*, *Ernaniego*, *Joanny d'Arc*), dzieł, w których dominują tematy społeczne, *Makbet* zwraca uwagę wyrazistą charakterystyką psychologiczną postaci, a zwłaszcza wydobyciem motywacji działań bohaterów. Szekspirowski dramat o eskalacji tyranii i bezpardonowej walce o władzę zyskał w operze sugestywny wyraz dzięki wykorzystaniu środków muzycznych, a zogniskowanie uwagi na osobowościach Makbeta i jego demonicznej żony zadecydowało o marginalnym i konwencjonalnym potraktowaniu pozostałych osób: Banka, Malkolma czy Makdufa.

Oryginalny pomysł twórców tej opery polegał na dwutorowym, dwuwymiarowym poniekąd przedstawieniu morfologii tyranii. Jeden z tych wymiarów wiąże się z postacią tytułowego bohatera – słabego osobowościowo, niepewnego i zagubionego. W operze szczególnie mocno wyeksponowane zostały dwie sceny z udziałem wiedźm, do których przybywa Makbet z prośbą o zdradzenie mu jego przyszłych losów. W obu tych fantastycznych scenach zastosowano atrakcyjne rozwiązania dramaturgiczne, połączono partię solową z partią chóru oraz stworzono możliwość włączenia ruchu scenicznego, a nawet baletu. W tych widowiskowych przebiegach dominują muzyczne wypowiedzi

[15] Współczesne wydanie krytyczne partytury zawiera materiał muzyczny obu jej wersji: partytur z 1847 i 1865 roku (zob. G. V e r d i, *Macbeth: Critical Edition*, red. D. Lawton, Ricordi, Milano 2005).

wiedźm, nie zaś Makbeta, który pozostaje wycofany i nieco przestraszony. W swoich partiach solowych tytułowy bohater również prezentuje się jako osobowość pasywna i zrezygnowana, z pewnością niezdolna do popełniania drastycznych czynów, niezbędnych, by sięgnąć po pełnię władzy. Verdi podkreślił tę charakterystykę bohatera środkami muzycznymi, wprowadzając raczej konwencjonalne, typowe dla estetyki bel canta sposoby wypowiedzi, wynikające z frazowania muzycznego opartego na regularnie powtarzanych odcinkach. Taka kreacja Makbeta jako postaci mało wyrazistej, właściwie antybohatera, uniemożliwia przekonujące przedstawienie dramatu władzy i sugestywne zarysowanie studium tyranii.

Dlatego w ślad za oryginałem Szekspirowskim spiritus movens intrygi staje się w operze lady Makbet, której postać i działanie wprowadzają drugi – znacznie jednak ważniejszy niż ten związany z Makbetem – wymiar dramaturgiczny. Charakterystyka dramatyczna i muzyczna lady Makbet odznacza się oryginalnością, która znacząco wykracza poza normy stylistyczne opery włoskiej dziewiętnastego wieku, a zaskakująco zbliża się do nowoczesnych, dwudziestowiecznych sposobów kreacji postaci w dramatach muzycznych. O dominującej roli lady Makbet w przebiegu opery świadczy przede wszystkim wielość i waga jej solowych wystąpień – w pierwotnej wersji dzieła z roku 1847 były to trzy arie, ale dla paryskiego wykonania na scenie Théâtre-Lyrique w roku 1865 Verdi dokomponował czwartą arię przeznaczoną dla tej postaci[16]. Kolejne arie lady Makbet są okazją do zaprezentowania poszczególnych aspektów jej osobowości, jak i atrakcyjnymi przykładami muzycznej charakterystyki narastania przemocy i tyranii.

Pierwszą z nich: *Nel dì della vittoria – Vieni! T'affretta*, lady Makbet śpiewa po otrzymaniu listu od męża, który donosi jej o proroctwach wiedźm. Ta stosunkowo konwencjonalna aria służy zaprezentowaniu dominujących cech osobowościowych bohaterki: ambicji, bezkompromisowości i determinacji. Wyrazista gestyka muzyczna, przesycona karkołomnymi skokami wokalnymi i koloraturą, przywołuje na myśl heroiny Donizettiego: Marię Stuart czy Lukrecję Borgię. Silna osobowość lady Makbet i jej dominacja zarysowane zostają w pełni i wyraziście, a atrakcyjna – choć zarazem nieco stereotypowa – aria stanowi punkt odniesienia zaznaczających się w dalszej części utworu nowych aspektów psychologicznych tej postaci.

Drugą spośród czterech arii lady Makbet stanowi *La luce langue*, napisana specjalnie dla paryskiej wersji opery. W arii tej bohaterka rozważa kolejne kroki, jakie musi podjąć, by osadzić małżonka na tronie królewskim, i dochodzi

[16] Szczegółowo na temat różnic między dwiema wersjami tej opery pisze Jean Cabourg w artykule *Macbeth et son double (1847-1865)* (zob J. C a b o u r g, *Macbeth et son double (1847-1865)*, „L'Avant-Scène Opera" 2009, nr 249, s. 17-21).

do wniosku, że konieczne jest zamordowanie Banka. Medytacyjny charakter sytuacji, w jakiej znajduje się bohaterka, odwzorowany został w melodeklamacyjnym stylu arii, pozbawionej jakichkolwiek elementów popisu czy rysów konwencjonalnych. Dzięki wyraźnej ascezie środków muzycznych udaje się Verdiemu w znacznym stopniu pogłębić dramatyzm opery, a specyficzna aura powagi i skupienia przywołuje na myśl wielkie sceny bohaterek Verdiowskich z dzieł powstałych na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku: Amelii z *Balu maskowego*, Leonory z *Mocy przeznaczenia* czy Elżbiety z *Don Carlosa*. Odmienny świat i zupełnie inna stylistyka drugiej arii lady Makbet budzą oczywiście pytanie o spójność nowej redakcji dzieła. Wydaje się jednak, że kwestie stylistyczne stanowiły już wówczas dla kompozytora element znacznie mniej ważny niż dążenie do psychologicznej wiarygodności postaci i dramaturgicznej funkcji jej solowej wypowiedzi muzycznej.

Następna okazja do zarysowania cech osobowościowych lady Makbet pojawia się w *Brindisi*, toaście wznoszonym przez nią podczas przyjęcia. Melodyjny kształt tej partii, kojarzący się z piosenką zabawową, nie ma jedynie funkcji dekoracyjnej, ale przede wszystkim służy ukazaniu kolejnej istotnej cechy bohaterki – umiejętności znalezienia się w każdej sytuacji, zachowania zimnej krwi i pewności siebie. Nie jest to bynajmniej łatwe, wszak właśnie podczas uczty Makbet widzi ducha zmarłego Banka, na co reaguje przerażeniem i wprowadza gości w konsternację. Jego gotowa na wszystko żona ratuje sytuację – wpadająca w ucho wesoła melodia wzniesionego przez nią toastu wprowadza silne napięcie dramatyczne, melodia ta rozwija się bowiem w specyficznym kontekście sytuacyjnym, nacechowanym napięciem, niepewnością i lękiem.

I wreszcie czwarta, ostatnia duża partia solowa przeznaczona dla lady Makbet, zatytułowana *Una macchia è qui tuttora*, to wyjątkowo oryginalna scena lunatyczna. Ten niezwykły epizod, w którym autorzy dzieła ukazują podświadomość bohaterki i treści jej id, wręcz domaga się interpretacji freudowskiej: stłumione i wyparte wyrzuty sumienia odzywają się podczas snu w przerażających wizjach plam krwi. Nierealistyczny sposób narracji słownej znajduje genialną realizację w sferze muzycznej – na to przekroczenie konwencji stylistycznej Verdi zdecydował się już w roku 1847 (bo scenę tę zawierała wersja pierwotna utworu). Rezygnując z typowej arii dwuczęściowej[17] i wprowadzając – zamiast regularnej frazy – dziwne, pourywane motywy

[17] Punktem odniesienia była dla kompozytowa typowa aria o skonwencjonalizowanej budowie: cantabile (odcinek wolny, prezentujący liryczną frazę śpiewaka) – cabaletta (odcinek w tempie szybszym, wirtuozowski, oparty na powtarzalnym rytmie akompaniamentu). Konstrukcja arii dwuczęściowej wiązała się z też z wprowadzaniem odcinków wstępnych, łącznika i brawurowego zakończenia. Dokładniejszą analizę struktury partii solowych w operach włoskich pierwszej połowy

muzyczne, kompozytor zapoczątkował nowy styl narracyjny, rozwijany w kolejnych dziełach. Styl ów – nazwany później „stile parlante misto" – polegał na swobodnym przechodzeniu od elementów recytatywnych do aryjnych, na łączeniu tych dwóch podstawowych sposobów wypowiedzi wokalnej w jeden spójny typ frazowania, zależny od okoliczności dramatycznych i uwarunkowany chwilowymi stanami emocjonalnymi postaci.

„PROROK" MEYERBEERA TYRANIA FANATYZMU RELIGIJNEGO

Wystawiona w okresie Wiosny Ludów opera *Prorok* (1849) autorstwa uznanego nad Sekwaną twórcy grand opéra Giacoma Meyerbeera z librettem Eugène'a Scribe'a i Émile'a Deschampsa[18], oparta jest na wydarzeniach historycznych rozgrywających się w szesnastowiecznych Niemczech. Dzieło opowiada o rebelii Jana z Lejdy w Münster i opresyjnych rządach sekty nowochrzczeńców, którzy stworzyli tam totalitarne państwo wyznaniowe[19]. *Prorok* to wspaniale zakomponowany dramat, jego akcja rozwija się logicznie i przyciąga uwagę odbiorcy zarówno atrakcyjną stroną wizualną, która obfituje w szereg zróżnicowanych scen, nacechowanych widowiskowością typową dla gatunku wielkiej opery francuskiej, jak i sugestywnym zaprezentowaniem genezy i narastania tyranii[20].

Tytułowy prorok to młody Jan z Lejdy, członek radykalnej sekty anabaptystów, wybrany do pełnienia tej funkcji przez fanatyków religijnych: Jonasza, Zachariasza i Matisena. Ci trzej radykałowie interpretują sen Jana (sen o charakterze wizji religijnej) jako proroctwo dotyczące władzy, główny powód wyboru stanowi jednak zaskakujące podobieństwo rysów Jana do znajdującego się w katedrze w Münster portretu króla Dawida. Zostało ono wykorzystane jako dowód wypełniania się proroctw i konieczności religijnego nawrócenia, umożliwiając przywódcom sekty dokonanie manipulacji społecznej. I choć początkowo Jan nie wykazuje ani predyspozycji do roli proroka, ani chęci jej przyjęcia, ostatecznie przeważa jego ambicja i miłość własna, podsycana powtarzanymi przez anabaptystów pochlebstwami. Jego wątpliwości zostają

dziewiętnastego wieku przedstawia Fabrizio Della Seta w rozdziale „Morfologia dell'opera italiana" swojej pracy *Italia e Francia nell'Ottocento* (zob. F. D e l l a S e t a, *Italia e Francia nell'Ottocento*, EDT, Torino 1993, s. 68-75).

[18] Krytyczne wydanie partytury zob. G. M e y e r b e e r, *Le Prophète*, red. M. Brzoska, t. 1-4, Ricordi, München 2011.

[19] Zob. R. P a n k a ł a, *Jan z Lejdy*, https://www.biografie-niemieckie.pl/jan-z-lejdy.

[20] Na temat twórczości Meyerbeera i jej recepcji zob. M. E v e r i s t, *Meyerbeer and grand opéra from the July Monarchy to the Present*, Brepols, Turnhout 2016.

stłumione przez szantaż i opresyjne działania sekty wobec jego narzeczonej Berty oraz jego matki Fidès i młodzieniec w końcu decyduje się zaangażować w działania rewolucyjnego ruchu religijnego.

Ponieważ Jan pozostaje jedynie narzędziem w ręku trzech demonicznych radykałów, rozwój tyranii, który ukazany został w toku utworu, wynika głównie z rozprzestrzeniania się idei wspólnoty wyznaniowej i oporu, na jaki napotyka jej działanie. Dla podkreślenia zasadniczej roli ideologii religijnej w dramaturgii dzieła Meyerbeer wprowadził kilkakrotnie powracającą w przebiegu opery formułę melodyczną z tekstem łacińskiego psalmu *Ad nos, ad salutarem undam*. Nie wykorzystał jednak cytatu z monodii chorałowej, lecz skomponował własną melodię, przypominającą swą formułą niemieckie protestanckie śpiewy kancjonałowe. Pojawienie się na scenie Jonasza, Zachariasza i Matisena niejednokrotnie sygnowane jest wykonywaniem przez nich tego psalmu, będącego złowróżbną oznaką fanatycznej religijności. W ich partiach zaznaczają się często jeszcze inne elementy muzycznej stylizacji religijnej, między innymi modlitewny ton recytatywny. Chór anabaptystów w akcie trzecim wzywa również do zbrojnej walki w imię Boga, wyrażając w ten sposób pełen nienawiści, przerażający fanatyzm religijny. Siła nowego kościoła manifestuje się najwyraźniej w finale aktu czwartego dzięki wykorzystaniu stylizacji religijnej i pełnej rozmachu scenie koronacji Jana na proroka – przywódcę anabaptystów.

Wraz z rozwojem akcji opery i przejęciem władzy w Münster przez nowochrzczeńców również Jan zaczyna korzystać ze związanych z nią przywilejów i nabiera coraz silniejszego przekonania, że faktycznie został wybrany przez Boga i naznaczony na przywódcę wspólnoty wyznaniowej. W pełnej religijnej ekstazy scenie modlitwy *Eternel Dieu Saveur* z finału trzeciego aktu wyraża się duchowa siła Jana, która osiąga kulminację w hymnicznym zwieńczeniu tego finału *Roi du Ciel et des anges*, ukazującym największy triumf i siłę bohatera. Od tej chwili w działaniach Jana coraz mocniej zaznacza się też jego przekonanie o własnej boskości, co prowadzi do coraz częstszego uciekania się przezeń do przemocy i tyranii. Wprowadzenie siłą zasady wspólnoty własności, a także proklamowanie wielożeństwa doprowadziły do degrengolady moralnej tego środowiska religijnego, do znienawidzenia proroka i całej władzy religijnej i w końcu do jego klęski[21]. Ewolucja osobowościowa tytułowej postaci wynika z ogólnego toku zdarzeń: bohater z nieśmiałego młodzieńca zmienia się w pewnego siebie, wyniosłego władcę, by w końcu ponieść klęskę i zginąć. Opera Meyerbeera może być więc w swym całościowym przekazie

[21] W tym zakresie opera Meyerbeera bardzo wiernie odnosi się do faktów historycznych. Na temat stylu życia społeczności Münster zob. K. A r m s, *Polygamy in Münster*, https://web.archive.org/web/20070213090415/http://www.sksm.edu/research/papers/polygamy.pdf.

intepretowana jako dźwiękowy traktat o dekadencji rewolucji i władzy oraz o niebezpieczeństwach związanych z sekciarskimi utopiami religijnymi[22].

W tym sensie dramaturgia tyranii wydaje się przewidywalna i jasna, nie wyczerpuje jednak pomysłu twórców *Proroka* na zaprezentowanie fanatycznej utopii religijnej. Działania Jana z Lejdy zostały zestawione z wyraziście zarysowaną osobowością jego matki, Fidès, postaci zdecydowanie pierwszoplanowej w zakresie muzycznym i dramatycznym. To ona wykonuje najwięcej partii solowych, uczestniczy w wielu ansamblach i stanowi najważniejsze ogniwo struktury dramatycznej. Partia Fidès to chyba pierwsza w historii opery tak mocno wyeksponowana partia mezzosopranowa – wielowymiarowa, ekscytująca, ale też bardzo trudna, gdyż wymagająca od wykonawczyni łączenia rozmaitych jakości głosowych: wytrzymałości, silnego wolumenu, zróżnicowanej barwy, a także wirtuozerii[23]. Jednocześnie sceniczna Fidès to postać silna, pewna swoich działań i wyborów, nieugięta i pozostająca w opozycji wobec opresyjnego systemu polityczno-religijnego.

Taka kreacja postaci matki prowokuje interpretację o charakterze psychoanalitycznym, w której zasadnicze działania Jana z Lejdy i łatwość, z jaką zaakceptował on tyranię jako sposób postępowania, mogą być wyjaśniane poprzez kompleks matki (czyli, by posłużyć się terminologią freudowską, kompleks Edypa). Źródło słabości charakterologicznej Jana, jego uległości i podatności na wpływy stanowił kompleks spowodowany siłą i zdecydowaniem Fidès. Scena końcowa dzieła, w której Jan umiera w objęciach matki, stanowi swoiste zwieńczenie dramaturgii całej opery, jak i psychologiczne uzasadnienie motywacji osobowościowych kierujących działaniem tytułowego bohatera.

„BORYS GODUNOW" MUSORGSKIEGO SZALEŃSTWO JAKO SKUTEK TYRANII

Libretto opery *Borys Godunow* napisał jej kompozytor, opierając się na dramacie Aleksandra Puszkina o tym samym tytule[24]; Puszkin natomiast doko-

[22] Na temat najnowszych badań dotyczących idei tej opery i jej struktury dramatycznej zob. M. B r z o s k a, *„Eine Oper aus dem Kopf": Giacomo Meyerbeers Grand Opéra „Le Prophète" (1849) – Dramatische Konzeption und edierte Werkgestalt*, Schöningh, Paderborn 2014.

[23] Partia Fidès została napisana przez Meyerbeera dla Pauliny Viardot (1821-1910).

[24] W repertuarze teatrów operowych znajdują się różne wersje dzieła Musorgskiego: (1) pierwotna wersja dwuaktowa (1869), niedopuszczona do premiery w czasach Musorgskiego; (2) wersja czteroaktowa (1874) w oryginalnej instrumentacji kompozytora; (3) przygotowana przez Pawła Lamma wersja partytury (1928), która łączący obie wersje Musorgskiego; (4) wersja czteroaktowa w instrumentacji Mikołaja Rimskiego-Korsakowa (1904), (5) wersja czteroaktowa w redakcji Dymitra Szostakowicza (1940). Podstawą niniejszej analizy jest wersja czteroaktowa z roku 1874.

nał literackiego opracowania znanego wątku monumentalnej *Historii państwa rosyjskiego* Mikołaja Karamzina[25]. Mroczna historia z okresu Wielkiej Smuty (przełomu szesnastego i siedemnastego wieku), opisująca walkę o władzę między carem Borysem Godunowem a uzurpatorem Dymitrem Samozwańcem, zyskuje i w utworze literackim, i w dziele operowym wymiar psychologiczny, historiozoficzny, a także mistyczno-religijny. W planie moralnej wymowy dramatu istotną rolę odgrywa kwestia zbrodni i kary, a także odpowiedzialności władcy przed narodem, Bogiem i historią.

Charakterystyka dramatyczna i muzyczna Borysa Godunowa została przedstawiona przez Musorgskiego w dość dynamicznie zmieniający się sposób[26]. W toku opery można wyróżnić cztery zasadnicze sceny z udziałem bohatera tytułowego – każda z nich służy zaprezentowaniu innego aspektu osobowości cara, a ich następstwo stanowi podstawę konstrukcji tak dramaturgii dzieła, jak i wielowymiarowej postaci Borysa. Pierwsza jej prezentacja następuje jeszcze w prologu, w scenie koronacji. Już to wstępne zetknięcie się odbiorcy opery z postacią władcy pozwala dostrzec rozdźwięk między splendorem zewnętrznej oprawy sytuacji koronacyjnej (odświętnymi strojami, rekwizytami władzy, rozbudowaniem scenicznym, obecnością statystów) a nastrojem samego władcy, wycofanego i niezbyt pewnego siebie. Dwoistość ta mocno zaznacza się także w sferze muzycznej – potężne wielogłosowe partie chóralne i odgłosy dzwonów silnie kontrastują z ascetyczną deklamacją Borysa – wspartą surową i powściągliwą instrumentacją – w której zdaje on sprawę ze swoich rozterek i lęków. W charakterystyce cara w akcie drugim silniej zaznacza się element liryczny (ta strona jego osobowości ujawnia się w wyniku jego kontaktu z dziećmi), choć jego monolog *Dostig â vyssšej vlasti* wyraża głównie – obok satysfakcji z osiągniętej najwyższej pozycji społecznej i nieograniczonej władzy – melancholię i poczucie niestabilności sytuacji.

Zasadniczy nowy element osobowości Borysa Godunowa odsłania przybycie Wasyla Szujskiego z informacją o pojawieniu się Dymitra, który rzekomo przeżył morderstwo zlecone przez Godunowa i teraz zbiera poparcie wśród ludu. Wieść ta wywołuje przerażenie, a następnie załamanie nerwowe cara – od tego momentu jego charakterystyka muzyczna rozwija się zgodnie

[25] Chodzi o dwunastotomowe dzieło Mikołaja Karamzina, opublikowane w latach 1816-1829. Z czasów pierwodruku pochodzi też jego polski przekład dokonany przez Grzegorza Buczyńskiego (zob. M. K a r a m z i n, *Historya państwa rossyiskiego*, tłum. G. Buczyński, Zawadzki i Węcki, Warszawa 1824-1830).

[26] Wśród bogatej literatury naukowej poświęconej operze Musorgskiego warto wskazać na prace dostępne w języku polskim, autorstwa Elżbiety Nowickiej oraz Teresy Maleckiej (zob. E. N o w i c k a, *Zapisane w operze. Studia z historii i estetyki opery*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012; T. M a l e c k a, *Słowo, obraz i dźwięk w twórczości Modesta Musorgskiego*, Akademia Muzyczna, Kraków 1996).

z zasadami obrazowania postaci w sytuacji obłędu, szaleństwa, braku kontroli emocjonalnej. Musorgski wykorzystał typowe środki dźwiękowe, stosowane zwłaszcza we włoskich operach dziewiętnastowiecznych do przedstawiania tego rodzaju postaci[27]: przerywanie toku wypowiedzi pauzami i wykrzyknieniami, gwałtowne zmiany tempa i tonacji, a także wprowadzenie eksplozywnego akompaniamentu orkiestrowego. W podobnym nastroju utrzymana jest ostatnia scena z udziałem Godunowa, moment przybycia kronikarza, mnicha Pimena, który relacjonuje carowi cud w Ugliczu. Zadany psychice bohatera cios powoduje jego nagłą śmierć, dlatego też środki muzyczne typowe dla charakterystyki szaleństwa ustępują niedługo później rozwiązaniom typowym dla scen przedśmiertnych i żałobnych. Umierający Godunow wypowiada się w wolnym tempie, przerywany pauzami tok muzyczny odwzorowuje utratę sił życiowych, a ostatniej kwestii – w której wskazuje syna jako następcę tronu – nie udaje się carowi wypowiedzieć do końca.

W tak zaplanowanym przez Musorgskiego sposobie przedstawienia osobowości Borysa Godunowa zaznacza się jasno wyeksponowana przyczyna szaleństwa i śmierci bohatera. Morderstwa i przemoc, a także ich tuszowanie i fałsz, stały się przyczynami jego lęku i depresji, które doprowadziły go do załamania nerwowego, choroby psychicznej i nagłej śmierci. W takiej perspektywie charakterystyka bohatera stanowi studium upadku osobowościowego, będącego wynikiem zbrodni i dotkliwych wyrzutów sumienia, które wyzwalają coraz większą agresję, wzmocnienie represji, ale i postępujące szaleństwo.

Przemoc i tyrania prowadzą do klęski – dzieło Musorgskiego może być traktowane jako swoisty moralitet o takim właśnie przesłaniu. Uzurpatorskie sięgnięcie po władzę przez Borysa Godunowa oraz zlecenie zamordowania młodocianego prawowitego następcy tronu to czyny, które wprawdzie zaowocowały rozkładem kraju, ale wyzwoliły również oddolne działania ludu: zbulwersowany niegodziwością władcy naród strącił tyrana z piedestału władzy. W tym sensie przekaz opery Musorgskiego jest oczywisty: zbrodnia domaga się kary, a niemoralność władzy prowokuje wzrost świadomości politycznej narodu. Prezentujący nieskazitelną postawę patriotyczną i moralną kronikarz Pimen pełni w tym kontekście rolę trybuna ludowego, wyraziciela vox populi, a cudowne ocalenie Dymitra Samozwańca urasta do rangi cudu, symbolu boskiej opieki nad narodem rosyjskim.

Aspekt boskich zasad, które regulują w operze funkcjonowanie świata, wynika z trwałej więzi między władzą carską a cerkwią prawosławną – cud

[27] Najczęściej w operach w stylu bel canto obłęd doświadczany jest przez postacie kobiece; do najbardziej znanych przykładów tego typu bohaterek opery włoskiej należą tytułowa postać z dzieła Gaetana Donizettiego *Łucja z Lammermooru* (1835) oraz Elwira z *Purytanów* (1835) Vincenza Belliniego. Szerzej na ten temat zob. M.A. S m a r t, *Dalla tomba uscita: Representations of Madness in Nineteenth-century Italian Opera*, dysertacja doktorska, Cornell University 1994.

w cerkwi w Ugliczu stał się przecież bezpośrednią przyczyną upadku Godunowa, Bóg zaingerował w świat uzurpatora, by przywrócić sprawiedliwy porządek rzeczy. Ten moralny wydźwięk arcydzieła Musorgskiego pociąga za sobą wprowadzenie wielu stylizacji charakterystycznych dla muzyki religijnej, śpiewów cerkiewnych, w których wykorzystuje się polifonię podgłosową, styl wokalny występujący w Kościele prawosławnym. Cechą tej polifonii jest swobodne improwizowanie głosów pobocznych w relacji do zasadniczego melodycznego głosu środkowego[28]. Dążenie do stworzenia epopei narodowo-religijnej wymagało też posłużenia się językiem dźwiękowym mocno zakotwiczonym w tradycji ludowej – w celu podkreślenia „odwieczności" rosyjskiej kultury i muzyki Musorgski sięgnął po popularne melodie, które funkcjonowały w narodowej świadomości przez wieki. W scenie koronacji Borysa, potężnym fresku łączącym partie solowe z rozbuchanymi brzmieniami chóralno-orkiestrowymi, kompozytor zacytował dawną pieśń rosyjską *Už kak na nebe solncu krasnomu slava*.

CECHY OPEROWYCH TYRANÓW

Przedstawione aspekty trzech dziewiętnastowiecznych dzieł operowych, w których główny wątek dramatyczny stanowią chorobliwe dążenie do pełni władzy i tyrania, prowokują pytanie o ewentualne elementy wspólne takich postaw w ujęciu dramatyczno-muzycznym i o rysy charakterologiczne operowych tyranów. Niewątpliwie wspólną cechą omówionych trzech oper pozostaje ogólny plan zdarzeń, znajdujący odzwierciedlenie w przemianach osobowości bohaterów. Każdy z tych utworów opowiada historię dochodzenia do władzy i osiągnięcia jej pełni – procesu, który wiąże się ze stosowaniem coraz większej przemocy, a tym samym prowadzi do degrengolady moralnej i psychicznego upadku bohatera.

Takiej ewolucji postaci towarzyszą też wyraziste zmiany i przekształcenia języka muzycznego. Umacnianie się władzy tyrana odwzorowane zostaje w częstym stosowaniu przez kompozytorów muzyki o charakterze królewskim, wprowadzaniu scen przyjęć i bankietów, a także widowiskowych partii baletowych. Jeśli ukazywana w dziele tyrania ma charakter religijny albo wiąże się z poparciem kleru, częste są stylizacje związane z muzyką kościelną, katolicką (na przykład w operach z udziałem postaci inkwizytorów, takich jak *Don Carlos* Verdiego), protestancką (w *Proroku*) czy prawosławną (w *Bo-*

[28] Ten typ polifonii stał się jednym z wyznaczników narodowego stylu w muzyce rosyjskiej dziewiętnastego wieku i występuje nie tylko w twórczości Musorgskiego, ale także w muzyce Michaiła Glinki, Aleksandra Borodina, Piotra Czajkowskiego czy Mikołaja Rimskiego-Korsakowa.

rysie Godunowie), co staje się nie tylko elementem wzbogacającym tkankę brzmieniową utworów, ale wpływa także na uwiarygodnienie prezentacji kontekstu historycznego zdarzeń. Wraz z chyleniem się ku upadkowi tyrana i jego władzy coraz większą rolę zaczynają odgrywać negatywne cechy jego osobowości oraz narastanie lęku czy szaleństwa, co znajduje wyraz w częstym wprowadzaniu dysonansów, pauz i innych elementów stosowanych przez dziewiętnastowiecznych kompozytorów w przedstawianiu obłędu i słabości psychicznej.

Operowi tyrani okazują się ludźmi o słabej osobowości, pełnymi kompleksów, niepewnymi własnej wartości. Wszyscy trzej bohaterowie: Makbet, Jan z Lejdy i Borys Godunow, zdobywają władzę podstępem, sięgają po nią nielegalnie, wbrew zasadom społecznym i tradycji, są nuworyszami na salonach królewskich. Kieruje nimi słabość charakteru i kompleks niższości, co z łatwością wykorzystują inne postacie dramatu: lady Makbet, trzej anabaptyści czy kniaź Szujski, manipulując tyranami i traktując ich przedmiotowo w realizacji własnych planów i ambicji.

Istotną cechą wspólną omówionych utworów stanowi natomiast nieobecność lub drugoplanowość w ich dramaturgii wątku miłosnego – elementu, który od początków historii opery w siedemnastym wieku wydaje się nieodzowny w fabule dramatu muzycznego. W akcji tych dzieł występują wprawdzie postacie, wobec których tytułowy tyran wykazuje bardziej subtelne emocje: żona Makbeta, matka Jana, jego narzeczona Berta czy też dzieci Godunowa, a muzyczne odwzorowanie tych uczuć wiąże się z wprowadzaniem fraz lirycznych i pozytywnych środków charakterystyki muzycznej (tonacji durowych, wolniejszych temp, wykorzystywania instrumentów smyczkowych i dętych drewnianych). Jednakże rola takich postaci i scen z ich udziałem ogranicza się do tworzenia przeciwwagi dla zasadniczych elementów fabuły związanych z prezentacją analizy psychiki władcy, a także samej morfologii tyranii.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Arms, Kate. *Polygamy in Münster*. https://web.archive.org/web/20070213090415/http://www.sksm.edu/research/papers/polygamy.pdf.

Aufenanger, Stephan. *Die Oper während der Französischen Revolution: Studien zur Gattungs- und Sozialgeschichte der Französischen Oper*. Tutzing: Hans Schneider, 2003.

Bara, Olivier, and Alban Ramaut, eds. *Généalogies du romantisme musical français*. Paris: J. Vrin, 2012.

Belina-Johnson, Anastasia, and Derek B. Scott, eds. *The Business of Opera*. Farnham: Ashgate, 2015.

Brzoska, Matthias. *"Eine Oper aus dem Kopf": Giacomo Meyerbeers grand opéra "Le Prophète" (1849); Dramatische Konzeption und edierte Werkgestalt*. Paderborn: Schöningh, 2014.

Cabourg, Jean. "Macbeth et son double (1847-1865)." *L'avant-scène: Opera*, no. 249 (2009): 17–21.

Charlton, David. "On Redefinitions of 'Rescue Opera'." In *Music and the French Revolution*. Edited by Malcolm Boyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Della Seta, Fabrizio. *Italia e Francia nell'Ottocento*. Torino: EDT, 1993.

Everist, Mark. *Meyerbeer and grand opéra from the July Monarchy to the Present*. Turnhout: Brepols, 2016.

Fend, Michael. *Cherubinis Pariser Opern (1788–1803)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007.

Glixon, Beth, and Jonathan Glixon. *Inventing the Business of Opera: The Impresario and His World in Seventeenth-century Venice*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Golianek, Ryszard Daniel. "'Et gardez-vous de mon Inquisiteur!': The Grand Inquisitor and the Struggle for the Governance of Souls in French grand opéra in the Mid-nineteenth Century." *Interdisciplinary Studies in Musicology* 17 (2017): 115–28.

———. "*Lodoiska* i *Faniska*: Zakres i funkcje wątków polskich w porewolucyjnej twórczości operowej." *Muzyka* 58, no. 3 (2013): 55–73.

Golianek, Ryszard Daniel, and Piotr Urbański, eds. *Opera wobec historii*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2012.

Karamzin, Mikołaj. *Historya państwa rossyiskiego*. Translated by Grzegorz Buczyński. Warszawa: Zawadzki i Węcki, 1824-1830.

Lisiecka, Katarzyna. *"Fidelio" Ludwiga van Beethovena na tle przekształceń świadomości europejskiej przełomu XVIII i XIX wieku*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 2007.

Teresa Malecka. *Słowo, obraz i dźwięk w twórczości Modesta Musorgskiego*, Akademia Muzyczna, Kraków 1996.

Mazzini, Giuseppe. *Filosofia di musica* (1833). https://www.liberliber.it/mediateca/libri/m/mazzini/filosofia_della_musica/pdf/mazzini_filosofia_della_musica.pdf.

Meyerbeer, Giacomo. *Le Prophète*. Edited by Matthias Brzoska. Vols. 1-4. München: Ricordi, 2011.

Nowicka, Elżbieta. *Zapisane w operze: Studia z historii i estetyki opery*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012.

Pankała, Roman. *Jan z Lejdy*. https://www.biografie-niemieckie.pl/jan-z-lejdy.

Penzenstadler, Franz. "Metastasios Theorie und Praxis einer neuen Tragödie." *Il saggiatore musicale: Rivista semestrale di musicologia* 15, no. 2 (2008): 199–236.

Smart, Mary Ann. "Dalla tomba uscita: Representations of Madness in Nineteenth-century Italian Opera" (doctoral thesis, Cornell University, 1994).

Thomas, Downing A. *Aesthetics of Opera in the Ancient Régime (1647-1785)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
Till, Nicholas. *The Cambridge Companion to Opera Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
Toelle, Jutta. *Opera as Business? From Impresari to Publishing Industry*, "Journal of Modern Italian Studies" 17, no. 4 (2012): 448–59.
Verdi, Giuseppe. *Macbeth: Critical Edition*. Edited by David Lawton. Milano: Ricordi, 2005.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ryszard Daniel GOLIANEK – *Makbet*, *Prorok*, *Borys Godunow*. Studium obłąkańczej tyranii w operze dziewiętnastowiecznej

DOI 10.12887/33-2020-4-132-17

Wskutek rewolucji francuskiej, wymierzonej głównie w środowisko władzy, nastąpił zasadniczy przełom w problematyce dzieł operowych: zerwano z tematami mitologicznymi i zastąpiono je odniesieniami do aktualnych wydarzeń lub wątkami z nowszej historii. W dziewiętnastym wieku w dziełach operowych zaczęły dominować kwestie napięć społecznych na linii władza–lud, a na typ dramaturgii utworów zaczęła wpływać bieżąca sytuacja. Przełożyło się to też na krytyczny sposób prezentowania przedstawicieli władzy w dziełach operowych. Wśród rozmaitych portretów władców, jakie można spotkać w teatrze muzycznym tego czasu, wyróżnia się grupa utworów, których tematyka ogniskuje się wokół nieposkromionej żądzy władzy, doprowadzającej do bezwzględnej tyranii, przemocy i terroru. W celu prześledzenia i analizy tego nurtu wybrano trzy dzieła – opery: *Makbet* (1847) Giuseppe Verdiego, *Prorok* (1849) Giacoma Meyerbeera oraz *Borys Godunow* (1874) Modesta Musorgskiego – stworzone w dziewiętnastym wieku w różnych krajach europejskich (Włoszech, Francji i Rosji). Mimo różnic kulturowych między tymi krajami oraz ich odmiennej sytuacji polityczno-społecznej ujęcie problemu władzy opresyjnej oraz typ kreacji głównego bohatera wydają się w omawianych utworach zaskakująco zbieżne i łączą się z zastosowaniem analogicznych środków dramaturgii muzycznej i teatralnej. W każdym z analizowanych dzieł główny bohater jest postacią tytułową, której dążenie do władzy uruchamia działania ekstremalne. W analizie problematyki wzięto pod uwagę przyczyny i źródła takiej postawy bohaterów, zakres ich władzy, narastanie stosowanej przez nich przemocy i społeczne oraz psychologiczne jej skutki; przeanalizowano także środki muzyczne służące przedstawieniu tych zagadnień.

Słowa kluczowe: opera dziewiętnastowieczna, tyrania, charakterystyka muzyczna

Kontakt: Instytut Muzykologii, Wydział Nauk o Sztuce, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7, 61-614 Poznań

E-mail: degol@amu.edu.pl
Tel. 61 8291399
www.muzykologia.amu.edu.pl

Ryszard Daniel GOLIANEK, *Macbeth*, *The Prophet, Boris Godunov*: A Study of Mad Tyranny in 19th-Century Opera

DOI 10.12887/33-2020-4-132-17

Aimed against the political establishment of the time, the French Revolution brought about, among its numerous consequences, a crucial breakthrough in the opera repertoire. Mythological motifs were replaced by references to current events or themes drawn from contemporary history. The problem of tension between rulers and the people they ruled started to dominate operatic plots and the then-topical issues began to influence operatic dramaturgy. The breakthrough in question resulted also in a critical depiction of the representatives of power in opera. Among the portrayals of 19th-century rulers, one can distinguish a class of works in musical theatre which address the topic of an unbridled thirst for power leading to ruthless tyranny, violence, and terror. In order to describe and analyze this trend in opera, three pieces were chosen: Giuseppe Verdi's *Macbeth* (1847), Giacomo Meyerbeer's *The Prophet* (1849), and Modest Mussorgsky's *Boris Godunov* (1874); they were all written in the 19th century, but in different European countries: Italy, France, and Russia. Whereas culture and social-political circumstances in these countries differed considerably, the ways in which oppressive rulers were depicted in the discussed operas seem surprisingly similar in both the musical and dramaturgical portrayals of the main (title) characters. In each of the three works, the protagonist's quest for power triggers extreme actions. The present paper examines reasons for such a conduct, as well as its sources, the scope of the characters' power, their escalating violence, and its social and psychological effects. The ways of musical characteristics of these issues are also discussed.

Keywords: 19th-century opera, tyranny, musical characteristics

Contact: Institute of Musicology, Faculty of Art Studies and Musicology, Adam Mickiewicz University, ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7, 61-614 Poznań, Poland
E-mail: degol@amu.edu.pl
Phone: +48 61 8291399
http://international.amu.edu.pl/about_amu/faculty-of-art-studies/

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 295-312
DOI 10.12887/33-2020-4-132-18

Krzysztof LOSKA

KULTURA FILMOWA W OKUPOWANEJ KOREI W LATACH 1910-1945

Zarówno filmy przeznaczone dla widzów koreańskich, jak i te, których adresatami byli widzowie japońscy, zawierały określone przesłanie ideologiczne. Pierwszych chciano przekonać o potędze gospodarczej Kraju Kwitnącej Wiśni i pokojowym charakterze misji cywilizacyjnej, drugich – o harmonijnej współpracy między narodami. Znaczący udział w konstruowaniu tego przekazu mieli narratorzy dysponujący niezbędną wiedzą historyczną i polityczną, a jego podstawowym celem było podtrzymanie hegemonii kulturalnej i utrwalenie panowania na podbitych terenach.

W roku 1905, tuż po zwycięskiej wojnie z Rosją, armia japońska przejęła kontrolę nad Półwyspem Koreańskim, który pięć lat później został formalnie włączony do Imperium Wschodzącego Słońca. W opracowaniach historycznych pierwszą dekadę kolonizacji określa się mianem „rządów miecza" (jap. budan seiji; kor. mudan jeongchi) – dopiero stłumienie oporu wśród miejscowej ludności pozwoliło na złagodzenie surowych zasad i zaprowadzenie hegemonii kulturowej (jap. bunka seiji; kor. munhwa jeongchi), opartej na idei współpracy między narodami (jap. naisen ittai; kor. naeseon ilche)[1]. Wykorzystując doświadczenia zdobyte podczas wcześniejszych podbojów terytorialnych (na Okinawie i Tajwanie), Japończycy przystąpili do tworzenia podstaw prawnych, które uprawomocniały ich rządy i sankcjonowały nieograniczoną eksploatację bogactw naturalnych. Jak pisze Joanna P. Rurarz, w latach trzydziestych dwudziestego wieku „Korea stała się zapleczem frontu, a co za tym idzie, bazą wojskową i zaopatrzeniową oraz spichlerzem Armii Kwantuńskiej"[2]. Wówczas to wprowadzono program przymusowej asymilacji, narzucono koreańskim poddanym wymóg bezwzględnej lojalności oraz zmuszono ich do zmiany nazwisk na japońskie.

Wychodząc z założenia, że japoński kolonializm nie ograniczał się wyłącznie do podboju militarnego, lecz wiązał się z realizacją określonego projektu kulturowego, zmierzającego do stworzenia panazjatyckiej wspólnoty politycznej (jap. daitōa kyōdōtai), opartej na harmonii rasowej (jap. gozoku

[1] Por. Y.J. K i m, *Politics of Communication and the Colonial Public Sphere in 1920s Korea*, w: *Colonial Rule and Social Change in Korea, 1910-1945*, red. H.Y. Lee, Y. Ha, C.W. Sorensen, University of Washington Press, Seattle 2013, s. 77.

[2] J.P. R u r a r z, *Historia Korei*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2009, s. 341.

kyōwa) i asymilacji (jap. dōka)[3], zamierzam wykazać, że kino stanowiło jedno z podstawowych narzędzi propagowania wizji nowego porządku (jap. tōa shin chitsujo) oraz utrwalania mocarstwowej pozycji Japonii w Azji Wschodniej. Do realizacji tych celów sukcesywnie angażowano przedstawicieli podbitych narodów, zachęcając ich do tworzenia filmów „patriotycznych" (jap. kokusaku eiga), służących „umacnianiu ducha narodowego" oraz „dostarczaniu rozrywki"[4]. Pisząc o kulturze filmowej okresu kolonialnego, należy zwrócić uwagę na ukryte sprzeczności wewnątrz pozornie homogenicznego projektu – dlatego też trzeba uwzględnić szereg aspektów wykraczających poza treść i formę dzieła, takich jak system produkcji i dystrybucji (na przykład współpracę wytwórni japońskich z koreańskimi), organizacja pokazów (kwestię segregacji etnicznej w salach kinowych), recepcja (głosy krytyków), wpływ czynników politycznych (cenzurę, prawo filmowe) oraz oddziaływanie społeczne.

Chcąc zrozumieć, jaką rolę odgrywało kino w czasach kolonialnych, nie można oddzielać kwestii artystycznych od uwarunkowań społecznych, ekonomicznych i politycznych, które wpływały na funkcjonowanie branży. Przez długi czas badacze opisujący kinematografię japońską (między innymi Noël Burch, Donald Richie i Joseph L. Anderson) skupiali się wyłącznie na paradygmacie narodowym, pomijając związki z przemysłem filmowym w krajach okupowanych[5]. Dopiero niedawno nastąpiła zmiana punktu widzenia, polegająca na włączeniu okresu kolonialnego do ogólnej historii dwudziestego wieku, co z kolei doprowadziło do przedefiniowania podstawowych pojęć oraz przyjęcia perspektywy transnarodowej, pozwalającej uwzględnić różne formy współpracy między twórcami koreańskimi a japońskimi[6].

Niektórzy krytycy sprowadzają skomplikowaną relację zależnościową do prostej opozycji między kolaboracją a oporem, takie spojrzenie wydaje się jednak zbytnim uproszczeniem, za pomocą którego próbuje się dokonać jednoznacznego rozdzielenia obu postaw, prowadzącego czasem do wymazania z pamięci filmów kolonialnych[7]. Wzajemna sieć powiązań nie ograniczała się

[3] Proces asymilacji (jap. dōka) szybko przekształcił się w program przymusowej japonizacji (jap. kōminka) mieszkańców podbitych krajów. Szerzej na ten temat zob. L.T.S. C h i n g, *Becoming Japanese: Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation*, University of California Press, Berkeley 2001.

[4] P.B. H i g h, *The Imperial Screen: Japanese Film Culture in the Fifteen Years' War, 1931-1945*, University of Wisconsin Press, Madison 1995, s. 61.

[5] Na konieczność zmiany perspektywy badawczej wyraźnie wskazuje Sandra Wilson w artykule *Bridging the Gaps* (zob. S. W i l s o n, *Bridging the Gaps: New Views of Japanese Colonialism, 1931-1945*, „Japanese Studies" 25(2005) nr 3, s. 287-299).

[6] Por. C. C h u n g, *Negotiating Colonial Korean Cinema in the Japanese Empire: From the Silent Era to the Talkies, 1923-1939*, „Cross-Currents: East Asian History and Culture Review" 2(2013) nr 1, s. 136n.

[7] Przed takim upraszczającym spojrzeniem na historię kina kolonialnego w Korei przestrzegają Takashi Fujitani i Nayoung Aimee Kwon (por. T. F u j i t a n i, N.A. K w o n, *Introduction to*

do kwestii finansowania produkcji, ale obejmowała cały system dystrybucji, organizowania pokazów, a przede wszystkim szereg uwarunkowań technologicznych, począwszy od sprowadzania z Japonii urządzeń projekcyjnych, taśmy filmowej i odczynników, po system szkolenia reżyserów i operatorów, którzy prawie zawsze nabierali doświadczenia zawodowego w tokijskich wytwórniach. Koreańscy badacze zorientowani na wydobycie narodowych aspektów kinematografii w swoich opracowaniach przedstawiali okres kolonialny wyłącznie w kategoriach opresji, wyzysku ekonomicznego i podporządkowania (z wykorzystaniem siły), z kolei historycy reprezentujący podejście inspirowane studiami kulturoznawczymi zwracali uwagę na sfery autonomii w życiu codziennym oraz na przenikanie się współpracy ze strategiami oporu[8].

POCZĄTKI KINA NA PÓŁWYSPIE KOREAŃSKIM

Badanie kultury filmowej w okupowanej Korei nie należy do zadań łatwych, głównie ze względu na niedostępność podstawowych źródeł. Spośród dwustu filmów fabularnych zrealizowanych do zakończenia drugiej wojny światowej zachowało się zaledwie pięć procent, przy czym żaden z nich nie pochodzi sprzed roku 1934[9]. Z tego względu jako materiał analityczny posłużyć muszą nie tylko filmy, ale również tygodniki, prasa codzienna, materiały promocyjne oraz dokumenty urzędowe odnalezione w tamtejszych archiwach państwowych. Inną przeszkodą są spory historyków koreańskich dotyczące „narodowego" charakteru produkcji z początku ubiegłego wieku, zwłaszcza ich reprezentatywności dla kinematografii tego kraju. Wątpliwości budzi usta-

---

Transcolonial Film Coproductions in the Japanese Empire: Antinomies in the Colonial Archive, „Cross-Currents: East Asian History and Culture Review" 2(2013) nr 1, s. 2n.).

[8] Por. C h u n g, dz. cyt., s. 131. Z oczywistych powodów temat ruchu oporu i walki o niepodległość nie mógł pojawić się w czasach okupacji, powrócił natomiast w dwudziestym pierwszym wieku za sprawą licznych filmów, które przywracały – lub raczej wytwarzały – pamięć o przeszłości, takich jak: *Utracona pamięć* (*2009 – Loseutu memrlijeu*, Korea Południowa, 2002, reż. Lee Si-myung), *Modern Boy* (*Modeon boi*, Korea Południowa, 2008, reż. Jung Ji-woo), *Zabójstwo* (*Amsal*, Korea Południowa, 2015, reż. Choi Dong-hoon), *Gra cieni* (*Miljeong*, Korea Południowa, 2016, reż. Kim Jee-woon). Więcej o tych utworach piszę w innym miejscu (zob. K. L o s k a, *Umiłowanie ojczyzny albo mit antykolonialnego oporu we współczesnych filmach koreańskich*, w: *Monografia miłości* red. A. Helman, A. Pitrus, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków [w druku]).

[9] Pierwsze filmy z okresu kolonialnego odnalezione zostały w roku 2004 w Chińskim Archiwum Filmowym. Były to: *Wojskowy pociąg* (*Gunyong yeolcha*, Korea, 1938, reż. Seo Gwang-je), *Bezdomne anioły* (*Jibeopneun cheonsa*, Korea, 1941, Choi In-kyu), *Ognie w wiosce rybackiej* (*Eohwa*, Korea, 1938, reż. Ahn Cheol-yeong) i *Ochotnik* (*Jiweonbyeong*, Korea, 1941, reż. Ahn Seok-yeong). Rok później odnaleziono kolejne tytuły: *Marzenie* (*Mimong*, Korea, 1936, reż. Yang Ju-nam), *Wiosna na Półwyspie Koreańskim* (*Bandoui bom*, Korea, 1941, reż. Lee Byeong-il), *Cieśnina Koreańska* (*Joseon haehyop*, Korea, 1943, reż. Park Ki-chae).

lenie, które dzieło należy uznać za pierwszy film „czysto" koreański, ponieważ zdecydowana większość utworów powstawała we współpracy z japońskimi wytwórniami lub przy wsparciu finansowym urzędu gubernatora generalnego[10].

Filmy kolonialne miały za zadanie edukować koreańskie społeczeństwo w kwestii sytuacji w Kraju Kwitnącej Wiśni oraz budować porozumienie między narodami. Świadczy o tym dokument *Sprawy japońskie*[11], w którym pojawiają się charakterystyczne obrazy ukazujące imperium jako forpocztę nowoczesności (ujęcia przedstawiające dworzec kolejowy w Tokio, wieżowce w Ginzie, mosty i drogi). Odpowiednikiem tego filmu dla publiczności japońskiej były *Sprawy koreańskie*[12], wyświetlane w Tokio, Kobe, Osace, Kioto i Nagoi. Codziennym seansom towarzyszyły narracja na żywo oraz wykłady osób, które uczestniczyły w wycieczkach do miejsc prezentowanych na ekranie. Dość szybko pokazy te stały się częścią obowiązkowej edukacji w koloniach, miejscowa ludność nie postrzegała ich jednak jako narzędzia indoktrynacji, lecz widziała w nich atrakcję i rozrywkę (co nie umniejsza ich wpływu na umysły skolonizowanych). Znaczące wsparcie finansowe ze strony władz okupacyjnych oraz prywatnych przedsiębiorców otrzymywały filmy „patriotyczne" (jap. kokusaku), ukazujące sukcesy rządu i ważne wydarzenia polityczne (na przykład koronację cesarza Taishō). Wykorzystanie filmu w służbie propagandy wpisywało się w ogólną politykę rządu japońskiego prowadzoną w podbitych krajach, której celem była misja cywilizacyjna i modernizacyjna[13]. We wszystkich koloniach – ale również w samej Japonii – powstawała sieć kin objazdowych, organizowano pokazy nie tylko w wielkich miastach, lecz również na prowincji.

Zarówno filmy przeznaczone dla widzów koreańskich, jak i te, których adresatami byli widzowie japońscy, zawierały określone przesłanie ideologiczne. Pierwszych chciano przekonać o potędze gospodarczej Kraju Kwitnącej Wiśni i pokojowym charakterze misji cywilizacyjnej, drugich – o harmonijnej współpracy między narodami. Znaczący udział w konstruowaniu tego przekazu mieli benshi (kor. byeonsa) – narratorzy dysponujący niezbędną wiedzą historyczną

[10] Dwa tytuły wymieniane w opracowaniach historycznych jako pierwsze filmy koreańskie, czyli *Granica* (*Gukgyeong*, Korea, 1923, reż. nieznany) i *Przysięga pod księżycem* (*Wolhaui maengse*, Korea, 1923, reż. Yun Baek-nam), powstały w koprodukcji z japońską wytwórnią Shōchiku. Drugi z tytułów wymieniany jest w publikacjach z Korei Północnej (por. D.H. K i m, *Eclipsed Cinema: The Film Culture of Colonial Korea*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017, s. 3).

[11] *Naichi jijō* (kor. *Naeji sajeong*), Japonia, 1919, reż. nieznany.

[12] *Chōsen jijō* (kor. *Joseon sajeong*), Japonia, 1919, reż. nieznany.

[13] Więcej na temat propagandowego wymiaru kina kolonialnego piszę w innym miejscu (zob. K. L o s k a, *Film i propaganda – projekt japońskiego kina kolonialnego*, w: *Historia wizualna w działaniu. Studia i szkice z badań nad filmem historycznym*, red. D. Skotarczak, J. Szczutkowska, P. Kurpiewski, Wydawnictwo UAM, Poznań 2020, s. 91-104).

i polityczną[14], a jego podstawowym celem było podtrzymanie hegemonii kulturalnej i utrwalenie panowania na podbitych terenach. Od początku urzędnicy kolonialni podkreślali wagę produkcji oświatowych, z niechęcią odnosili się natomiast do rozrywkowych filmów fabularnych, dlatego w roku 1929 zainicjowano program „filmów rekomendowanych" (jap. suisen eiga) oraz powołano do życia instytucje zajmujące się dystrybucją obrazów mających walory artystyczne i oświatowe, a filmy te zwolniono z wysokich opłat cenzorskich. W roku 1934 uchwalono regulacje dotyczące rynku filmowego w Korei, które doprowadziły do ograniczenia importu tytułów z krajów zachodnich oraz wyraźnie uprzywilejowały „społecznie użyteczne filmy edukacyjne" (jap. shakai kyōiku eiga)[15].

Od lat dwudziestych ubiegłego wieku coraz większą rolę odgrywała instytucja cenzury, o czym świadczą pierwsze próby ujednolicenia prawa w najbardziej zaludnionej prowincji Gjeonggi, w której leżał Seul. W dniu 1 sierpnia 1926 roku opublikowano rozporządzenie gubernatora generalnego regulujące zasady funkcjonowania rynku prasowego i kinowego, zapewniające władzom kolonialnym kontrolę nad produkcją, dystrybucją i organizacją pokazów. Cenzura systematycznie ingerowała w koreańskie produkcje, co najlepiej widać na przykładzie *Mrocznego światła*[16], którego twórców zmuszono do zmiany tytułu oraz wprowadzenia znaczących skrótów (w sumie usunięto czterdzieści minut materiału).

FILM DOKUMENTALNY W SŁUŻBIE IDEI KOLONIALNEJ

W sierpniu 1940 roku weszło w życie nowe prawo filmowe (Joseon Yeonghwa-ryeong) – wzorowane na uchwalonej rok wcześniej ustawie japońskiej – które wymuszało na koreańskich firmach współpracę z wytwórniami japońskimi, a tym samym podporządkowanie się presji politycznej. Rynek filmowy został poddany ścisłej kontroli, wszyscy pracownicy związani z branżą musieli zarejestrować swoją działalność (do końca 1941 roku zezwolenia otrzymało osiemdziesiąt sześć osób, w tym czterdziestu czterech aktorów, osiemnaście aktorek, czternastu producentów i dziesięciu operatorów)[17]. Wspomniałem

[14] Szerzej na temat roli narratorów (jap. benshi, kor. byeonsa) w kinach koreańskich zob. D.H. K i m, *Performing Colonial Identity: Byeonsa, Colonial Film Spectatorship, and the Formation of National Cinema in Korea Under Japanese Colonial Rule*, w: *The Oxford Handbook of Japanese Cinema*, red. D. Miyao, Oxford University Press, New York 2014, s. 173-187.

[15] T e n ż e, *Eclipsed Cinema*, s. 51n.

[16] *Am gwang*, Korea, 1925, reż. Kancho Takesa.

[17] Por. B. Y e c i e s, A. S h i m, *Korea's Occupied Cinemas, 1893-1948: The Untold History of the Film Industry*, Routledge, New York 2011, s. 120.

wcześniej, że pierwszoplanową rolę w japońskim projekcie kolonialnym odgrywała idea dwóch krajów tworzących jeden organizm (jap. naisen ittai, kor. naeseon ilche) i dlatego w tamtym czasie ważną funkcję spełniały propagandowe produkcje określane mianem „filmu kulturowego" (niem. Kulturfilm; jap. bunka eiga; kor. munhwa yeonghwa)[18]. Z początku pojęciem tym posługiwano się w odniesieniu do dokumentów poświęconych sztuce, nauce i szeroko pojętej kulturze, dopiero po wybuchu wojny z Chinami, a zwłaszcza po uchwaleniu ustawy o kinematografii, nabrało ono znaczenia politycznego.

W kwietniu 1939 roku powstało Koreańskie Towarzystwo Filmu Kulturowego (Chōsen Bunka Eiga Kyōkai), którego założyciele przystąpili do realizacji nowych postulatów ideologicznych. Pierwszym wyprodukowanym przez nich filmem była propagandowa agitka *Polegnę pod flagą państwową*[19], wyreżyserowana przez Lee Ika i Jeona Chang-tae (Yamanaka Yutaka) pod opieką Tsumury Isamu. Opowieść o wójcie gminy, który wytrwale wspiera mieszkańców i własnoręcznie wykonuje flagi państwowe, aby wszyscy sąsiedzi mogli okazać miłość do ojczyzny, stanowi doskonały przykład urzeczywistnienia idei naisen ittai. Pierwotna wersja filmu liczyła sześć rolek (do dziś zachowało się jedynie dziewięć minut), zdjęcia kręcono w Jeongju, a w wielu scenach aktorzy występowali razem z naturszczykami, co miało stworzyć wrażenie autentyczności. Taką metodę realizacji, typową dla bunka eiga, nazywano „udramatyzowaniem" (jap. gekika), ponieważ wyróżniała się obecnością elementów fabularnych[20].

Wkrótce powstały kolejne dokumenty współfinansowane przez władze kolonialne i wyświetlane obowiązkowo w kinach koreańskich i japońskich, między innymi *Światło morza*[21] – o akcji ratunkowej na morzu, *Wierny Jang-yeol*[22] – o pierwszym poległym żołnierzu koreańskim oraz *Narodziny Korei*[23] – nakręcone z okazji trzydziestolecia przyłączenia Półwyspu do Japonii (w dystrybucji znalazło się aż pięćdziesiąt kopii). W roku 1941 przy urzędzie gubernatora generalnego utworzono wydział kinematografii, zdecydowaną większość obrazów nadal jednak sprowadzano z Japonii. Niedługo później

[18] 16 maja 1926 roku w „Donga ilbo" ukazał się artykuł poświęcony niemieckiemu filmowi *Droga do siły i piękna* (*Wege zu Kraft und Schönheit*) w reżyserii Nicholasa Kaufmanna. Pojęcie „Kulturfilm" odnosiło się początkowo do produkcji realizowanych przez Wydział Kultury (Kulturarbeiteilung) wytwórni Ufa, które dotyczyły kwestii edukacyjnych. W Japonii film Kaufmanna rozpowszechniała firma Tōwa.

[19] *Kokki no shita ni ga nan*, Korea-Japonia, 1939, reż. Lee Ik i Jeon Chang-tae.

[20] Por. R. K i m, *A Study on the Origins of Cultural Films in Korea: A Focus on Films by the Japanese Government-General of Korea*, „International Journal of Korean History" 19(2014) nr 2, s. 17n.

[21] *Umi no hikari*, Korea-Japonia, 1939, reż. nieznany.

[22] *Jang-yeol piui chung-seong*, Korea, 1939, reż. nieznany.

[23] *Shinkō Chōsen*, Korea, 1940, reż. nieznany.

rząd podjął decyzję o ujednolicenia rynku filmowego w Korei i powołaniu dwóch państwowych spółek: pierwsza – Joseon Yeonghwa Baegeubsa (jap. Chōsen Eiga Haikyūsha) – zajmowała się rozpowszechnianiem, druga zaś – Joseon Yeonghwa Jejak Jusikhoesa (jap. Chōsen Eiga Seisaku Kabushikigaisha) – produkcją filmową.

Spośród licznych dokumentów nakręconych po wybuchu wojny chińsko-japońskiej (w roku 1937) i zaliczanych do gatunku bunka eiga w całości zachowały się zaledwie trzy tytuły: *Korea – front domowy*[24], *Korea – nasze zaplecze*[25] i *Dzień patriotów koreańskich*[26]. Wszystkie skupiały się na zbiorowości i budowaniu wspólnoty, na uroczystościach organizowanych przez urząd gubernatora, kwestiach wojskowych, edukacji oraz działalności stowarzyszeń kobiecych. W zachowanych dokumentach dominuje optymistyczny wizerunek Koreańczyków, którzy uważają się za szczęśliwych obywateli wielkiego imperium, lojalnych poddanych, wierzących w wizję „wielkiej Azji Wschodniej". W pierwszym z tych filmów (*Korea – front domowy*) komentarz spoza kadru czytany jest wyłącznie po japońsku, w dwóch pozostałych posłużono się jednak inną formułą: napisom w języku japońskim towarzyszy głos koreańskiego lektora. We wszystkich podkreślano dobrowolny udział Koreańczyków w projekcie imperialnym oraz ich dumę z przynależności do wielkiej wspólnoty. W obrazach tych pojawiają się ujęcia młodzieży maszerującej z japońskimi flagami oraz rozmowy z członkiniami Patriotycznego Stowarzyszenia Kobiet – organizacji popierającej wysiłek militarny oraz ideę zaprowadzenia nowego porządku w Azji Wschodniej.

FILM FABULARNY JAKO NARZĘDZIE PROPAGANDOWE

Filmy fabularne z okresu okupacji nie pozostawiają wątpliwości co do propagandowego charakteru ówczesnej produkcji. Świadczą o tym dramaty promujące ochotniczą służbę w armii cesarskiej. Jednym z pierwszych tego typu utworów jest opowieść o frontowej przyjaźni zatytułowana *Ty i ja*[27]. Reżyser filmu, Hinatsu Eitarō, posługiwał się japońskim nazwiskiem, lecz był

[24] *Chonghu-ui Joseon* (jap. *Jūgo no Chōsen*), Korea, 1937, reż. nieznany (8 min.).

[25] *Joseon uriui hubang*, Korea, 1939, reż. nieznany (11 min.)

[26] *Joseon-ui aegug-il* (jap. *Chōsen no aikoku bi*), Korea, 1940, reż. nieznany (11 min.). Wspomniane wyżej tytuły odnaleziono w roku 2006 w rosyjskich archiwach Gosfilmofondu i wydano trzy lata później na płycie DVD pod tytułem *Moving Images From Gosfilmofond*, jako czwartą część edycji koreańskich filmów z okresu kolonialnego („The Past Unearthed: The Fourth Encounter") wydawanej przez Korean Film Archive. Do wydania tego dołączono również dwudziestostronicową książeczkę opisującą filmy oraz wyjaśniającą kontekst historyczny.

[27] *Kimi to boku*, Korea, 1941, reż. Hinatsu Eitarō. Z dziesięciorolkowego filmu zachował się zaledwie dwudziestopięciominutowy fragment odnaleziony w roku 2009 w archiwum japońskim.

Koreańczykiem i naprawdę nazywał się Hae Yeong[28]. Przez kilka lat studiował na tokijskim Uniwersytecie Waseda, a karierę rozpoczynał w Shōchiku i w Shinkō Kinema, po czym wrócił do kraju, żeby wykorzystać zdobyte wcześniej doświadczenie zawodowe. Zgodnie z nowymi zasadami nadzór nad realizacją filmów sprawowali Japończycy i dlatego reżyserowi na planie towarzyszyli krytyk i scenarzysta Iijima Tadashi (1902-1996) oraz Tasaka Tomotaka (1902-1974) – wybitny twórca, mający w swoim dorobku kilkadziesiąt filmów, w tym nagradzane dramaty wojenne: *Pięciu zwiadowców*[29] oraz *Ziemia i żołnierze*[30].

Modelowym przykładem propagandowej produkcji wpisującej się w projekt kina kolonialnego jest *Ochotnik*[31]. Scenariusz filmu opierał się na autentycznej historii koreańskiego żołnierza Lee In-seoka, który zginął na froncie chińskim w roku 1939 i pośmiertnie został odznaczony za bohaterstwo oraz awansowany na kaprala. W obsadzie tej wysokobudżetowej produkcji, nad którą patronat objęło wojsko, znalazło się wielu popularnych aktorów, zarówno koreańskich (Mun Ye-bong, Kim Shin-jae i Hwang Jeong-sun), jak i japońskich (Kosugi Isamu, Miyake Kuniko, Ohinata Den i Asagiri Kyōko). Największym zaskoczeniem był udział generalnego gubernatora Minamiego Jirō (w scenie inspekcji oddziałów piechoty) oraz generała Itagaki Seishirō, dowódcy armii koreańskiej (Chōsen-gun). Na potrzeby filmu zatrudniono kilkuset statystów (w sekwencji defilady), wybudowano koszary i postawiono baraki, a wojsko dostarczyło niezbędne wyposażenie, aby stworzyć wrażenie autentyczności. Nad przygotowaniem planu czuwała ekipa techniczna sprowadzona z japońskich wytwórni Shōchiku, Tōhō i Shinkō Kinema. W prasie ukazywały się artykuły zapowiadające wielkie wydarzenie artystyczne, a ponieważ celem filmu było wypromowanie nowych wzorców tożsamościowych, po premierze organizowano bezpłatne seanse dla młodzieży szkolnej.

Niemal kompletna kopia *Ochotnika* odnaleziona została kilka lat temu w chińskim archiwum filmowym i wydana na nośniku cyfrowym po pieczołowitej rekonstrukcji[32]. Zdjęcia w naturalnych plenerach rozpoczęto w sierpniu 1939 roku, czyli kilkanaście miesięcy po wprowadzeniu w życie programu

[28] Sukces filmu *Ty i ja* sprawił, że władze japońskie powierzyły Hinatsu Eitarō nowe zadanie i wysłały go na Jawę, by zrealizował tam serię dokumentów i kronik filmowych. Najważniejszym jego dokonaniem z tego okresu pozostaje fabularny film propagandowy *Pozdrowienia dla Australii* (*Gōshū no yobigoe*, Japonia, 1944), nakręcony w japońskim obozie jenieckim, z udziałem więzionych w nim żołnierzy australijskich. Po wojnie reżyser postanowił osiąść na stałe w Indonezji, zmienił też nazwisko na Huyung.

[29] *Gonin no sekkōhei*, Japonia, 1938, reż. Tasaka Tomotaka.

[30] *Tsuchi to heitai*, Japonia, 1939, reż. Tasaka Tomotaka.

[31] *Jiweonbyeong* (jap. *Shiganhei*), Korea, 1941, reż. Ahn Seok-yeong.

[32] Film ukazał się na DVD z napisami w języku angielskim jako druga część serii „The Past Unearthed: A Collection of Chosun Films".

ochotniczej służby wojskowej dla Koreańczyków, a zakończono po siedmiu miesiącach. Premiera filmu odbyła się najpierw w kinach japońskich, a dopiero rok później w koreańskich, choć już w styczniu 1940 roku na łamach „Kankō Chōsen" – czasopisma wydawanego w przez Japońskie Biuro Turystyczne – ukazała się „opowieść filmowa" (jap. eiga monogatari) z obszernym streszczeniem i fotosami, a magazyn „Kokumin shinpō" opublikował pełny scenariusz (pozwala on zorientować się, których scen brakuje w zachowanej wersji filmu)[33].

Pierwotną wersję scenariusza napisał Pak Yeong-hui, niegdyś działacz lewicowy (członek Koreańskiej Federacji Artystów Proletariackich – Joseon kapeu, rozwiązanej przez władze kolonialne w maju 1935 roku[34]), który podobnie jak wielu innych tamtejszych intelektualistów i artystów porzucił dawne ideały. Mimo że zmienił poglądy polityczne, w jego tekście można odnaleźć ślady światopoglądu marksistowskiego, co widać zwłaszcza w głównym temacie filmu, jakim jest walka klasowa oraz związana z nią kwestia własności ziemskiej (bohater traci gospodarstwo rolne, ale je odzyskuje po zaciągnięciu się do armii). Pak sięgnął po motyw fabularny typowy dla „literatury proletariackiej" i połączył go z imperialną ideą mobilizacji wojennej. Jak pisze Travis Workman, „służba wojskowa jest [w *Ochotniku* – K.L.] sposobem na rozwiązanie wszystkich problemów, takich jak pozostałości feudalizmu i przednowoczesnych poglądów na role społeczne związane z różnicą płciową, pozwala też na zażegnanie konfliktów klasowych między pozbawionymi ziemi rolnikami a właścicielami ziemskimi"[35].

Film Ahn Seok-yeonga ilustrował zmianę, jaka dokonała się w stosunku administracji kolonialnej do ludności koreańskiej po wybuchu konfliktu militarnego z Chinami. Władze zaczęły postrzegać mieszkańców Korei jako obywateli „wartych zdyscyplinowania" (w rozumieniu Michela Foucaulta), których życie powinno zostać uregulowane i przekazane odpowiednim instytucjom wychowawczym. Ważną częścią składową tego projektu było wprowadzenie powszechnej edukacji na poziomie podstawowym (w roku 1936

[33] Por. J. S e o, *One Film, or Many? The Multiple Texts of the Colonial Korean Film Volunteer*, „Cross-Currents: East Asian History and Culture Review" 2(2013) nr 1, s. 43n.

[34] W stowarzyszeniu tym działali również dwaj inni współtwórcy *Ochotnika*: producent Choi Seung-il i reżyser Ahn Seok-yeong (1901-1950). W latach 1928-1931 powstało pięć filmów pod egidą Koreańskiej Federacji Artystów Proletariackich (KAPF), wśród nich: *Włóczęga* (*Yulang*, Korea, 1928, reż. Kim Yu-yeong), *Mroczna droga* (*Amro*, Korea, 1929, reż. Gang Ho), *Koło* (*Hwalyun*, Korea, 1931, reż. Kim Yu-yeong) i *Podziemna wioska* (*Jihachon*, Korea, 1931, reż. Gang Ho). Ostatni z wymienionych filmów nie otrzymał zgody cenzury na rozpowszechnianie w kinach, pozostałe nie odniosły większego sukcesu (por. H. L e e, *Contemporary Korean Cinema: Culture, Identity and Politics*, Manchester University Press, Manchester 2000, s. 28n.).

[35] T. W o r k m a n, *Stepping into the Newsreel: Melodrama and Mobilization in Colonial Korean Film*, „Cross-Currents: East Asian History and Culture Review" 3(2014) nr 1, s. 176.

zaledwie sześć procent Koreańczyków posługiwało się językiem japońskim), a następnie systemu ochotniczej służby wojskowej, czyli Chōsenjin tokubetsu shiganhei seido, który intensywnie promowano w mediach od roku 1938. Zapewne dlatego w jednej ze scen bohater formułuje podstawowe przesłanie ideologiczne filmu: „Mimo że zjednoczenie naszych krajów stało się faktem, młodzi Koreańczycy, którzy chcieliby walczyć w obronie imperium, wciąż nie mają takiej możliwości. Jeśli nie nadajemy się do służby wojskowej, to jak możemy pracować dla wspólnego dobra?”[36].

Mimo wysiłków władz w pierwszym roku działania tego programu przyjęto zaledwie czterystu ochotników, rok później niewielu więcej, bo sześciuset. Od roku 1940 koreańskich rekrutów wysyłano do Armii Kwantuńskiej, a od 1942 również do Armii Północnochińskiej – początkowo służyli w piechocie, oddziałach transportowych i obronie przeciwlotniczej, potem w artylerii, a pod koniec wojny w marynarce wojennej[37]. Nie formowano oddziałów etnicznych, dzięki czemu żołnierze japońscy stopniowo oswajali się z obecnością Koreańczyków w szeregach swojej armii, choć wielu uważało, że nie są oni godni tego zaszczytu, brak im bowiem odwagi, męskości oraz gotowości do poświęcenia życia (częstym problemem okazywała się słaba znajomość języka japońskiego wśród rekrutów). W batalionach biorących bezpośredni udział w walce proporcje wynosiły jeden do pięciu, lecz w jednostkach odwodowych Koreańczycy mogli stanowić do czterdziestu procent ogółu żołnierzy[38].

Ochotnicza służba wojskowa wpisywała się w kolonialny projekt japonizacji podbitych narodów, określany jako „kōminka” (proces przekształcania w cesarskich poddanych), który zakładał reformę szkolnictwa, wprowadzenie religii państwowej (sinto) w miejsce lokalnych wierzeń oraz zastąpienie koreańskich imion ich japońskimi odpowiednikami. Powody, dla których młodzi Koreańczycy zgłaszali się do armii, w mniejszym stopniu wiązały się z „nowym patriotyzmem” i miłością do cesarza, a w większym z potrzebą zapewnienia bezpieczeństwa rodzinie oraz z ucieczką przed głodem i nędzą, które stały się powszechne wraz z nasileniem działań wojennych w Azji Południowo-Wschodniej[39]. Dlatego też w pierwszych latach do służby zgłaszali się głównie bezrobotni – chętni musieli mieć co najmniej szesnaście lat, ukończoną szkołę podstawową, być niekarani, zdrowi fizycznie i psychicznie, a także niezależni

[36] Cytat ze ścieżki dźwiękowej filmu.

[37] Por. T. F u j i t a n i, *Race for Empire: Koreans as Japanese and Japanese as Americans during World War II*, University of California Press, Berkeley 2011, s. 39-44.

[38] Por. B. P a l m e r, *Fighting for the Enemy: Koreans in Japan's War, 1937–1945*, University of Washington Press, Seattle 2013, s. 127.

[39] Warto zaznaczyć, że po zakończeniu drugiej wojny światowej koreańscy weterani, którzy służyli w armii cesarskiej, nie otrzymali od rządu japońskiego żadnej zapomogi. Do wyjątków należały rodziny poległych, którzy wyróżnili się bohaterską postawą na polu bitwy.

ekonomicznie (nie przyjmowano jedynych żywicieli rodziny). W roku 1940 przed komisją poborową stanęło ponad osiemdziesiąt cztery tysiące kandydatów, z których zakwalifikowano zaledwie trzy tysiące, niewiele lepiej było rok później, bo choć ochotników przybyło, to przyjęto niewielu więcej rekrutów. Spośród ponad dwustu tysięcy młodych mężczyzn, którzy zgłosili się w latach 1938-1942, zdecydowana większość pochodziła z prowincji, a jedynie pół tysiąca mieszkało w wielkich miastach[40].

Na tak zarysowanym tle historycznym należy usytuować rozważania o *Ochotniku*, którego początkowe sekwencje rozgrywają się jesienią 1937 roku, tuż po wybuchu wojny chińsko-japońskiej. Bohaterem filmu jest Chun-ho (jako Chun-ho wystąpił Choi Un-bong), który po śmierci ojca odziedziczył małe gospodarstwo wiejskie, dzierżawione od miejscowego właściciela ziemskiego, pana Parka (Kim Il-hae). Mimo że od dwóch lat młody mężczyzna jest zaręczony z dziewczyną z sąsiedztwa, Bun-ok (Mun Ye-bong), to wciąż nie może zdecydować się na ślub. Narzeczona obawia się, że ukochany po wyjeździe do Seulu znajdzie sobie bardziej wykształconą kandydatkę na żonę. Struktury melodramatyczne, typowe dla ówczesnego kina koreańskiego, nie przysłaniają jednak propagandowego charakteru tego dzieła, ponieważ od pierwszych minut przeważają obrazy o wyraźnie ideologicznym przesłaniu.

Pierwsza sekwencja rozgrywa się na dworcu kolejowym, na którym zgromadziły się tłumy wiwatujące na cześć żołnierzy wyruszających na front chiński. Propagandową wymowę mają również sceny w Seulu – główny bohater spaceruje ulicami miasta, lecz jego uwagę przyciągają nie tyle witryny sklepowe, ile hasła zachęcające do służby wojskowej. W tym miejscu pojawia się wstawka dokumentalna, czy może raczej krótki film instruktażowy, twórcy nakręcili bowiem serię ujęć z dziećmi ubranymi w mundury i przechodzącymi szkolenie obronne. Młodzi pionierzy uczestniczą w symulowanym ataku na wroga, transportują na noszach „rannego" kolegę, a wreszcie świętują zwycięstwo, maszerując i śpiewając patriotyczne pieśni. Temu wszystkiemu Chun-ho przygląda się z nadzieją, że już wkrótce sam weźmie udział w prawdziwej bitwie.

Akcja drugiej połowy filmu rozpoczyna się kilka miesięcy później. Pewnego dnia bohater odwiedza japońskiego przyjaciela, który czyta mu artykuł na temat bliskiej współpracy między dwoma narodami oraz przyjęcia programu ochotniczej służby wojskowej (ze ścieżki dźwiękowej dobiegają wówczas dźwięki trąbki). Zachowanie młodego Koreańczyka jest doskonałym przykładem mimikry kolonialnej[41]: wydaje się, że uwewnętrznił on wartości

[40] Por. P a l m e r, dz. cyt., s. 58n.

[41] Pojęcia mimikry kolonialnej używam w znaczeniu nadanym mu przez Homiego K. Bhabhę (por. H.K. B h a b h a, *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 79-88).

narzucone przez kulturę dominującą – oczami wyobraźni widzi siebie jako rekruta w armii cesarskiej, posługuje się językiem japońskim (czyta książki), na ścianie pokoju w mieszkaniu umieszcza japońskie kaligrafie. Zgodnie z oczekiwaniem udaje mu się spełnić marzenia, toteż wkrótce żegna się z matką i, odprowadzany przez wszystkich mieszkańców wioski, wsiada do pociągu. W ostatnim ujęciu pojawia się zbliżenie Bun-ok, która przyrzeka, że będzie czekała na powrót ukochanego.

Podobnie jak w innych zachowanych filmach koreańskich z czasów kolonialnych, tak i w *Ochotniku* twórcy kierują uwagę widza na egzotyczną scenerię oraz eksponują koloryt lokalny, widząc w nim atrakcję dla japońskiej publiczności. Jedna ze scen rozgrywa się w tradycyjnym barze chumak, w którym pracują koreańskie gejsze, czyli kisaeng, śpiewające ludowe pieśni w stylu chapka. Mężczyźni i kobiety noszą koreańskie stroje narodowe, czyli hanbok (bluzę z długimi rękawami i spódnicę lub workowate spodnie). W pejzażu wiejskim przeważają charakterystyczne miejsca i obiekty, takie jak koła wodne czy studnie, w domach zaś eksponowane są tradycyjne elementy wyposażenia. Wszystko to nie wpłynęło na pozytywny odbiór filmu – widzowie narzekali na zbyt wolne tempo akcji, a krytycy (między innymi Shimizu Akira) na konstrukcję psychologiczną postaci oraz staroświecką formułę melodramatu shinpa, z trójkątem miłosnym oraz postacią biernej i gotowej do poświęceń kobiety[42].

KINO JAKO SPOSÓB NA „KOLONIZACJĘ UMYSŁÓW"

Podstawowym celem powstających wówczas filmów kolonialnych było zaszczepienie w podbitym narodzie imperialnych wartości, czyli „kolonizacja umysłu"[43] (jak nazywa ten proces Aaron Gerow) – przekonują o tym *Bezdomne anioły*[44], *Wiosna na Półwyspie Koreańskim*[45], *Cieśnina koreańska*[46] i *Żołnierz*[47]. Filmy te pomyślane były jako sposób oddziaływania na psychikę widzów, którzy za sprawą mechanizmu identyfikacji mieli utożsamić się z promowanymi postawami. W japońskiej prasie filmowej toczyła się dyskusja na temat związku między treścią a formą utworów propagandowych: Mori Iwao uważał, że większe szanse na sukces mają filmy nakręcone w konwencji hollywoodzkiej,

[42] Por. S e o, dz. cyt., s. 49, 51.

[43] A. G e r o w, *Colonial Era Korean Cinema and the Problem of Internalization*, „Trans-Humanities" 8(2015) nr 1, s. 29.

[44] *Jibeopneun cheonsa*, Korea, 1941, reż. Choi In-kyu.

[45] *Bandoui bom*, Korea, 1941, reż. Lee Byeong-il.

[46] *Joseon haehyop*, Korea, 1943, reż. Park Ki-chae.

[47] *Byeongjeongnim*, Korea, 1944, reż. Bang Han-jun.

z kolei Tsumura Hideo twierdził, że trzeba zerwać z naśladownictwem zachodnich wzorców[48]. Niekończące się debaty odzwierciedlały pewną słabość utworów powstających we współpracy z lokalnym przemysłem filmowym, wynikającą między innymi z niemożności określenia oczekiwań władz wobec kina kolonialnego.

Pierwszoplanową rolę w ostatnich latach wojny odgrywał projekt integracji narodowej, której głównymi przejawami były obowiązkowa nauka języka japońskiego oraz służba wojskowa, do której zachęcano na wiele sposobów. Omawiany tu już *Ochotnik* stanowił zapowiedź cyklu filmów, których bohaterami są młodzi Koreańczycy pragnący walczyć w szeregach armii cesarskiej: *Idę!*[49], *Błękitne niebo*[50], *Portret młodości*[51], *Żołnierz* oraz nakręcona w ostatnich miesiącach wojny *Miłość i przysięga*[52]. Niektórzy twórcy proponują schematyczne opowieści o braterstwie broni i frontowej przyjaźni między przedstawicielami „bratnich narodów" (jak w filmie *Ty i ja*), inni konstruują scenariusz w oparciu o zderzenie dwóch postaw (jeden z bohaterów jest zwykle odważny i zgłasza się na ochotnika, drugi – tchórzliwy, jak w *Idę!*). Zaciągnięcie się do armii jest nie tylko dowodem męskości, ale świadczy o patriotycznej postawie Koreańczyków jako obywateli imperium, czyli poddanych japońskiego cesarza. We wszystkich wspomnianych filmach pojawia się propagandowa wizja armii jako wielkiej rodziny, w której każdy traktowany jest z należytym szacunkiem, a matki rekrutów odczuwają dumę z synów walczących za nową ojczyznę.

Warto zauważyć, że oprócz fabuł powstawały liczne filmy dokumentalne przekonujące o wartości sojuszu koreańsko-japońskiego w walce przeciw wspólnemu wrogowi, jak *Ogród zwycięstwa*[53], *Dziewiętnasty rok ery Shōwa*[54] czy *Dzień chwały*[55]. W propagowaniu programu ochotniczej służby wojskowej nie ograniczano się do produkowania filmów, ale komponowano również piosenki, wystawiano sztuki teatralne, pisano opowiadania i powieści, a także organizowano pogadanki dla studentów koreańskich uczących się w japońskich szkołach wyższych. Do współpracy udało się przekonać wielu przedstawicieli elity, intelektualistów oraz lokalnych przedsiębiorców.

Japońska propaganda umiejętnie wykorzystywała nie tylko zwycięstwa, ale również śmierć żołnierzy, o czym świadczą liczne publikacje na temat pierwszego koreańskiego ochotnika, który zginął na froncie chińskim w czerwcu

[48] Por. G e r o w, dz. cyt., s. 33.
[49] *Naneun ganda*, Korea, 1942, reż. Park Ki-chae.
[50] *Uleuleola changgong*, Korea, 1943, reż. Kim Yeong-hwa.
[51] *Wakaki sugata*, Korea, 1943, reż. Toyoda Shirō.
[52] *Ai to chikai*, Korea, 1945, reż. Imai Tadashi i Choi In-gyu.
[53] *Seungi ui tdeul*, Korea, 1940, reż. Pang Han-jun.
[54] *Shōwa jūkyūnen*, Japonia, 1943, reż. Morinaga Kenjirō.
[55] *Eikō no hi*, Japonia, 1943, reż. nieznany.

1939 roku. Po śmierci odznaczono go za odwagę, a jego prochy spoczęły w świątyni Yasukuni w Tokio. Szczegóły dotyczące jego bohaterskiej postawy podawano w prasie codziennej i tygodnikach, a opowiadania o nim włączono do programu szkolnego. Jakiś czas potem Ōmura Kenzō zebrał szereg historii na temat Koreańczyków służących w armii japońskiej i wydał je w tomie zatytułowanym *Tatakō hantō shiganhei* („*Waleczni żołnierze z Półwyspu*")[56]. Wkrótce autor książki wyruszył w objazd kraju z wykładami zachęcającymi młodzież do wstępowania do wojska, a w październiku 1943 roku zorganizowano w stolicy wielki wiec poparcia, w którym wzięło udział trzydzieści tysięcy uczniów, przemawiał generalny gubernator Koiso Kuniaki oraz naczelny dowódca Armii Koreańskiej Itagaki Seishirō[57].

Znaczna część produkcji filmowej, zwłaszcza z przełomu lat trzydziestych i czterdziestych, była przez niektórych historyków oceniana negatywnie jako przykład kolaboracji z władzami okupacyjnymi. Reżyserów i aktorów nierzadko stygmatyzowano etykietką „artysty projapońskiego" (kor. chinil), pomijano przy tym złożone uwarunkowania stosunków kolonialnych i nie uwzględniano faktu, że filmy te stanowiły przykład transnarodowej produkcji, gdyż Korea – podobnie jak Tajwan czy Mandżuria – stała się przestrzenią kontaktu, sferą pogranicza, przenikania się różnych wpływów[58]. Przez wiele lat na obszarze sztuki filmowej współpraca ta nie była narzucona ani wymuszona, ponieważ większość utworów fabularnych powstawała w prywatnych wytwórniach, z mieszanym kapitałem koreańsko-japońskim, a dopiero w końcowym okresie okupacji do gry włączyły się władze państwowe, z urzędem gubernatora generalnego na czele.

Przykład branży kinowej pokazuje, w jaki sposób twórcy odnajdowali się w systemie kolonialnym, balansując między wolnością artystyczną a zależnością polityczną, wybierając współpracę w obszarze, który nie naruszałby ich autonomii. Dzięki przyjętej przez nich strategii powstawały filmy w języku koreańskim, kręcone z udziałem lokalnych gwiazd, za pomocą sprzętu sprowadzanego z zagranicy, obsługiwanego przez japońskich operatorów, dźwiękowców i montażystów. Nie należy zapominać o ścisłych regulacjach prawnych, cenzurze i konieczności promowania określonych postaw obywatelskich. Nayoung Aimee Kwon, zastanawiając się nad możliwością negocjowania pozycji podmiotowej przez artystów skolonizowanych, powtarza pytanie zadane niegdyś przez Gayatri Chakravorty Spivak: Czy podporządkowani mogli mówić własnym głosem? Szukając odpowiedzi, Kwon pisze o płynnym prze-

[56] Por. P a l m e r, dz. cyt., s. 63.

[57] Por. tamże, s. 62n.

[58] Por. N.A. K w o n, *Collaboration, Coproduction, and Code-Switching: Colonial Cinema and Postcolonial Archaeology*, „Cross-Currents: East Asian History and Culture Review" 2(2013) nr 1, s. 10.

chodzeniu między dwoma kodami i różnymi językami (większość Koreańczyków pracujących w branży filmowej kształciła się w Tokio lub Kioto)[59]. Wspomniana przez badaczkę dwukodowość ujawnia się nie tylko poziomie języka, ale również w specyficznej zależności między rozrywkowym charakterem melodramatycznych fabuł a ideologicznym przesłaniem wyrażającym poparcie dla koncepcji wspólnoty panazjatyckiej oraz polityki asymilacji.

Wybierając filmy poświęcone koreańskim ochotnikom, pragnąłem zwrócić uwagę na sposób, w jaki kreowano wyidealizowany obraz stosunków między dwoma narodami oraz zachęcano poddanych do uwewnętrznienia dominujących wartości. We wszystkich utworach pojawia się wizja koszarów jako drugiego domu oraz nowoczesnego kraju, który stał się częścią wielkiego imperium. Na pytanie, jak ideologiczne przesłanie odbierała koreańska publiczność i czy propaganda odniosła zamierzony skutek, trudno jednoznacznie odpowiedzieć, ponieważ brak wiarygodnych danych pozwalających ocenić efektywność podejmowanych działań. Analiza recepcji filmów nakręconych w ostatnich latach wojny trudna jest z tego powodu, że władze okupacyjne zlikwidowały gazety wydawane w języku koreańskim, a w oparciu o źródła japońskie można jedynie powiedzieć, że do idei ponadnarodowej wspólnoty udało się przekonać mieszkańców Kraju Kwitnącej Wiśni, którzy uwierzyli, że mają szerokie poparcie na kontynencie azjatyckim. Z omawianych przeze mnie utworów znacznie więcej dowiadujemy się o japońskich wyobrażeniach na temat podbitego regionu niż o tym, jak „misja cywilizacyjna" postrzegana była przez mieszkańców Półwyspu Koreańskiego.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Bhabha, Homi K. *Miejsca kultury*. Translated by Tomasz Dobrogoszcz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.

Ching, Leo T.S. *Becoming Japanese: Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation*. Berkeley: University of California Press, 2001.

Chung, Chonghwa. "Negotiating Colonial Korean Cinema in the Japanese Empire: From the Silent Era to the Talkies; 1923–1939." *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* 2, no. 1 (2013):136–69.

Gerow, Aaron. "Colonial Era Korean Cinema and the Problem of Internalization." *Trans-Humanities* 8, no. 1 (2015): 27–46.

High, Peter B. *The Imperial Screen: Japanese Film Culture in the Fifteen Years' War; 1931–1945*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.

[59] Por. tamże, s. 24n.

Fujitani, Takashi. *Race for Empire: Koreans as Japanese and Japanese as Americans during World War II*. Berkeley: University of California Press, 2011.

Fujitani, Takashi, and Nayoung Aimee Kwon. "Introduction to Transcolonial Film Coproductions in the Japanese Empire: Antinomies in the Colonial Archive." *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* 2, no. 1 (2013):1–8.

Kim, Dong Hoon. *Eclipsed Cinema: The Film Culture of Colonial Korea*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

———. "Performing Colonial Identity: Byeonsa, Colonial Film Spectatorship, and the Formation of National Cinema in Korea Under Japanese Colonial Rule." In: *The Oxford Handbook of Japanese Cinema*. Edited by Daisuke Miyao. New York: Oxford University Press, 2014.

Kim, Ryeosil. "A Study on the Origins of Cultural Films in Korea: A Focus on Films by the Japanese Government-General of Korea." *International Journal of Korean History* 19, no. 2 (2014): 1–34.

Kim, Yong-Jick. "Politics of Communication and the Colonial Public Sphere in 1920s Korea." In *Colonial Rule and Social Change in Korea, 1910–1945*. Edited by Hong Yung Lee, Yong-Chool Ha, and Clark W. Sorensen. Seattle: University of Washington Press, 2013.

Kwon, Nayoung Aimee. "Collaboration, Coproduction, and Code-Switching: Colonial Cinema and Postcolonial Archaeology." *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* 2, no. 1 (2013): 9–38.

Lee, Hyangjin. *Contemporary Korean Cinema: Culture, Identity and Politics*. Manchester: Manchester University Press, 2000.

Loska, Krzysztof. "Film i propaganda: Projekt japońskiego kina kolonialnego." In *Historia wizualna w działaniu: Studia i szkice z badań nad filmem historycznym*. Edited by Dorota Skotarczak, Joanna Szczutkowska, and Piotr Kurpiewski. Poznań: Wydawnictwo UAM, 2020.

Palmer, Brandon. *Fighting for the Enemy: Koreans in Japan's War; 1937–1945*. Seattle: University of Washington Press, 2013.

Rurarz, Joanna P. *Historia Korei*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2009.

Seo, Jaekil. "One Film, or Many? The Multiple Texts of the Colonial Korean Film Volunteer." *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* 2, no. 1 (2013): 39–62.

Wilson, Sandra. "Bridging the Gaps: New Views of Japanese Colonialism; 1931–1945." *Japanese Studies* 25, no. 3 (2005): 287–99.

Workman, Travis. "Stepping into the Newsreel: Melodrama and Mobilization in Colonial Korean Film." *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* 3, no. 1 (2014): 153–84.

Yecies, Brian, and Ae-Gyung Shim. *Korea's Occupied Cinemas, 1893–1948: The Untold History of the Film Industry*. New York: Routledge, 2011.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Krzysztof LOSKA – Kultura filmowa w okupowanej Korei w latach 1910-1945
DOI 10.12887/33-2020-4-132-18

Wychodząc z założenia, że japoński kolonializm nie ograniczał się do podboju militarnego, lecz wiązał się z realizacją określonego projektu kulturowego, zmierzającego do stworzenia panazjatyckiej wspólnoty politycznej, autor artykułu zamierza wykazać, że kino stanowiło jedno z podstawowych narzędzi pozwalających na propagowanie wizji nowego porządku w Azji Wschodniej. Analizując kulturę filmową okresu kolonialnego (1910-1945), zwraca uwagę na ukryte sprzeczności wewnątrz pozornie homogenicznego projektu, uwzględnia szereg aspektów wykraczających poza treść i formę dzieła, jak system produkcji i dystrybucji (np. współpraca wytwórni japońskich z koreańskimi), organizacja pokazów, recepcja (głosy krytyków), wpływ czynników politycznych (cenzury, prawa filmowego) oraz oddziaływanie społeczne. Przedmiotem analizy są zarówno filmy dokumentalne, jak i fabularne – zwłaszcza promujące ochotniczą służbę w armii cesarskiej – które nie pozostawiają wątpliwości co do propagandowego charakteru ówczesnej produkcji.

Słowa kluczowe: kolonializm, kultura filmowa, druga wojna światowa, kino koreańskie, okupacja japońska

Kontakt: Katedra Teorii i Antropologii Filmu, Instytut Sztuk Audiowizualnych, Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Jagielloński, ul. Łojasiewicza 4, 30-348 Kraków
E-mail: krzysztof.loska@uj.edu.pl
Tel. 12 6645607
https://film.uj.edu.pl/kadra/pracownicy/krzysztof-loska
https://orcid.org/0000-0003-4078-798X

Krzysztof LOSKA, Film Culture in Korea under the Japanese Rule from 1910 to 1945
DOI 10.12887/33-2020-4-132-18

Drawing on the idea that Japanese colonialism was by no means confined to military conquest, but involved an implementation of a specific cultural project aimed at the creation of a Pan-Asian political community, the author of the paper proceeds to show that cinematography was among the basic instruments propagating the new political order in East Asia. In his analysis of the Korean film culture of the period of the Japanese rule (1910–1945), the author brings out internal contradictions of the apparently homogenous cultural project implemented in Korea by Japan. The discrepancies in question were caused by factors other than the contents and the form of the movies, among them the film production and distribution systems (e.g., the cooperation between Japanese and Korean film studios), the organization of film shows, the opinions of film

critics, the weight of the political element (e.g., the censorship and the cinematographic law), and the social impact. The object of the author's scrutiny is documentaries as well as fiction films, in particular those promoting voluntary military service in the Imperial Japanese Army, which leave no doubt as to the propagandist nature of the film productions in question.

Keywords: colonialism, film culture, World War II, Korean cinema, Japanese occupation

Contact: Katedra Teorii i Antropologii Filmu, Instytut Sztuk Audiowizualnych, Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Jagielloński, ul. Łojasiewicza 4, 30-348 Kraków, Poland
E-mail: krzysztof.loska@uj.edu.pl
Phone: +48 12 6645607
https://film.uj.edu.pl/kadra/pracownicy/krzysztof-loska
https://orcid.org/0000-0003-4078-798X

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 313-335
DOI 10.12887/33-2020-4-132-19

Mateusz NIEĆ

MITOLOGIA POPULIZMU W „WYSTARCZY BYĆ" JERZEGO KOSIŃSKIEGO

Przejście w komunikowaniu publicznym od języka pojęć do strumienia wyobrażeń skutkuje podważeniem dominującego znaczenia prawdy jako wskaźnika oceny wiarygodności przekazu. W komunikowaniu populistycznym znaczenie zdobywa obraz ilustrujący świat. O'Grodnick podważa klasyczną koncepcję prawdy, zastępuje pewność osądu władzą widzialności, panoptyczną kontrolą telewizji, nawet za cenę wyrugowania wiedzy z dyskursu publicznego.

W artykule prezentuję mitologiczne odczytanie noweli Jerzego Kosińskiego *Wystarczy być*[1]. Ze względu na ograniczone ramy tekstu przedstawiam tylko niektóre zagadnienia. Poniższa analiza jest pierwszą próbą mitologicznej interpretacji utworu Kosińskiego w kontekście ideologii populistycznej[2]. Odwołuję się również do powieści Tadeusza Dołęgi-Mostowicza *Kariera Nikodema Dyzmy*[3], jest ona jednak tylko przedmiotem opisu niezbędnego do ukazania tła pracy Kosińskiego, jej mitologicznym signifiant. Zdaniem krytyków i literaturoznawców *Kariera Nikodema Dyzmy* była inspiracją dla Kosińskiego przy pracy nad *Wystarczy być*[4]. Powieść Dołęgi-Mostowicza łączę z mitologią (ideologią) faszyzmu lub – szerzej – totalitaryzmu (systemu politycznego), nie zaś z populizmem, który odczytuję w kontekście refleksji (ideologii) demokratycznej prowadzonej w demokratycznym państwie (systemie politycznym). W pracach odnoszących się do myśli politycznej dokonuję – za Hannah Arendt – wyraźnego rozróżnienia ideologii (rozumianej jako myśl, teoria lub doktryna) i polityki (w sensie działania, praktyki czy systemu politycznego). Oprócz wyróżnionych tutaj par pojęć stosuję również – rzadziej – inne opozycje analityczne.

---

[1] Zob. J. K o s i ń s k i, *Wystarczy być*, tłum. J. Wroniak, Wydawnictwo Da Capo, Warszawa 1993.

[2] Już po złożeniu artykułu do druku ukazała się Stanach Zjednoczonych książka Barbary Tepy Lupack pod wymownym tytułem *„Being There" in the Age of Trump*, w której autorka wskazuje na populistyczne odniesienia książki i filmu, przywołując postaci Ronalda Regana, Baracka Obamy i Donalda Trumpa. Zob. B. T e p a L u p a k, *„Being There" in the Age of Trump*, Lexington Books, Lanham – Boulder – New York – London 2020.

[3] Zob. T. D o ł ę g a - M o s t o w i c z, *Kariera Nikodema Dyzmy*, Wydawnictwo Pi, Warszawa 2014.

[4] Por. J.P. S l o a n, *Jerzy Kosiński. Biografia*, tłum. E. Kulik-Bielińska, Wydawnictwo Da Capo, Warszawa 1997, s. 283; por. też: P. Ś l i w i ń s k i, *Tadeusz Dołęga-Mostowicz*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1994, s. 65-70.

Zagadnienie mitu ma w naukach humanistycznych i społecznych bogatą literaturę[5], przytaczanie jej byłoby zatem redundancją. W artykule przedstawiam jedynie autorską interpretację najważniejszych punktów koncepcji francuskiego strukturalisty Rolanda Barthesa. Odnosi się ona głównie do ikonografii współczesności, w mniejszym zaś stopniu do literatury, chociaż jej nie wyklucza: „To słowo jest komunikatem. Może więc nie mieć w ogóle ustnego charakteru; może przybrać formy pisane albo formy przedstawienia: wypowiedź na piśmie, ale też fotografia, film, reportaż, sport, widowiska, reklama – to wszystko może być nośnikiem mowy mitycznej”[6].

Podejmuję dyskusję o aspekcie metodologicznym badania ideologii sensu largo, a zwłaszcza ideologii formułowanej na poziomie obrazu literackiego i filmowego, który stwarza duże pole do interpretacji[7]. W duchu filozofii neokantowskiej dokonuję wyraźnego rozróżnienia między nauką (empirycznie zorientowaną) a filozofią, w tym filozofią polityczną. Nauce przypisuję badania ilościowe i analizy jakościowe[8], filozofii (polityki) zaś, ujmowanej jako ogólny namysł nad ideami politycznymi – interpretację rzeczywistości politycznej[9], odróżniam przy tym znaczenie tekstu politycznego lub politycznie zorientowanego, który nazywam tekstem mitologicznym, od jego interpretacji[10]. Za Paulem Ricoeurem przyjmuję, że interpretacja „nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do symbolu, czymś niejako łaskawie przyznanym mu i nadobowiązkowym, lecz że się domaga jej struktura właściwa symbolowi, który za-

[5] Zob. A. S i e w i e r s k a - C h m a j, *Mity w polityce. Funkcje i mechanizmy aktualizacji*, Wydawnictwo Aspra, Warszawa 2016; M. N a p i ó r k o w s k i, *Mitologia współczesna. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców zamieszkałych w globalnej wiosce*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013; M. C z e r e m s k i, *Struktura mitów. W stronę metonimii*, Nomos, Kraków 2009.

[6] R. B a r t h e s, *Mit jest słowem*, w tenże, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 240; por. też: G. R o s e, *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 101-134.

[7] Na temat ontologicznego ujęcia ideologii zob. A. H e y w o o d, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, tłum. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 15-37; Z. B a u m a n, *Ideologia*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, red. Z. Bokszański i in., Oficyna Naukowa, Warszawa 1998; por. H. A r e n d t, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993, t. 1, s. 504-510.

[8] Zob. *Teorie i metody w naukach politycznych*, tłum. J. Tegnerowicz, red. D. Marsch, G. Stoker, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

[9] Zob. B. S z l a c h t a, D. P i e t r z y k - R e e v e s, *Wstęp*, w: *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. B. Szlachta, D. Pietrzyk-Reeves, Wydawnictwo Dante, Kraków 2003.

[10] Por. B. S t a n o s z, *Logika języka naturalnego*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1999, s. 111-122; L. L e s z c z y ń s k i, hasło: „Hermeneutyka”, w: *Encyklopedia politologii. Teoria polityki*, red. W. Sokół, M. Żmigrodzki, Zakamycze, Kraków 1999, t. 1, s. 114.

wsze mówi coś innego, bo powiada coś o czymś, odsyłając w nieskończoność"[11]. Problem interpretacji sprowadza się zatem do pytania, czy istnieje nadinterpretacja[12].

Zgodnie z podejściem klasycznym filozofia polityki stawia pierwsze problemy, jest miejscem dziwienia się, miejscem formułowania sokratejskich pytań. Rozpoczyna dyskurs i pozostaje w formule nie-ukończenia, Baudrillardowskiego lub Derridiańskiego wiecznego ruchu tworzenia. Nie-ukończenie jest mitologiczną – w rozumieniu Barthesa – formą, ciągłym przekształcaniem idei. Nauka zaś dostarcza danych i tworzy modele rzeczywistości politycznej świata.

Tytuł niniejszego artykułu odwołuje się do trzech istotnych pojęć: mitologii, populizmu i literatury pięknej (w kontekście dyskusji o ideologii dzieła literackiego), które należy skomentować. Koncepcję mitologii przyjmuję w ogólnych zarysach za Barthesem[13]. W artykule formułuję autorską propozycję interpretacji tej koncepcji, którą określam jako mitologię polityczną[14]. Mitologie – w ujęciu Barthesa: narracje kulturowe – niosą przesłanie ideologiczne. Obok mitologii politycznej definiowanej w rejestrze kultury, wyróżniam ideologie, które są częścią wyposażenia symbolicznego polityki. Obydwie formy interpretowania rzeczywistości tworzą świadomość polityczną społeczeństwa.

Literaturę oceniam – zgodnie z koncepcją społecznych obiegów literatury – z punktu widzenia wartości pragmatycznych, nie zaś estetycznych, odnoszę ją do kręgu odbiorców i rodzaju potrzeby obcowania z nią[15]. W przypadku analizowanych dzieł Dołęgi-Mostowicza i Kosińskiego literatura niesie wiedzę o świecie, formułuje mity polityczne i je upowszechnia[16]. Literatura piękna stanowi zatem – w kontekście powyższych słów – polityczną wizję artysty

---

[11] P. R i c o e u r, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. J. Skoczylas, red. S. Cichowicz, De Agostini Polska–Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2003, s. 141; por. J. S ł a w i ń s k i, *O problemach „sztuki interpretacji"*, w: *Liryka polska. Interpretacje*, red. J. Prokop, J. Sławiński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 7-16.

[12] U. E c o, R. R o r t y, J. C u l l e r, Ch. B r o o k e-L o s e, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, red. S. Collini, Znak, Kraków 2008.

[13] Zob. R. B a r t h e s, *Mit i znak. Eseje*, tłum. J. Błoński, PIW, Warszawa 1970; t e n ż e, *Mitologie*; t e n ż e, *Trzeci sens*, tłum. R. Wyborski, „Kino" 1971, nr 11, s. 37-41; t e n ż e, *Od dzieła do tekstu*, tłum. M.P. Markowski, „Teksty Drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja" 1998, nr 6, s. 187-195.

[14] Barthes nie używa określenia „mitologia polityczna".

[15] Por. J. R u r a w s k i, *Tadeusz Dołęga-Mostowicz*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 8-15; zob. Z. J a r o s i ń s k i, *Literatura popularna a problemy historycznoliterackie*, w: *Formy literatury popularnej*, red. A. Okopień-Sławińska, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 11-30; zob. też: S. B a r a ń c z a k, *„Nasza wola – Polska gola!" (O transparentach kibiców piłkarskich)*, w: *Formy literatury popularnej*, s. 193-208.

[16] Pojęciami z zakresu literaturoznawstwa, takimi jak: literatura piękna, nowela, powieść, opowiadanie czy bajka, posługuję się w sensie wskazanym przez *Słownik terminów literackich* pod redakcją Janusza Sławińskiego (zob. *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Ossolineum, Wrocław 1998).

wyrażoną w rejestrze mitologii. Tym samym pewien typ literatury (i szerzej – kultury artystycznej) pełni autonomiczną, pozaartystyczną funkcję ideologiczną. O ile w przypadku dzieł „z kluczem", literatura pozostaje usytuowana w kulturze, o tyle w przypadku analizowanym w niniejszym artykule literatura „jest słowem skradzionym i oddanym"[17] – dopowiedzmy: oddanym polityce.

Drugi termin w tytule artykułu, a mianowicie „populizm" nie jest jednoznaczny. W oglądzie teoretycznym wskazuje się na wyraźne różnice między północnoamerykańskim i europejskim ujęciem populizmu, a także podkreśla się specyfikę populizmu Ameryki Łacińskiej. Kosiński portretuje w swojej powieści społeczeństwo amerykańskie, nie zaś społeczeństwa Europy, co jest argumentem za przyjęciem w analizie mitologicznej kontekstu północnoamerykańskiego. Populizm – w szerokim ujęciu – traktuję jako zbiór idei dotyczących polityki i scharakteryzowanych między innymi przez Margaret Conovan[18], Ernesta Laclau[19], Chantal Mouffe[20], Paula Toggarta[21] i Casa Mudde'a[22]. Nie odnoszę się jednak do sporu prowadzonego w naukach o polityce czy – szerzej – w naukach społecznych o usytuowanie populizmu w trójkącie: ideologia – strategia wyborcza – postawa.

W artykule przywołuję zwłaszcza koncepcję populizmu zaproponowaną przez Paula Toggarta. Autor ten wskazuje na mit rdzennej krainy[23] jako miejsca wyśnionej przeszłości, a tym samym przyszłości – mitycznej Arkadii. Koncepcja Toggarta umożliwia analizę postawy i zbioru względnie stałych przekonań. Bohater książki Kosińskiego prezentuje pewien relatywnie trwały zbiór emocji politycznych, lecz nie formułuje przesłania ideologicznego ani nie podejmuje retorycznej polemiki.

Według Toggarta najważniejszymi elementami populizmu są, kolejno: wrogie nastawienie do polityki przedstawicielskiej ograniczającej swobodne działania obywateli, „skłonność [...] do utożsamiania się z «matecznikiem» (heartland), obrazem wyidealizowanej wspólnoty"[24], brak zasadniczych i jednoznacznych

---

[17] B a r t h e s, *Mitologie*, s. 257.

[18] Zob. M. C o n o v a n, *Polityka dla ludzi. Populizm jako ideologia demokracji*, w: *Demokracja w obliczu populizmu*, red. Y. Meny, Y. Surel, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, s. 57-82; t a ż, *Populizm*, tłum. E. Klekot, w: *Populizm*, red. O. Wysocka, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 53-76.

[19] Zob. E. L a c l a u, *Rozum populistyczny*, tłum. T. Szkudlarek i in., Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2009.

[20] Zob. Ch. M o u f f e, *Paradoks demokracji*, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2005

[21] Zob. P. T o g g a r t, *Populizm i patologie polityki przedstawicielskiej*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, w: *Demokracja w obliczu populizmu*, s. 106-128; t e n ż e, *Populizm, lud i rdzenna kraina*, tłum. D. Kuczyńska-Szymala, w: *Populizm*, s. 77-98.

[22] Zob. C. M u d d e, *Populistyczny Zeitgeist*, tłum. D. Kuczyńska-Szymala, w: *Populizm*, s. 338-367; t e n ż e, *W imię chłopów, robotników i narodu. Populizm w Europie Wschodniej*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, w: *Demokracja w obliczu populizmu*, s. 294-316.

[23] Zob. P. T o g g a r t, *Populizm, lud i rdzenna kraina*, w: *Populizm*, s. 77-98.

[24] T o g g a r t, *Populizm i patologie polityki przedstawicielskiej*, s. 112.

wartości, „akompaniament dla zmiany, kryzysu i wyzwań"[25], przejawianie aktywności politycznej tylko w okresie kryzysów (kontekstowy charakter populizmu) oraz dostosowywanie się populistów do sytuacji niczym kameleon[26].

Populizm jest zdaniem Toggarta sentymentalną postawą polityczną, typem zachowania politycznego mieszczącym się w idei antypolityki. Badacz ten uważa, że populiści formułują ideę matecznika jako wyobrażenia świata idealnego: „Jest to wizja rozlana, o zamazanych konturach, jawnie romantyczna i głęboko ahistoryczna"[27] – sentymentalna politycznie opowieść o przeszłości sprzed globalizacji, rozrastających się podatków, masowej imigracji, wszechobecnego państwa biurokratów i intelektualistów. Populiści budują swoją wizję świata politycznego wokół nostalgii za światem, który był onegdaj. Zarówno opis dokonany przez Toggarta, jak i utwór Kosińskiego odnoszą się właśnie do idei matecznika – owej rdzennej, lecz utraconej krainy. W latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku w amerykańskiej myśli politycznej populizm interpretowano jako rodzaj „postępowego radykalizmu wiejskiego"[28]. W artykule nie interpretuję myśli autora *Wystarczy być* za pomocą koncepcji Toggarta, lecz ukazuję ich ideowe podobieństwo, a swoje rozważania odnoszę właśnie do ich wspólnej idei – nie dokonuję zatem analizy historycznej, lecz prezentuję opis mitologiczny.

Interpretacja koncepcji Barthesa zaprezentowana została na poniższym rysunku, w którym przywołano klasyczny (wskazany przez Arystotelesa[29]) trójkąt komunikacyjny: nadawca–odbiorca–przekaz. Rysunek ukazuje proponowaną przez Barthes'a koncepcję mitu (mitologii)[30], tworzenia się dwóch poziomów odczytania tekstów kultury: poziomu języka i poziomu mitu. Zdaniem Barthesa poziom pierwszy jest widoczny i zrozumiały dla każdego odbiorcy. W oglądzie strukturalistycznym[31] język umieszczony jest na szczycie, na drugim poziomie znajduje się odczytanie tego, co niewidoczne, lecz zrozumiałe, wypływające z języka („mit jest słowem skradzionym i oddanym"), na trzecim zaś – sens zrozumiały tylko dla nielicznych. W oglądzie tym, zaprezentowanym

[25] Tamże, s. 115.

[26] Porównanie populistów do kameleona również pochodzi od Toggarta (por. tamże, s. 116n.

[27] T o g g a r t, *Populizm i patologie polityki przedstawicielskiej*, s. 113.

[28] E. S h i l s, *Udręka tajemnicy: populizm*, tłum. D. Kuczyńska-Szymala, w: *Populizm*, s. 44; zob. też: P. W i l e s, *Syndrom, nie doktryna: kilka podstawowych tez o populizmie*, tłum. K. Lossman, w: *Populizm*, s. 25-43.

[29] „Na każdą mowę składają się bowiem trzy elementy: mówca, przedmiot mowy [przekaz – M.N.] i adresat". A r y s t o t e l e s, *Retoryka*, 1358a 44-1358b 1, tłum. H. Podbielski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 313.

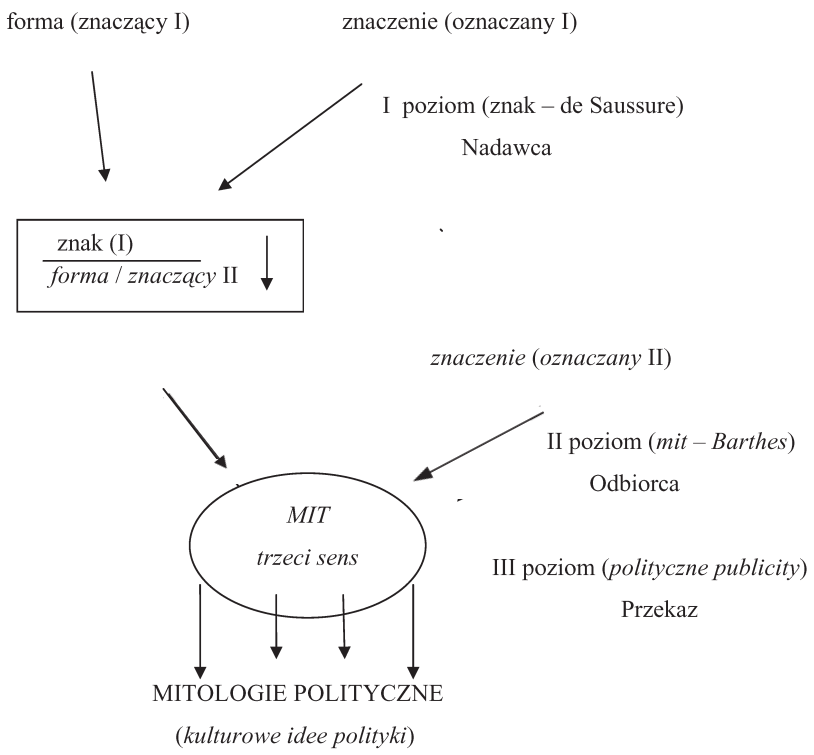
[30] Barthes używa określeń „mit" i „mitologia" zamiennie, określenie „mitologia polityczna" jest zaś terminologiczną propozycją autora niniejszego artykułu, dotyczącą odczytania mitów kulturowych w rejestrze polityki.

[31] Por. R. B a r t h e s, *Mit jako system semiologiczny*, w: tenże, *Mitologie*, s. 246 (rycina); por. też: G. A l l e n, *Roland Barthes*, Routledge, London – New York, 2003, s. 42-45.

przez Barthesa w *Mitologiach*, mit jest zakryty przez język, przypisany do ideologicznego oglądu rzeczywistości. W taki właśnie sposób interpretuję frazę: „Mit niczego nie ukrywa i niczego nie ujawnia: mit zniekształca”[32]. Mit strukturalnie łączy się z językiem na poziomie językowego signifié, które jest wspólne dla mitu i języka, przy czym signifié języka stanowi dla mitu formę (signifiant). W językowym signifié dochodzi do zniekształcenia oglądu rzeczywistości, „kradzieży” znaku. W interpretacji mitu Barthes nie dopuszcza dowolności czy gry luźnych skojarzeń, chociaż pozostawia znaczną przestrzeń dla nowej interpretacji. Sens mitu zrozumiały jest – jego zdaniem – tylko dla nielicznych.

Przekaz funkcjonuje poza autorem (według koncepcji „śmierci autora”[33]) i jednocześnie jest „wolny”. Jako taki może zostać wykorzystany poza kontekstem tekstu pierwotnego, w nowej sytuacji politycznej (jak *Faraon* Bolesława Prusa, *Boski Juliusz* Jacka Bocheńskiego, czy *Sublokatorka* Hanny Krall). W analizie koncepcji Barthesa eksponuję właśnie moment „uwolnienia przekazu” od autora.

Rys. 1. Rolanda Barthesa koncepcja mitu (interpretacja polityczna)



[32] Tamże, s. 261.

[33] R. B a r t h e s, *Śmierć autora*, tłum. M.P. Markowski, „Teksty Drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1999, nr 1-2(54-55), s. 251.

Moment dostrzeżenia mitu, czyli wiedzy tajemnej, jest momentem pojawienia się manipulacji; jej przedmiotem staje się uwolniony od autora przekaz[34]. Moja interpretacja mitu dotyczy trzeciego etapu analizy odnoszącej się do przekazu. Nie interesuje mnie polityczny moment manipulacji ani to, kto ma władzę nad przekazem, dlaczego ją sprawuje i w czyim interesie to czyni. Interesuje mnie jedynie moment ideologiczny, moment potraktowania przekazu – ale tylko i wyłącznie przekazu – jako ideowego przesłania na poziomie mitu. Interesują mnie idee polityki, nie zaś literaccy przedstawiciele ideologii; samo dzieło, a nie jego autor.

Przedmiotem oglądu uczyniłem *Wystarczy być* Kosińskiego i *Karierę Nikodema Dyzmy* Dołęgi-Mostowicza, które w ocenie krytyki literackiej powiązane są ze sobą – „nicią" albo realną, albo tylko metaforyczną[35]. Nie podejmując się analizy krytyczno-literackiej obydwu utworów, dokonałem ich mitologicznej interpretacji[36] (*Kariera Nikodema Dyzmy* stanowi bowiem signifiant na poziomie mitu). Obie prezentowane książki spotkały się z dużym rezonansem społecznym[37] i zostały przełożone na język filmu (nie analizuję tu jednak dzieła filmowego). Kolejność omawiania utworów jest chronologiczna, podyktowana czasem ich publikacji. Nie przedstawiam jednak ich treści, powieści te bowiem należą do kanonu lektur inteligenta i znajdują się w powszechnym obiegu czytelniczym w Polsce.

SIGNIFIANT MITU

Książka Dołęgi-Mostowicza *Kariera Nikodema Dyzmy* ukazała się w roku 1932 i została uznana za pamflet polityczny[38]. W roku 1930 Dołęga-Mostowicz publikował *Karierę Nikodema Dyzmy* w prawicowym piśmie „ABC". Przypomnijmy, że w roku 1927 Mostowicz[39] został brutalnie pobity przez bo-

[34] B a r t h e s, *Od dzieła do tekstu*, s. 190.

[35] „W końcu *Wystarczy być* na tyle przypomina tekst *Kariery Nikodema Dyzmy*, że gdyby Dołęga-Mostowicz żył i wystąpił na drogę sądową, prawnicy mieliby nie lada kłopot z ustaleniem, co jest, a co nie jest plagiatem". S l o a n, dz. cyt., s. 283. Por. Ś l i w i ń s k i, dz. cyt., s. 65-70.

[36] Analizy dokonuję w oparciu o zastaną literaturę przedmiotu, dopiero w warstwie mitologicznej prezentuję własne ujęcie.

[37] Odbiór tych utworów w Polsce kształtuje się inaczej niż w Stanach Zjednoczonych. W Polsce obie książki są znane, a zarówno powieść *Kariera Nikodema Dyzmy*, jak i film pod tym samym tytułem cieszą się nadal dużym rezonansem społecznym. W USA Dołęga-Mostowicz jest prawie nieznany, w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku duży oddźwięk wywołała natomiast zarówno nowela Kosińskiego, jak i oparty na niej film.

[38] Por. R u r a w s k i, dz. cyt., s. 91-131.

[39] „Dołęga", nazwa herbu matki Mostowicza, Stanisławy z Potopowiczów, stała się pseudonimem literackim przyjętym przez Mostowicza w roku 1924; po roku 1928 prawie wszystkie teksty

jówki sanacyjne. Znalazł się wśród ofiar „łobuzów od historii" – obok Adolfa Nowaczyńskiego, Jerzego Zdziechowskiego, Stanisława Strońskiego i Włodzimierza Zagórskiego, pisarzy publicznie piętnujących reżim autorytarny Józefa Piłsudskiego. Napaść została przeprowadzona prawdopodobnie przez ówczesnego Komendanta Głównego Policji Państwowej Janusza Jagryma-Maleszewskiego.

Po roku 1926 aż do brutalnego pobicia Mostowicz, ideowo zbliżony do frakcji młodych Narodowej Demokracji, był jednym z ostrzejszych krytyków sanacji[40]. Publikował ówcześnie w „Rzeczypospolitej", przyrównywał rządy sanacyjne do „miękkiego" faszyzmu, wskazywał na antydemokratyczne metody działania „Dziadka"[41]. Pobicie było bardzo dotkliwe, rehabilitacja trwała ponad pół roku. Dołęga-Mostowicz przestał wówczas publikować felietony i komentarze satyryczne, a w roku 1928 wycofał się z dziennikarstwa i zajął się literaturą. Można by powiedzieć, że „sanacyjne łobuzy" osiągnęły zamierzony efekt, gdyby nie zjawisko zwane „zemstą Mostowicza"[42]. Wpierw opublikował on – w roku 1930 – bardzo poczytną prześmiewczą *Ostatnią brygadę*, romans szpiegowski z wyraźnymi odniesieniami politycznymi do Polski po wyborach brzeskich, a następnie satyryczną *Karierę Nikodema Dyzmy*. Powieści te łączy podobne krytyczne i prześmiewcze sportretowanie Polski początku lat trzydziestych. W *Ostatniej brygadzie* jednak kwestie polityczne wyeksponowano, przedstawiono wprost i ostrzejszym językiem, co zbliża tę powieść do publicystyki.

Ostatnia brygada jest pamfletem, a może nawet paszkwilem politycznym, mimo że autor, opisując rządy pomajowe[43], powszechną korupcję, panujący nepotyzm oraz powstawanie po roku 1926 coraz to nowych „brygad legionowych" zawłaszczających państwo[44], nie posługuje się „szewskim" słownictwem. Działanie „brygad legionowych" przypomina – w ocenie Dołęgi-Mostowicza – postępowanie arystokratycznych rodów siedemnastowiecz-

literackie podpisywał on „T. Dołęga-Mostowicz", artykuły dziennikarskie zaś: „C.HR.Zan", „most.", „T.M. demos".

[40] Obszerną biografię Mostowicza przedstawił Józef Rurawski (por. R u r a w s k i, dz. cyt. s. 17-46).

[41] Bezpośrednią przyczyną pobicia Dołęgi-Mostowicza był felieton zatytułowany *Rozluźnione fundamenty armii*, który ukazał się po serii napadów kryminalnych na polityków opozycyjnych. Dołęga pisał: „Wulgarny cham z cepem w pięści, co się w bandy zbiera, ludzi po nocach napada i bije bezbronnych do krwi, do utraty przytomności, a zemdlonych butem kopie" (cyt. za: R u r a w s k i, dz. cyt., s. 33n.).

[42] Por. Ś l i w i ń s k i, dz. cyt., s. 21-23.

[43] Por. T. D o ł ę g a - M o s t o w i c z, *Ostatnia brygada*, Wydawnictwo Pi, Warszawa 2014, s. 157-161 (rozmowa Andrzeja Dowmunta z Michałem Żegotą).

[44] „Z powagą teraz słuchał klasyfikacji ludzi według «brygad» […] Była pierwsza i druga brygada, potem szły czwarta, piąta itd., wcale nie wojskowe. Dzienniki opozycyjne używały nazw tych «brygad» dla określenia ugrupowań czepiających się posiadającej władzę pierwszej brygady". Tamże, s. 101. Nowe „brygady legionowe" są metaforą kolejnych grup klientów władzy.

nej Rzeczypospolitej, które między siebie rozdzierały państwo niczym jakieś sukno[45]. Dołęga-Mostowicz winą za stan moralny społeczeństwa nie obciąża jednak tylko sanacji, lecz także własne środowisko[46].

Kariera Nikodema Dyzmy to portret zbiorowości zanurzonej w chaosie moralnym, zbiorowości, w której nie obowiązują czytelne normy i wyraźne kryteria, w której rządzi przypadek i siła. To opowieść o świecie współczesnym, w którym „prostactwo brane jest za prostotę, wulgarność i chamstwo – za męskość i siłę charakteru, nieuctwo – za kapitalną ironię i wręcz za głęboką mądrość człowieka"[47]. *Kariera Nikodema Dyzmy* przedstawia władzę we wszelkich jej społecznych postaciach, mówi też o pieniądzach potrzebnych do nadużywania świata. Dołęga-Mostowicz portretuje nadchodzące społeczeństwo doby totalitarnej siły, anomii i prymitywnych instynktów. *Kariera Nikodema Dyzmy* została porównana przez Adama Grzymałę-Siedleckiego do *Rewizora* Nikołaja W. Gogola – co było skojarzeniem obraźliwym dla antyrosyjsko nastawionych polityków sanacji.

Ukazany w *Karierze Nikodema Dyzmy* portret społeczeństwa masowego w totalitarnym kostiumie politycznym różni się od obrazu społeczeństwa anomii, okresu „karnawału politycznego", który w okresie przebudowy politycznej może się zdarzyć w każdej zbiorowości, satyryczną prezentacją głównego bohatera. Literacki Dyzma nie jest – w mojej ocenie – prostaczkiem, niedołęgą, degeneratem, istotą wegetującą, pozbawioną inteligencji i wyobraźni, lecz niebezpiecznym intrygantem, człowiekiem mściwym, który zabija nie tylko swoich przeciwników, lecz także swoich towarzyszy niedoli. Nie cofa się przed skrytobójczym mordem; pod maską budzącego wesołość fordansera i grubiańskiego amanta, kryje się groźny bojówkarz, sadystyczny zabójca. Karnawałowy koncept przemiany z prostaczka (chłopa) w króla (pana) jest interesujący, ma swoje teoretyczne uzasadnienie i tradycję w literaturze popularnej i niskiej, lecz – jeśli przyjąć polityczną wymowę utworu – różni się od konceptu politycznego obecnego w powieści – może nawet „powieści z kluczem", stanowiącej zemstę Mostowicza na sanacyjnych „łobuzach od historii".

Możemy postawić pytanie, czy *Kariera Nikodema Dyzmy* może być uznana za powieść polityczną[48]. Według Jerzego Ziomka, którego definicję powszechnie przyjmuje się w literaturoznawstwie, „powieść polityczna jest

---

[45] Tamże, s. 144.

[46] „Nie naród, nie naród, tylko nasze pokolenie, zdemoralizowane niewolą, zdeprawowane wojną [...] Całe nasze pokolenie jest brygadą niewoli, ostatnią brygadą wielkiej wojny [...]. I póki nie wymrze to pokolenie, póki nie przyjdzie pomór na ostatnią brygadę, póty nie zacznie się nowe życie". Tamże, s. 378.

[47] Ś l i w i ń s k i, dz. cyt., s. 62.

[48] Zob. W. P i e t r z a k, *Od Barcza do Nikodema Dyzmy*, w: tenże, *Rachunek z dwudziestoleciem*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1972; por. M. S p r u s i ń s k i, *Wstęp*, w: J. Kaden-Bandrowski, *Generał Barcz*, Ossolineum, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1984, s. xxxv.

powieścią o «mandarynach», związaną tematycznie z wielkimi wydarzeniami historycznymi”[49]. Obydwa warunki muszą być spełnione jednocześnie. Nie podejmując w artykule zagadnienia morfologii powieści politycznej, skonstatujmy ustalenia literaturoznawców, historyków literatury i biografów intelektualnych Dołęgi-Mostowicza: w ich ocenie *Kariera Nikodema Dyzmy* nie wyczerpuje znamion powieści politycznej, nie jest powieścią o wielkich wydarzeniach historycznych[50]. Nie podzielam opinii Piotra Śliwińskiego, autora bardzo interesującej analizy twórczości Dołęgi-Mostowicza, jakoby *Kariera Nikodema Dyzmy* spełniała warunki powieści politycznej w węższym zakresie, w zakresie tematycznym (według Śliwińskiego została osadzona w „małej” historii[51]). *Kariera Nikodema Dyzmy* jest opowieścią o świecie społecznym czasu zmiany, a jej autor jawi się jako „Balzak cynizmu”[52].

SIGNIFIÉ MITU

Kolejną analizowaną pracą jest Jerzego Kosińskiego *Being There*[53] [*Wystarczy być*]. Powieść ta, określana także jako nowela, opowiadanie, scenariusz, a nawet komiks, powstała w 1970 roku, a ukazała się w roku następnym. W USA wywołała dosyć duży rezonans społeczny[54]. W ocenie Paula Delany’ego, recenzenta „New York Times’a”, *Wystarczy być* jest ironiczną wersją amerykańskiej opowieści o sukcesie[55]. Kosiński został porównany (przez Johna J. McAleera w „Best Sellers”[56]) do Samuela B. Becketta oraz do Jorge Luisa Borgesa (przez Arthura Curleya w „Library Journal”[57]). Bardziej krytyczne oceny, mimo ogólnej pozytywnej wymowy recenzji, sformułował John Updike[58]. Nowela spotkała się z bardzo dobrym odbiorem, zarówno ra-

[49] J. Z i o m e k, *Powieść polityczna – powieść o polityce*, w: *Z problemów literatury polskiej XX wieku. Literatura Polski Ludowej*, t. 3, red. A. Brodzka, Z. Żabicki, PIW, Warszawa 1965, s. 68. Zob. J a r o s i ń s k i, dz. cyt.

[50] R u r a w s k i, dz. cyt., s. 57-60, 111-113; M. H e n d r y k o w s k a, *Dołęgi-Mostowicza przepis na powieść*, „Nurt. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1979, nr 4(168), s. 24n.

[51] Por. Ś l i w i ń s k i, dz. cyt., s. 41-53.

[52] P i e t r z a k, dz. cyt., s. 199.

[53] Zob. J. K o s i n s k i, *Being There*, Harcourt Brace and Jovanovich, New York 1971.

[54] Por. S l o a n, dz. cyt., s. 285.

[55] Por. P. D e l a n y, Recenzja *Being There* Jerzego Kosińskiego, „New York Times” z 7 IV 1971, s. 7; por też: S l o a n, dz. cyt., s. 284.

[56] Por. J.J. M c A l e e r, Recenzja, „Best Sellers” z 1 XI 1968, s. 316; por też: S l o a n, dz. cyt., s. 284.

[57] Zob. A. C u r l e y, Recenzja *Steps* Jerzego Kosińskiego, „Library Journal” z 15 IX 1968, s. 3156n.; por. S l o a n, dz. cyt., s. 284.

[58] Por. J. U p d i k e, Recenzja *Steps* Jerzego Kosińskiego, „The New Yorker” z 25 IX 1971, s. 131; por też: S l o a n, dz. cyt., s. 284.

dykalnej inteligencji, jak i elity kulturalnej. W powszechnej ocenie powieść stanowi literacką próbę opisu społeczeństwa medialnego, wychowanego na kulcie telewizji. Zdaniem Jamesa Parka Sloana, autora cenionej biografii intelektualnej Kosińskiego, nowelę „można odczytać jako satyrę na amerykańską elitę władzy i krytykę pustki telewizji, i faktycznie tym jest, ale jest też czymś więcej"[59]. Jest powieścią z kluczem, który stanowi autobiografia Kosińskiego. Ów klucz powieściowy został dostrzeżony i wskazany również przez Updike'a w przywołanej tu recenzji dla „New Yorkera". Żaden z wymienionych autorów nie dostrzegł jednak populistycznego przesłania noweli.

Jak pisze Johna W. Aldridge, znany krytyk literacki, powieść Kosińskiego „istnieje jednocześnie na poziomie fikcji i faktu, fantazji i historii współczesnej [...] ciekawie pomyślana i wyposażona w coś z magicznego znaczenia mitu"[60]. Powyższa ocena wybitnego krytyka „Saturday Review" i literaturoznawcy z Uniwersytetu Michigan, sformułowana kilka dni po ukazaniu się książki, jest szczególnie istotna. Aldrigde wprowadza w obieg czytelnictwa masowego tezę o mitologicznym charakterze powieści Kosińskiego, sytuującej się na kilku płaszczyznach interpretacji. Krytyk znamiennie zatytułował swój esej *The Fabrication of a Cuture Hero* [„Stworzenie bohatera kulturowego"], skupiając uwagę na społecznej analizie utworu.

W innej już rzeczywistości historycznej i politycznej[61] powstaje adaptacja filmowa *Wystarczy być*[62] wyreżyserowana przez Hala Ashby'ego w roku 1979. Niezapomnianą kreację głównego bohatera powieści Rossa O'Grodnicka stworzył w niej Peter Sellers. W filmie wystąpili ponadto Shirley MacLaine (w roli EE) i Melvyn Douglas (w roli Benjamina Randa), który otrzymał za tę kreację Oscara. Film nosi taki sam tytuł, jak książka, i podobnie jak ona zyskuje powodzenie u publiczności i krytyków[63]. Kosiński bowiem łączył lekką formę z poważnym tematem społecznym[64].

Kilka lat po ekranizacji powieści jej autor został oskarżony o plagiat. Krytycy dopatrzyli się wyraźnego zapożyczenia pomysłu od Dołęgi-Mostowicza.

---

[59] S l o a n, dz. cyt., s. 281; zob. J. S i e d l e c k a, *Czarny Ptasior*, Czerwone i Czarne, Warszawa 2011; J. G ł o w a c k i, *Good night, Dżerzi*, Świat Książki, Warszawa 2010.

[60] Cyt. za: S l o a n, dz. cyt., s. 284; por. J.W. A l d r i d g e, *The Fabrication of a Culture Hero*, „Saturday Review" z 24 IV 1971, s. 27.

[61] Za najważniejsze zjawiska polityczne w USA końca lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku uznaje się odpływ fali radykalizmu kulturowego dzieci-kwiatów i sanację moralną Ameryki podjętą przez ekipę prezydenta Jimmy'ego Cartera po zakończeniu wojny w Wietnamie (Indochinach).

[62] *Being There*, reż. Hal Ashby, USA, 1979.

[63] Zob. W. L a n g, *Kosiński o filmie. Co się stało z „Wystarczy być"?*, w: *Jerzy Kosiński: być tu i tam*, red. A. Skalska, G. Gazda, Wydawnictwo Da Capo, Warszawa 1997, s. 135-141.

[64] Por. E. K a s p e r s k i, *O poetyce powieści Jerzego Kosińskiego*, w: *Jerzy Kosiński: być tu i tam*, s. 75.

W roku 1982 ukazał się w „Village Voice" artykuł Geoffreya Stokesa i Eliota Fremont-Smitha *Jerzy Kosinski's Tainted Words*[65] [„Zbrukane słowa Jerzego Kosińskiego"][66], w którym oprócz posądzenia go o plagiat padły także inne oskarżenia. Zarzucano mu korzystanie z pomocy tłumaczy przy pisaniu książek. Wskazywano, że początkowo utrzymywał, iż w *Malowanym ptaku*[67] przedstawił własne losy podczas okupacji[68], co było jednym z powodów powodzenia książki[69]. Niewątpliwie Kosiński był malarzem własnego życia w Baudelaire'owskim sensie[70] – konfabulował swoją biografię[71]. Powyższy aspekt autokreacji pisarza oświetliły Zofia Kolbuszewska[72] i Joanna Siedlecka[73]. Fakt, że drugie imię Kosińskiego to Dyzma wydaje się w tym kontekście znamienną – choć przypadkową – ironią losu.

Los (to jedno z imion bohatera powieści) nie ma poglądów politycznych ani żadnych innych poglądów, jest osobą sprywatyzowaną (w socjologicznym rozumieniu), funkcjonującą w stałej relacji wirtualnej ze światem za pośrednictwem telewizji. „Los był tylko obrazem telewizyjnym"[74] – twierdzi narrator powieści. Los jest tylko dzisiejszością, nie ma przeszłości, istnieje tylko w teraźniejszości – „przypadkiem" wrzucony w świat, jest przygodnością losu.

---

[65] Zob. G. S t o k e s, E. F r e m o n t - S m i t h, *Jerzy Kosinski's Tainted Words*, „The Village Voice" z 22 VI 1982, https://www.villagevoice.com/2020/05/28/jerzy-kosinskis-tainted-words/; por. S l o a n, dz. cyt., s. 371-376, 283-284. Zarzuty dziennikarzy „Village Voice" powtórzyli wydawcy „Publishers Weekly" i „Washington Post".

[66] Tytuł artykułu jest dwuznaczny, nie pod względem semantycznym jednak, lecz fonetycznym. Wymowa wyrażeń „tainted words" i „painted bird" jest zbliżona. Krytycy stawiali zatem pisarzowi podstawowy zarzut, co w świetle dyskusji o plagiacie nabiera innego sensu.

[67] Zob. J. K o s i ń s k i, *Malowany ptak*, tłum. T. Mirkowicz, Czytelnik, Warszawa 1990.

[68] Kosiński skorzystał ze wspomnień dzieci polskich opublikowanych w pracy Józefa Wnuka i Hanny Radomskiej-Strzemeckiej (zob. J. W n u k, H. R a d o m s k a -S t r z e m e c k a, *Dzieci polskie oskarżają (1939-1945). Dokumenty zbrodni hitlerowskiej. Okupacja w oczach młodzieży*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1961).

[69] Środowiska żydowskie w Ameryce (E. Weisel) dostrzegły w *Malowanym ptaku* swoje wyobrażenie Holocaustu (por. S i e d l e c k a, dz. cyt., s. 10n.)

[70] Kreację życia Kosińskiego przedstawił w kontekście krytyczno-literackim James Park Sloan (zob. S l o a n, dz. cyt.), artystyczną wizję objaśnił Janusz Głowacki (zob. G ł o w a c k i, dz. cyt.), a na poziomie ikonografii kultury masowej zaprezentował Ryszard Horowitz w fotograficznym portrecie pisarza zatytułowanym *Ptasior*.

[71] W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku w dziennikarstwie amerykańskim następuje dynamiczny rozwój technik public relations. Zob. D. B o o r s t i n, *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, Vintage Books, New York 1978.

[72] Zob. Z. K o l b u s z e w s k a, *Narrator narcystyczny czy niewinny? Kreacja autobiografii w powieściach Jerzego Kosińskiego*, w: *Jerzy Kosiński: być tu i tam*, s. 79-90.

[73] Zob. S i e d l e c k a, dz. cyt.

[74] K o s i ń s k i, *Wystarczy być*, s. 63. Krytykę filozoficzno-kulturową, zbliżoną do kontekstu noweli Kosińskiego prezentuje Giovanni Sartori (zob. G. S a r t o r i, *Homo videns. Telewizja i postmyślenie*, tłum. J. Uszyński, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007).

Utwór Kosińskiego nosił tytuł roboczy „Dasein", który przywołuje kluczową w koncepcji filozoficznej Martina Heideggera kategorię odnoszącą się do bytu. Utwór miał również zostać zatytułowany „Czysta karta", co nasuwa oczywiste skojarzenia z myślą Johna Locke'a, z pewną wizją oświeceniowej pedagogiki społecznej, którą można interpretować jako zapowiedź Orwellowskiego państwa, świata totalnej manipulacji. Tak też książka Kosińskiego została odczytana w anglosaskiej kulturze politycznej[75]. *Wystarczy być* można jednak odebrać również jako powiastkę filozoficzną, nawiązującą z jednej strony do tradycji oświeceniowej, z drugiej zaś – do współczesnej myśli egzystencjalnej. Zdaniem Ludmiły Gruszewskiej Blaim, autorki monografii krytyczno-literackiej o Kosińskim, utwór jest baśnią[76].

Porzucając tytuł roboczy „Dasein", Kosiński nadał powieści inną interpretację, zasugerował, że stanowi ona krytyczne odczytanie amerykańskiego społeczeństwa demokratycznego, które odrzuciło rebelię roku 1968. Postawił pytanie o miejsce rodzenia się postaw politycznych, a także o ich aksjologię.

MITOLOGIA POLITYCZNA „WYSTARCZY BYĆ"

Kosiński tworzy dwa plany opisu głównego bohatera (chociaż możliwe jest dostrzeżenie i trzeciego planu opisu). Los po prostu istnieje (jako Dasein) na poziomie „Się"[77]. Stanowi część „dobytku" poprzedniego właściciela, niczym niewolnik antyczny. Uprzedmiotowienie człowieka mieści się w naturalistycznej wizji społeczeństwa, która jest często przywoływana zarówno przez populizm, jak i przez nurty tradycjonalistyczne. Przedstawimy dwa kolejne plany, skupiając uwagę tylko na drugim ujęciu. Pierwszy plan odnosi się do Losa, do jego osobowości zinternalizowanej przez telewizję, zawłaszczonej całkowicie przez wirtualny świat, można powiedzieć: osobowości skolonizowanej przez telewizję, żyjącej tylko dla Siebie. I drugi plan, który czynię przedmiotem analizy, świat polityczny Rossa O'Grodnicka.

Nazwisko Ross O'Grodnick zostało nadane Losowi przez społeczeństwo ze względu na wykonywaną przez niego profesję. Owo nadanie imienia Kosiń-

---

[75] Różne interpretacje książki Kosińskiego prezentuje Ludmiła Gruszewska Blaim (por. L. G r u s z e w s k a B l a i m, *Gra w SS. Poetyka (nie)powieści Jerzego Kosińskiego*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, s. 100-126).

[76] Por. tamże, s. 100-103, 125n.

[77] Odczytanie powieści poprzez kategorię Dasein prowadzi do ponownego postawienia pytania o obecność doświadczenia Holocaustu w twórczości Kosińskiego. Zob. M. N i e ć, *Cień Holokaustu w twórczości Victora Frankla i Jerzego Kosińskiego*, w: *Rodzina – wychowanie w cieniu Holokaustu*, red. A. Łacina-Łanowski, W. Stankowski, A. Świerczek, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, Oświęcim 2017, t. 1, s. 67-81.

ski opisuje z wyraźnym sarkazmem. Sarkazm pełni w powieści funkcję kodu kinetycznego komunikowania, wskazuje trop interpretacyjny, który pozwala odczytać mitologiczne przesłanie powieści. Satyra ośmiesza i jednocześnie nie daje recepty. Kosiński dokonuje przemiany Losa-ogrodnika w Rossa O'Grodnicka[78], stosując ramę satyry, przez co podkreśla nierzeczywisty charakter tego typu zabiegu, całą fikcję politycznego myślenia, pewnego typu życzeniowość. Kosiński w powieści demitologizuje paternalistyczne myślenie polityczne, przenosi je w świat baśni, umieszcza we współczesnym zamku.

Żona powieściowego Randa usłyszała imię „Ross" zamiast „Los". Zawód ogrodnika wykonywany przez Losa jest jedynym śladem jego przeszłości. Nadanie imienia i nazwiska Ross O'Grodnick stanowi moment inicjacji politycznej[79]. Nazwisko-profesja O'Grodnick staje się emblematem politycznym i ideologicznym przesłaniem. Oto ogrodnik zostaje wprowadzony do świata polityki, lecz nie przez świat polityki, ale przez żonę polityka, jak gdyby kuchennymi drzwiami. Wraz z nadaniem imienia i nazwiska następuje „wrzucenie" Losa w świat.

Populizm przywołuje ideę ogrodu, harmonii, jedności moralnej i estetycznej człowieka z naturą. Ogród jest miejscem rytuału życia społecznego wspólnoty, miejscem pojawienia się mitu. Jako metafora wspólnoty wizja ogrodu to wizja populistycznego matecznika, miejsca politycznego narodzenia i uformowania populizmu. Ross został uformowany ideologicznie przez prawa natury, prawa ogrodu.

Na pytanie prezydenta, co sądzi o złym okresie na Wall Street, Ross O'Grodnick odpowiada następująco: „W ogrodzie […] złe i dobre okresy następują po sobie. Po wiośnie i lecie nadchodzi jesień i zima, a potem znowu wiosna i lato. Póki jednak korzenie są zdrowe, nie ma powodu do zmartwień. Bo wszystko jest i będzie dobrze"[80]. Prezydent komentując wypowiedź ogrodnika, podejmuje populistyczny dyskurs formułowany wokół emocji i codziennego doświadczenia przeciętnego Amerykanina. Jednakże nie Ross jest twórcą dyskursu populistycznego w powieści, Ross po prostu posługuje się językiem bliskim swojemu doświadczeniu języka. Wypowiedź ogrodnika jest banalna, nie niesie żadnej istotnej treści. Kosiński kolejny raz sięga tu po sarkazm w celu opisania poziomu intelektualnego Rossa.

---

[78] W literaturze polskiej spotyka się także tłumaczenie „Chauncey Gardiner" (por. G r u s z e w s k a B l a i m, dz. cyt., s. 101n).

[79] W oryginalnej, angielskojęzycznej wersji powieści bohater nazywany jest Chance the gardener, co zostaje przekształcone w Chanceya Gardinera. Wersja angielska przywoływanego fragmentu nie oddaje tak dobrze satyrycznego charakteru „wrzucenia w świat", jak jej polski przekład. Być może ma to związek z faktem, że polski był dla Kosińskiego językiem ojczystym.

[80] K o s i ń s k i, *Wystarczy być*, s. 53.

Twórcą dyskursu populistycznego staje się Benjamin Rand, który dostrzega polityczne korzyści z wykorzystania metafory ogrodu i dokonuje mitologizacji wypowiedzi ogrodnika. „Muszę przyznać, panie O'Grodnick, że jest to najbardziej pokrzepiająca i optymistyczna opinia, jaką słyszałem od bardzo, bardzo dawna. [...] Wielu z nas zapomina, że ludzie i przyroda stanowią jedność. Tak, należymy do świata przyrody, choć staramy się od niego odciąć"[81]. Rand dostrzega w metaforze ogrodu ideę zgody politycznej i harmonii społecznej, przywołuje koncepcję concordii eksponowaną w myśli politycznej od starożytności. Zdanie: „nie owijasz niczego w bawełnę"[82], skierowane do O'Grodnicka, nie tylko jest oceną umysłowości Rossa[83], lecz wskazuje wyraźnie na dyskurs populistyczny, na stylistyczną i merytoryczną prostotę wypowiedzi, na język potoczny, jednak bez pospolitej soczystości, na zdroworozsądkowe myślenie.

Rand zawłaszcza doświadczenie plebejuszy-obywateli i nadaje mu mitologiczną treść, dokonuje politycznej manipulacji. Obydwa dyskursy: plebejski (pozornie aideologiczny) i polityczny dyskurs establishmentu przebiegają równolegle, łączą się w wyniku manipulacji, przyswojenia życzeń plebejskiego społeczeństwa przez elity polityczne. O'Grodnick jest synonimem społeczeństwa plebejskiego w dobie dominacji środków masowego komunikowania. Moment rozmowy O'Grodnicka z prezydentem, najwyższym urzędnikiem państwowym posiadającym pełną władzę, wydaje się momentem kulminacyjnym w prezentacji przekonań Rossa (Losa), w którym uzyskują one polityczną prawomocność.

Dyskurs populistyczny pojawia się w establishmencie amerykańskim. Elity nie stwarzają go jednak ani nie podchwytują, lecz – zdaniem Kosińskiego – formułują go, dokonując politycznej manipulacji społeczeństwem demokratycznym. Już we wcześniejszej rozmowie z Randem Ross ujawnia swoje przekonania: „Czyż jest lepsze słowo niż ogrodnik na określenie prawdziwego biznesmena? [...] Człowiek interesu niczym ogrodnik pracą własnych rąk sprawia, że gleba licha staje się urodzajna"[84]. Kluczowy moment ukazujący przemianę jednostkowego myślenia plebejskiego prostaczka (nie umie czytać, brak mu szerszych intelektualnych horyzontów) w społecznie uznany pogląd to – jak wskazuje Kosiński – moment nadania prawomocności (przywołuję tutaj kategorię filozoficzną, nie zaś polityczną kategorię legitymizacji, ta pierwsza bowiem celniej diagnozuje perspektywę mitologiczną). „Tak, Ross, to genial-

[81] Tamże.

[82] Tamże, s. 53.

[83] Postać Rossa O'Grodnicka nasuwa skojarzenia z postacią dobrego wojaka Szwejka, wątek ten nie jest jednak analizowany w niniejszym artykule.

[84] K o s i ń s k i, *Wystarczy być*, dz. cyt., s. 40.

na metafora! Pracowity biznesmen jest jak robotnik we własnej winnicy!”[85] Sformułowane zostaje wówczas również przesłanie polityczne i społeczne: „Chcemy wyciągnąć pomocną dłoń do wszystkich, że tak powiem, uczciwych ogrodników amerykańskiego świata interesów”[86]. Rand przypomina konserwatywnego myśliciela brytyjskiego z połowy dziewiętnastego wieku Thomasa Carlyle’a, który w eseju *Bohater jako publicysta* wyjątkowo cynicznie sformułował kontrowersyjną politycznie metaforę „żuków świetlnych”[87]. Rand, posiłkując się metaforą ogrodu, formułuje ideę harmonii, jedności z plebejską wspólnotą ogrodników.

Słowa Randa: „to genialna metafora!”, nie odnoszą się do Rossa, chociaż zostają wypowiedziane w jego stronę, lecz są samooceną elity, podkreślają jej zachwyt nad sobą. Rand dostrzega w metaforze ogrodu wizję mitologiczną, której nadaje ideologiczną wymowę. Wpisuje w mit ogrodu amerykańską ideę plebejskiego farmera, założyciela państwa amerykańskiego[88]. Los – człowiek znikąd – niczym emigrant wpisuje się w społeczeństwo amerykańskie, stając się jednym z jego ogrodników. Kosiński kongenialnie rozpoznaje amerykański mit założycielski, a pisząc *Wystarczy być*, zdaje egzamin ze świadomości amerykańskiej i opisuje doświadczenie emigrantów.

Metafora ogrodu pełni funkcję obrony establishmentu. Rand, posługując się opisem dokonanym przez O’Grodnicka, wskazuje także na retoryczność przesłania ogrodu (populistycznego „heartlandu”) jako perswazyjnej formuły odwołującej się do bliskości doświadczenia audytorium. Motyw winnicy zaś – podkreślany w religii chrześcijańskiej – w książce Kosińskiego służy zarysowaniu ramy mitologicznej odwołującej się do tradycji i moralności przeciętnego Amerykanina, eksponuje mit założycielski państwa amerykańskiego. Jest powrotem do utraconej krainy.

Wspólnota narodowa jest wyobrażeniem tworzonym w sferze symbolicznej. W książce Kosińskiego sferę tę stanowi „agora” telewizji, zdegenerowana publiczna przestrzeń sporów. To w telewizji spotykają się oba dyskursy: dys-

[85] Tamże.

[86] Tamże, s. 42.

[87] Por. T. C a r l y l e, *Bohater jako publicysta. Johnson, Rousseau, James*. w: tenże, *Bohaterowie, cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii*, tłum. anonimowe, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 178. Metaforę „żuków świetlnych” przedstawia Mateusz Nieć (zob. M. N i e ć, *Koncepcja „czwartego stanu” Edmunda Burke’a podana przez Thomasa Carlyle’a. Refleksje o polityce i komunikowaniu*, „Politeja” 2014, nr 28, s. 321-340).

[88] Aktualne pozostaje klasyczne studium Vernona L. Parringtona o myśli politycznej (zob. V.L. P a r r i n g t o n, *Główne nurty myśli amerykańskiej. Mentalność kolonialna (1620-1800)*, tłum. H. Krzeczkowski, PIW, Warszawa 1968; t e n ż e, *Główne nurty myśli amerykańskiej. Romantyczna rewolucja w Ameryce (1800-1860)*, tłum. H. Krzeczkowski, PIW, Warszawa 1970; S. F i l i p o w i c z, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków, Warszawa 1997.

kurs prowadzony przez establishment (wyrażony w wystąpieniu prezydenta) i dyskurs plebejskiej społeczności ogrodników. Zyskują one akceptację i uznanie społeczeństwa (na co wskazują komentarze telewidzów w ich domach[89]). W codziennym życiu natomiast elita i plebejusze żyją we własnych światach i posługują się tylko pozornie wspólnym językiem. Grupy te przypisują słowom różne znaczenia (jak w rozmowach o giełdzie[90] czy o mediach[91]). Dyskurs populistyczny podważa rozważania „jajogłowych" formułowane w opiniotwórczej prasie (O'Grodnick nie czyta ani „New York Times'a", ani „Washington Post"[92] – w istocie nie czyta żadnej prasy), uznaje tylko formułowany w sposób prosty i retoryczny przekaz telewizyjny. W populistycznej wizji następuje przejście od dyskursu (pojęcia, znaku) do opowieści (wyobrażenia, mitu), od języka do rysunku, od rzeczywistości do baśni. Następuje powrót do prymarnej ramy mitologicznej, poprzez którą świat jest rozumiany[93] lub postrzegany[94].

Przejście w komunikowaniu publicznym od języka pojęć do strumienia wyobrażeń skutkuje podważeniem dominującego znaczenia prawdy jako wskaźnika oceny wiarygodności przekazu. W komunikowaniu populistycznym znaczenie zdobywa obraz ilustrujący świat. O'Grodnick podważa klasyczną koncepcję prawdy, zastępuje pewność osądu władzą widzialności, panoptyczną kontrolą telewizji, nawet za cenę wyrugowania wiedzy z dyskursu publicznego[95]. Autorytarność dyskursu populistycznego prezentowana jest w powieści Kosińskiego poprzez przedmiotowe zawężenie słownictwa do codziennego życia i podmiotowe ograniczenie dyskusji. Jeśli przywołamy Lacanowskie rozróżnienie tego, co rzeczywiste, symboliczne i wyobrażone, to w dyskursie populistycznym następuje dominacja tego, co wyobrażone. Słowa tracą swoje znaczenia i odniesienia, zaczynają dominować obrazy – właśnie rzeczywistość wyobrażona. Dokonuje się też przesunięcie komunikowania w kierunku nowomowy[96]. Opowieść o świecie ogrodnika przybiera formę baśniową. Kosiński, przywołując imiennie Iwana Kryłowa[97], który uważany jest

[89] Por. K o s i ń s k i, *Wystarczy być*, s. 67.

[90] Por. tamże, s. 40.

[91] Por. tamże, s. 91.

[92] Por. tamże. Tytuły gazet podaję za Kosińskim.

[93] Zob. E. C a s s i r e r, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998.

[94] Zob. S.K. L a n g e r, *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, tłum. A. Bogucka, PIW, Warszawa 1976.

[95] K o s i ń s k i, *Wystarczy być*, s. 91.

[96] Zob. M. G ł o w i ń s k i, *Nowomowa i ciągi dalsze. Szkice dawne i nowe,* Universitas, Kraków 2009.

[97] Zob. I. K r y ł o w, *Bajki*, tłum. S. Kaczkowski, S. Komar, T. Łopalewski, Ossolineum, Wrocław–Kraków 1961. Do Kryłowa odwoływał się totalitaryzm radziecki w okresie stalinowskim.

za przedstawiciela moralistyki satyrycznej w literaturze rosyjskiej[98], dokonuje nie tylko oceny dyskursu populistycznego, lecz i wskazuje jego źródła – baśnie ludowe. Kryłow prezentował w swoich bajkach fatalistyczną koncepcję człowieka, doceniał również zdrowy rozsądek ludu i jego tradycjonalizm.

*

Literatura piękna nie jest miejscem formułowania przesłania ideologicznego, chociaż często pojawiają się w niej wyobrażenia świata politycznego, które możemy zawłaszczyć i nadać im mitologiczne znaczenie. Poszczególne elementy przesłania mogą wówczas stać się formami mitu, powstałymi z transformacji dotychczasowego znaczenia znaku (ogrodu, winnicy) w signifiant mitu. Możemy mu nadać nowe signifié i wykorzystać je politycznie. W przypadku analizowanej powieści jej trzeci sens stanowi wyobrażenie populistyczne. Nowelę Kosińskiego można interpretować inaczej, co moim zdaniem potwierdza sformułowaną przez Barthesa tezę o istnieniu trzeciego sensu, który operuje „słowem skradzionym i oddanym" lub – w przypadku mitologii politycznej – porzuconym (poprzez odczytanie opozycyjne).

Mitologia polityczna jest próbą rozumienia świata i jego złożoności, formą utopii politycznej w Mannheimowskim znaczeniu. Mitologie polityczne są stale aktualizowane, są dyskursywne, nie-ukończone. Opowieść o totalnej manipulacji telewizji i reżyserii życia społecznego – tak najczęściej odczytywana jest nowela Kosińskiego – może też zostać zinterpretowana jako opowieść o populistycznej tęsknocie do świata naturalnego, utraconego w rozwoju cywilizacji – świata, w którym byliśmy ogrodnikami. Kosiński demitologizuje świat natury i jednocześnie wskazuje zagrożenia, jakie niesie cywilizacja. Pokazuje nasze zagubienie, brak orientacji politycznej i odczuwaną przez plebejskie masy potrzebę „pana" czy nawet „właściciela" (jeśli odczytujemy współczesność poprzez doświadczenie totalitaryzmu). Według Kosińskiego łatwo ulegamy manipulacji, jesteśmy niczym Piętaszek, który potrzebuje swojego kapitana.

Tak oto oświeceniowa powiastka filozoficzna Kosińskiego napisana we współczesności została przeze mnie odczytana w populistycznej ramie złudzenia politycznego. Populizm bowiem, pomimo deklaracji radykalnego dyskursu demokratycznego, jest de facto zachowawczy politycznie, dąży do ułożenia świata według praw natury, słabych chce podporządkować silnym.

[98] K o s i ń s k i, *Wystarczy być*, s. 85.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Aldridge, John W. "The Fabrication of a Culture Hero." *Sunday Review*, April 24, 1971: 25–7.

Allen, Graham. *Roland Barthes*. London, New York: Routledge, 2003.

Arendt, Hannah. *Korzenie totalitaryzmu*. Translated by Mariola Szawiel and Daniel Grinberg. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1993.

Arystoteles. *Retoryka*. Translated by Henryk Podbielski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.

Barańczak, Stanisław. "'Nasza wola – Polska gola!' (O transparentach kibiców piłkarskich)." In *Formy literatury popularnej*. Edited by Aleksandra Okopień-Sławińska. Wrocław, Warszawa, Kraków and Gdańsk: Ossolineum, 1973.

Barthes, Roland. *Mit i znak: Eseje.* Translated by Jan Błoński. Warszawa: PIW, 1970.

———. "Mit jest słowem." Translated by Adam Dziadek. In Barthes, *Mitologie*. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.

———. "Mit jako system semiologiczny." Translated by Adam Dziadek. In Barthes, *Mitologie*. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.

———. "Od dzieła do tekstu." Translated by Michał Paweł Markowski. *Teksty Drugie: Teoria literatury, krytyka, interpretacja*, no. 6 (54) (1998): 187–95.

———. "Trzeci sens." Translated by Roman Wyborski. *Kino*, no. 11 (71) (1971): 37–41.

———. "Śmierć Autora." Translated by Michał Paweł Markowski. *Teksty Drugie: Teoria literatury, krytyka, interpretacja*, no. 1–2 (54–55) (1999): 247–51.

Bauman, Zygmunt. "Ideologia." In *Encyklopedia socjologii*. Vol. 1. Edited by Zbigniew Bokszański et al., Warszawa: Oficyna Naukowa.

Boorstin, Daniel. *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*. New York: Vintage Books, 1978.

Carlyle, Thomas. "Bohater jako publicysta: Johson, Rousseau, Burns." In Carlyle, *Bohaterowie, cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii*. Translated by n. d. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2006.

Cassirer, Ernst. *Esej o człowieku: Wstęp do filozofii kultury*. Translated by Anna Staniewska. Warszawa: Czytelnik, 1998.

Conovan, Margaret. "Polityka dla ludzi: Populizm jako ideologia demokracji." In *Demokracja w obliczu populizmu*. Translated by Anna Gąsior-Niemiec. Edited by Yves Meny and Yves Surel. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2007.

———. *Populizm*. Translated by Ewa Klekot. In *Populizm*. Edited by Olga Wysocka. Warszawa: WUW, 2010.

Czeremski, Marcin. *Struktura mitów: W stronę metonimii*. Kraków: Nomos, 2009.

Curley, Arthur. "Review of *Steps*." *Library Journal*, September 15, 1968: 3156–7.

Delany, Paul. "Chance Learns How from Television." *New York Times*, April 25, 1971: 7, 58–9.

Dołęga-Mostowicz, Tadeusz. *Kariera Nikodema Dyzmy*. Warszawa: Wydawnictwo Pi, 2014.

———. *Ostatnia brygada*. Warszawa: Wydawnictwo Pi, 2014.

Eco, Umberto, Richard Rorty, Jonathan Culler, and Christine Brooke-Lose. *Interpretacja i nadinterpretacja*. Translated by Tomasz Bieroń. Edited by Stefan Collini. Kraków: Znak, 2008.

Filipowicz, Stanisław. *Pochwała rozumu i cnoty: Republikańskie credo Ameryki*. Kraków and Warszawa: Znak and Fundacja im. Stefana Batorego, 1997.

Głowacki, Janusz. *Good night, Dżerzi*. Warszawa: Świat Książki, 2010.

Głowiński, Michał. *Nowomowa i ciągi dalsze: Szkice dawne i nowe.* Kraków: Universitas, 2009.

Gruszewska Blaim, Ludmiła. *Gra w SS. Poetyka (nie)powieści Jerzego Kosińskiego*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2005.

Hendrykowska, Małgorzata. "Dołęgi-Mostowicza przepis na powieść." *Nurt: Miesięcznik społeczno-kulturalny*, no. 4 (168) (1979): 24–5.

Heywood, Andrew. *Ideologie polityczne: Wprowadzenie*. Translated by Miłosz Habura, Natalia Orłowska, and Dawid Stasiak. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2007.

Jarosiński, Zbigniew. "Literatura popularna a problemy historycznoliterackie." In *Formy literatury popularnej*. Edited by Aleksandra Okopień-Sławińska. Wrocław, Warszawa, Kraków and Gdańsk: Ossolineum, 1973.

Kasperski, Edward. "O poetyce powieści Jerzego Kosińskiego." In *Jerzy Kosiński: Być tu i tam; Materiały z konferencji naukowej Jerzy Kosiński "Człowiek i dzieło na skrzyżowaniu kultur," Łódź 8–10 maja 1995*. Edited by Agnieszka Salska and Grzegorz Gazda. Warszawa: Wydawnictwo Da Capo, 1997.

Kolbuszewska, Zofia. "Narrator narcystyczny czy niewinny? Kreacja autobiografii w powieściach Jerzego Kosińskiego." In *Jerzy Kosiński: Być tu i tam; Materiały z konferencji naukowej Jerzy Kosiński "Człowiek i dzieło na skrzyżowaniu kultur," Łódź 8–10 maja 1995*. Edited by Agnieszka Salska and Grzegorz Gazda. Warszawa: Wydawnictwo Da Capo, 1997.

Kosiński, Jerzy. *Being There*. New York: Harcourt Brace and Jovanovich, 1970.

———. *Malowany ptak*. Translated by Tomasz Mirkowicz. Warszawa: Czytelnik, 1990.

———. *Wystarczy być*. Translated by Julita Wroniak. Warszawa: Wydawnictwo Da Capo, 1993.

Kryłow, Iwan. *Bajki*. Translated by Stanisław Kaczkowski, Stanisław Komar, and Tadeusz Łopalewski. Wrocław and Kraków: Ossolineum, 1961.

Laclau, Ernesto. *Rozum populistyczny*. Translated by Tomasz Szkudlarek et al. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2009.

Lang, William. "Kosiński o filmie: Co się stało z *Wystarczy być*?" In *Jerzy Kosiński: Być tu i tam; Materiały z konferencji naukowej Jerzy Kosiński "Człowiek i dzieło na skrzyżowaniu kultur," Łódź 8–10 maja 1995*. Edited by Agnieszka Salska and Grzegorz Gazda. Warszawa: Wydawnictwo Da Capo, 1997.

Langer, Susanne K. *Nowy sens filozofii: rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*. Translated by Alina Hanna Bogucka. Warszawa: PIW, 1976.

Leszczyński, Leszek. "Hermeneutyka." In *Encyklopedii Politologii: Teoria polityki*. Edited by Wojciech Sokół and Marek Żmigrodzki. Vol. 1. Kraków: Zakamycze, 1999.

Marsch, David, and Gerry Stoker, eds. *Teorie i metody w naukach politycznych*. Translated by Joanna Tegnerowicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.

McAleer, John J. Review of *Steps*, *Best Sellers*, November 1, 1968: 316.

Mouffe, Chantal. *Paradoks demokracji*. Translated by Wojciech Jach, Magdalena Kamińska, and Andrzej Orzechowski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2005.

Mudde, Cas. "Populistyczny Zeitgeist." Translated by Daria Kuczyńska-Szymala. In *Populizm*. Edited by Olga Wysocka. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2010.

———. "W imię chłopów, robotników i narodu: Populizm w Europie Wschodniej." Translated by Anna Gąsior-Niemiec. In *Demokracja w obliczu populizmu*. Edited by Yves Meny and Yves Surel. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2007.

Napiórkowski, Marcin. *Mitologia współczesna: Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców zamieszkałych w globalnej wiosce*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013.

Nieć, Mateusz. "Cień Holokaustu w twórczości Victora Frankla i Jerzego Kosińskiego." In *Rodzina—wychowanie w cieniu Holokaustu*. Vol. 1. Edited by Andrzej Łacina-Łanowski, Witold Stankowski, and Andrzej Świerczek. Oświęcim: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, 2017.

———. "Koncepcja 'czwartego stanu' Edmunda Burke'a podana przez Thomasa Carlyle'a: Refleksje o polityce i komunikowaniu." *Politeja*, no. 28 (2014): 321–40.

Parrington, Vernon L. *Główne nurty myśli amerykańskiej: Mentalność kolonialna (1620-1800)*. Translated by Henryk Krzeczkowski. Warszawa: PIW, 1968.

———. *Główne nurty myśli amerykańskiej: Romantyczna rewolucja w Ameryce (1800-1860)*. Translated by Henryk Krzeczkowski. Warszawa: PIW, 1970.

Pietrzak, Włodzimierz. "Od Barcza do Nikodema Dyzmy." In Pietrzak, *Rachunek z dwudziestoleciem*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1972.

Ricoeur, Paul. "Konflikt hermeneutyk: Epistemologia interpretacji." In Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka: Rozprawy o metodzie*. Translated by Joanna Skoczylas. Edited by Stanisław Cichowicz. Warszawa: De Agostini Polska and Instytut Wydawniczy Pax, 2003.

Rose, Gillian. *Interpretacja materiałów wizualnych: Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*. Translated by Ewa Klekot. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2015.

Rurawski, Józef. *Tadeusz Dołęga-Mostowicz*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1987.

Sartori, Giovanni. *Homo videns: Telewizja i postmyślenie*. Translated by Jerzy Uszyński. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.

Shils, Edward. “Udręka tajemnicy: populizm.” Translated by Daria Kuczyńska-Szymala. In *Populizm*. Edited by Olga Wysocka. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2010.

Siewierska-Chmaj Anna. *Mity w polityce: Funkcje i mechanizmy aktualizacji*. Warszawa: Wydawnictwo Aspra, 2016.

Sloan, James Park. *Jerzy Kosiński: Biografia*. Translated by Ewa Kulik-Bielińska. Warszawa: Wydawnictwo Da Capo, 1997.

Sławiński, Janusz. “O problemach ‘sztuki interpretacji’.” In *Liryka polska: Interpretacje*. Edited by Jan Prokop and Janusz Sławiński. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2001.

Sławiński, Janusz, ed. *Słownik terminów literackich*. Wrocław: Ossolineum, 1998.

Siedlecka, Joanna. *Czarny Ptasior*. Warszawa: Czerwone i Czarne, 2011.

Sokół, Wojciech, and Marek Żmigrodzki, eds. *Encyklopedii Politologii: Teoria polityki*. Vol. 1. Kraków: Zakamycze, 1999.

Sprusiński, Michał. “Wstęp.” In Kaden-Bandrowski, *Generał Barcz*. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Ossolineum, 1984.

Stanosz, Barbara. *Logika języka naturalnego*. Warszawa: Wydawnictwo Polskie Towarzystwo Semiotyczne, 1999.

Szlachta, Bogdan, and Dorota Pietrzyk-Reeves. “Wstęp.” In *Współczesna filozofia polityki: Wybór tekstów źródłowych*. Edited by Bogdan Szlachta and Dorota Pietrzyk-Reeves. Kraków: Wydawnictwo Dante, 2003.

Stanosz, Barbara. *Logika języka naturalnego*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne, 1999.

Śliwiński, Piotr. *Tadeusz Dołęga Mostowicz*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1994.

Toggart, Paul. “Populizm i patologie polityki przedstawicielskiej.” Translated by Anna Gąsior-Niemiec. In: *Demokracja w obliczu populizmu*. Edited Yves Meny and Yves Surel. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2007.

———. “Populizm, lud i rdzenna kraina.” Translated by Daria Kuczyńska-Szymala. In *Populizm*. Edited by Olga Wysocka. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2010.

Wiles, Peter. “Syndrom, nie doktryna: kilka podstawowych tez o populizmie”. Translated by Karolina Lossman. In *Populizm*. Edited by Olga Wysocka. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2010.

Wnuk, Józef, and Helena Radomska-Strzemecka. *Dzieci polskie oskarżają (1939--1945): Dokumenty zbrodni hitlerowskiej; Okupacja w oczach młodzieży*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1961.

Ziomek, Jerzy. “Powieść polityczna – powieść o polityce.” In *Z problemów literatury polskiej XX wieku.* Vol. 3. *Literatura Polski Ludowej*. Edited by Alina Brodzka and Zbigniew Żabicki. Warszawa: PIW, 1965.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Mateusz NIEĆ – Mitologia populizmu w *Wystarczy być* Jerzego Kosińskiego
DOI 10.12887/33-2020-4-132-19

W artykule autor przedstawia koncepcję mitologii Rolanda Barthesa we własnej interpretacji, którą nazywa mitologią polityczną. Odwołując się do tej koncepcji, poddaje analizie dwie książki: *Kariera Nikodema Dyzmy* Tadeusza Dołęgi-Mostowicza i *Wystarczy być* Jerzego Kosińskiego, które – zdaniem krytyków i literaturoznawców – powiązane są ze sobą. Uwagę koncentruje na noweli *Wystarczy być*, traktując dzieło Dołęgi-Mostowicza jako tło interpretacji mitologicznej powieści Kosińskiego. Omawia mitologiczne odczytanie tego utworu w kontekście ideologii populistycznej, którą łączy z refleksją demokratyczną. Ukazuje również tworzenie się mitu wokół wyobrażenia ogrodu.

Słowa kluczowe: mit, polityka, literatura piękna, powieść polityczna, populizm

Kontakt: Instytut Nauk o Polityce i Administracji, Akademia Ignatianum w Krakowie, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
E-mail: mateusz.niec@z.wroc.pl
https://www.ignatianum.edu.pl/osoby/zobacz/8
ORCID: 0000-0002-0879-682X

Mateusz NIEĆ, A Mythology of Populism in *Being There* by Jerzy Kosiński
DOI 10.12887/33-2020-4-132-19

In the article, the author presents his interpretation of Roland Barthes's concept of mythology. Based on this concept, which he calls 'political mythology,' the author analyses two interconnected (according to literary critics and theorists) novels: *Kariera Nikodema Dyzmy* (*The Career of Nicodemus Dyzma*) by Tadeusz Dołęga-Mostowicz and *Wystarczy być* (*Being There*) by Jerzy Kosiński. The focus of the analysis is *Being There*, while Dołęga-Mostowicz's work is considered as a background for the mythological interpretation of Kosiński's book. The author discusses the latter in the context of the populist ideology which he associates with democratic reflection. He also describes the emergence of a myth centered around the image of a garden.

Keywords: myth, politics, fiction, political novel, populism

Contact: Instytut Nauk o Polityce i Administracji, Akademia Ignatianum w Krakowie, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków, Poland
E-mail: mateusz.niec@z.wroc.pl
https://www.ignatianum.edu.pl/osoby/zobacz/8
ORCID: 0000-0002-0879-682X

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 339-356
DOI 10.12887/33-2020-4-132-20

Zofia ZARĘBIANKA

ASPEKTY TRADYCJI W MYŚLI I DZIELE LITERACKIM KAROLA WOJTYŁY
Rozpoznania wstępne

Tradycja nie może być nieruchomą skamieliną. Na to, by była żywotna, by wciąż oddziaływała na kształt teraźniejszości i by dawała się odnaleźć w profilach przyszłości, trzeba postrzegać ją jako źródło, jako swego rodzaju rezerwuar idei i wzorców zdolnych do aktualizowania się w nowych czasach, ale zarazem idei i wzorców stanowiących gwarancję narodowej i indywidualnej tożsamości.

Na poziomie idei zawartych w dziele Karola Wojtyły kategoria tradycji jawi się jako jedno z pojęć konstytutywnych dla całego systemu aksjologicznego budowanego w tekstach Papieża z Polski i odnajdywanego między innymi poprzez sztukę, ale także – w trybie mniej zapośredniczonym – w jego różnego rodzaju wypowiedziach o charakterze dyskursywnym, pochodzących najczęściej już z okresu papieskiego. Namysł nad tradycją zasadniczo ograniczę w niniejszym oglądzie do literackich tekstów Wojtyły, zaliczając do nich także powstałą już w czasie sprawowania pontyfikatu ważną dla tej tematyki książkę *Pamięć i tożsamość*[1]. Intuicje wyrażone wcześniej w utworach stricte literackich znalazły w niej potwierdzenie w formie dyskursu bardziej teoretycznego, choć niepozbawionego odniesień do osobistego doświadczenia autora. Zaliczenie wspomnianej pozycji w poczet tekstów literackich nie jest zapewne oczywiste samo przez się i może być dyskusyjne. Przeważa jednak argument natury genologicznej, w myśl której teksty z obszaru tak zwanych dokumentów życia osobistego przynależą do literatury, stanowiąc jej osobny dział[2]. W tym kontekście *Pamięć i tożsamość* można traktować jako zapis autorskiej samoświadomości, przynoszący komentarz do utworów utrzymanych w innej konwencji, a jako taki stanowi on też swego rodzaju metatekst, będący dogodnym punktem odniesienia – z jednej strony dla porównań, z drugiej dla

[1] Zob. J a n P a w e ł II, *Pamięć i tożsamość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.

[2] Zob. A. F i t a s, *Trzy postawy autobiograficzne. Próba nowego ujęcia*, „Roczniki Humanistyczne" 66(2018) nr 1, s. 87-96; M. C z e r m i ń s k a, *Postawa autobiograficzna*, w: *Studia o narracji*, red. J. Błoński, S. Jaworski, J. Sławiński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1982, s. 223-235; R. Z i m a n d, *„W nocy od 12 do 5 nie spałem". Dziennik Adama Czerniakowa. Próba lektury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982; t e n ż e, *Diarysta Stefan Ż.*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990.

stwierdzenia głębokiej integralności wewnętrznej wyrażanych przez Wojtyłę poglądów, w tym także poglądów odnośnie do tradycji[3].

Medium sztuki posiada zatem w tym zakresie znaczenie fundamentalne, ponieważ to za jej pośrednictwem następuje – według Wojtyły – najpełniejsza transmisja treści kształtujących profil wewnętrzny człowieka oraz samoświadomość społeczeństwa i narodu, to zaś pozostaje w istocie główną rolą tradycji. Tradycja przeto wyraża się i uwidacznia w zasadniczej mierze poprzez sztukę, bez tradycji zaś nie ma kultury, którą Wojtyła zawsze ujmuje w perspektywie dziedzictwa. Jednoznacznie wspomina o tym już jako Papież w wywiadzie[4], który przeprowadzili z nim ks. Józef Tischner oraz Krzysztof Michalski: „Narody utrwalają swoje dzieje w opracowaniach, przekazują w różnorakich formach dokumentów, dzięki którym tworzą własną kulturę. Podstawowym narzędziem tego sukcesywnego tworzenia jest język. Za jego pomocą człowiek wypowiada prawdę o świecie i o sobie samym, i pozwala innym mieć udział w owocach swoich poszukiwań w różnych dziedzinach. Komunikuje się z innymi, a to służy wymianie myśli, głębszemu poznaniu prawdy, a przez to również pogłębianiu i gruntowaniu własnej tożsamości”[5]. Dziedzictwo w ujęciu Karola Wojtyły stanowi zatem istotny punkt odniesienia – bez niego nie jest możliwa twórcza przemiana rzeczywistości i mądre planowanie przyszłości. Przyszłość zaś zawsze winna mieć zakotwiczenie w minionym, inaczej bowiem łatwo może zostać utracona kulturowa ciągłość, na której opiera się duchowe trwanie narodu. Dobitnie poświadczają ten tok myślenia słowa z *Wigilii wielkanocnej 1966*: „Przeszłość jest czasem narodzin, nie śmierci”[6] – oznacza to, mówiąc w skrócie, że tradycja jest fundamentem i niejako gwarantem dalszego rozwoju. Tradycja w tym ujęciu stanowi więc swego rodzaju korzeń, którego podcięcie powoduje nieuchronny uwiąd kultury, stanowiącej w rozumieniu Wojtyły swego rodzaju system nawadniający społecznego i narodowego organizmu. Tak ujmowana tradycja pozostaje w ścisłym związku z pojęciem ojczyzny, jako jeden z jej konstytutywnych elementów. Jeżeli ojczyznę pojmuje Wojtyła jako ojcowiznę, a zatem jako dziedzictwo ojców, to zarazem ujawnia wagę tradycji w swoim systemie my-

[3] Traktuję zatem *Pamięć i tożsamość* w kategoriach autobiografii intelektualnej i duchowej, co pozwala na zaliczenie tej pozycji w ramy literatury.

[4] Zapis tego wywiadu stanowił podstawę dla książki *Pamięć i tożsamość*. Warto dodać, że tekst wywiadu pozostającego w rękach spadkobierców Krzysztofa Michalskiego oraz spadkobierców ks. Józefa Tischnera znacząco odbiega od zapisów pomieszczonych w wersji książkowej, o czym mówi Anna Karoń-Ostrowska w artykule opublikowanym w „Więzi” (zob: A. K a r o ń - O s t r o w s k a, *Oddzielne zamknięte światy Jana Pawła II*, „Więź”, https://wiez.pl/2020/12/06/jan-pawel-ii-oddzielne-zamkniete-swiaty/).

[5] J a n P a w e ł II, dz. cyt., s. 81.

[6] K. W o j t y ł a, *Wigilia wielkanocna 1966*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Kraków, Znak 1979, s. 77.

słowym, jako jednego z najważniejszych czynników konstytuujących samo pojęcie ojczyzny i nadających mu właściwy sens, wymiar i ciężar gatunkowy. Powiązanie ojczyzny z ojcostwem stanowi też dla Wojtyły dogodny moment do przejścia od ojczyzny ziemskiej do ojczyzny niebieskiej oraz swego rodzaju trampolinę do przeniesienia rozważań o tradycji, ojczyźnie i narodzie na płaszczyznę nadprzyrodzoną. Najbardziej oryginalne w jego myśleniu o tradycji, ojczyźnie i narodzie wydaje się właśnie powiązanie tych ziemskich rzeczywistości z wymiarem nadprzyrodzonym, przydanie im wyjątkowego charakteru przez włączenie w historię zbawienia. Myśl powyższa nie stanowi w istocie novum na gruncie teologii, należy bowiem do podstawowego repertuaru przeświadczeń; na gruncie polskiej literatury powojennej nikt poza Wojtyłą nie zaprezentował jednak tego typu myślenia i nie przełożył w wyrazisty sposób teologicznego twierdzenia na obrazy literackie[7]. W zaprezentowanym ujęciu widać też ślady inspiracji historiozofią Cypriana Norwida, czy szerzej – wpływy romantyków.

Zawarty w *Pamięci i tożsamości* wywód dotyczący mesjańskiego charakteru przymierza z Izraelem przynosi dwie zasadnicze konkluzje. Po pierwsze, ukazuje biblijne zakorzenienie tradycji chrześcijańskiej, przez co cały dyskurs odnoszący się do genealogii i specyfiki polskiej kultury zyskuje dodatkowe umocowanie i nabiera wymiaru uniwersalnego. Po drugie zaś rozważania o dziejach Izraela stają się podstawą do budowania wizji eschatologicznej, w której tradycja i kultura uzyskują istotne miejsce z uwagi na ich rolę w procesie dorastania człowieka do pełni człowieczeństwa i świętości[8].

Na płaszczyźnie rozważań o tradycji w odniesieniu do utworów literackich Wojtyły zasadne byłoby, jak się wydaje, wyodrębnienie dwóch głównych obszarów problemowych. Z jednej strony istotny byłby namysł nad wpisanym w te utwory rozumieniem tradycji i przypisywaną jej rolą w procesie tworzenia podstaw tożsamości narodu i tożsamości jednostki, orientującej się w świecie za pomocą wspólnego kodu symbolicznego i aksjologicznego. Zapoznanie owego kodu grozi zagubieniem w rzeczywistości, utratą możliwości komunikacyjnych, a w konsekwencji rozpadem wspólnoty wskutek

[7] W myśli teologicznej koncepcja powiązania dziejów ludzkich z historią zbawienia najdobitniej dochodzi do głosu w dokumentach Soboru Watykańskiego II, szczególnie w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (zob. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Pallottinum, Poznań 1968, s. 537-540).

[8] Ten aspekt zagadnienia eksponuje zarówno tekst wygłoszonych przez Wojtyłę jeszcze w czasach krakowskich rekolekcji dla artystów (zob. K. W o j t y ł a, *Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów*, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II – Fundacja Jana Pawła II Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu, Kraków–Rzym 2011), jak i pochodzący z okresu papieskiego List do artystów (zob. *List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów*, „L'Osservatore Romano" 20(1999) nr 5-6(213), s. 4-11).

braku jakichkolwiek punktów odniesienia uznanych za istotne w perspektywie historycznej ciągłości, dzięki której możliwe staje się rozpoznawanie siebie w czasie i przenoszenie poprzez czas własnej identyczności z sobą. Warto na marginesie nadmienić, że tego rodzaju opinia na temat tradycji, przypisująca jej rolę swego rodzaju spoiwa, charakterystyczna jest nie tylko dla Wojtyły. Pojawia się także w refleksji kulturowej Czesława Miłosza zawartej w wierszu *Oeconomia Divina*[9], ukazując nieoczekiwaną zbieżność poglądów dwu wielkich przedstawicieli świata intelektualnego dwudziestego wieku. Z drugiej strony, namysł nad tradycją implikuje refleksję nad tradycjami i konwencjami dającymi się odnaleźć w samych tekstach literackich Karola Wojtyły. Oznacza to w konsekwencji zarysowanie się w ramach problematyki tradycji dwu różnych obszarów badawczych. Po pierwsze, refleksją można by objąć zawarte w utworach Wojtyły i dające się na ich podstawie zrekonstruować jego dyskursywnie formułowane poglądy na temat tradycji, jej rozumienia i roli pełnionej przez nią tak w procesie tworzenia narodowej tożsamości, jak i w procesie zdobywania samoświadomości i dojrzałości osobowej przez pojedynczego człowieka[10]. Po drugie, odrębnym zagadnieniem czy też innym aspektem zagadnienia tradycji w dziele literackim Wojtyły byłoby rozpoznanie odniesień do spuścizny polskiej literatury obecnych w jego tekstach.

DYSKURS O TRADYCJI

Przekonanie Karola Wojtyły, że „człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze[11]", ma zatem przełożenie zarówno na życie jednostki, jak i na życie całych społeczności, w tym na życie narodu. W *Pamięci i tożsamości* znajduje się znamienny wywód: „Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. [...] Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest». Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, którą łączą różne spoiwa, ale nade wszystko kultura. Naród istnieje «z kultury» i «dla kultury»"[12]. Pojęcie kultury i nieodłącznie związane

[9] Por. C. M i ł o s z, *Oeconomia divina*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 610.

[10] Na ten temat zob. m.in. J. P a s t e r s k a, *„Pamięć i tożsamość" Karola Wojtyły w perspektywie indywidualnej i zbiorowej*, w: *Znaleźć źródło. Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. Z. Andres, J. Pasterska, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005, s. 234-245; Z. A n d r e s, *Zarys nieuchronnego czasu. Historia – sztuka – ojczyzna w poezji Karola Wojtyły*, w: *Znaleźć źródło. Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, s. 33-43.

[11] J a n P a w e ł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 89 (ten i dwa kolejne cytaty pochodzą z fragmentu książki, w którym Papież przywołuje swoje przemówienie w siedzibie UNESCO w Paryżu, wygłoszone 2 czerwca 1980 roku).

[12] Tamże, s. 89.

z nim pojęcie tradycji odnosiłoby się przeto zarówno do wymiaru indywidualnego, jak i do wymiaru zbiorowego, co też zostaje przez Wojtyłę mocno podkreślone we wspomnianych tu już późnych papieskich rozważaniach: „Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. Jest to zarazem suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek”[13]. W płaszczyźnie jednostkowej dzięki owym wspólnym punktom odniesienia może następować proces społecznej identyfikacji osoby oraz kształtować się jej poczucie przynależności do grupy społecznej wyznającej podobne wartości i uformowanej przez ten sam, wspólny dla wszystkich paradygmat kulturowy, w skład którego wchodziłaby filozofia, religia, literatura, sztuka, zasady etyczne, a także język czy nawet krajobraz. Podobnie rzecz przedstawia się w odniesieniu do wymiaru ponadindywidualnego i kształtowania poprzez sztukę, literaturę, filozofię zbiorowej świadomości społeczeństwa i narodu. Źródłem tradycji według Wojtyły jest – jak się wydaje – przeszłość postrzegana zarówno przez dzieje, a więc przez historię, jak i poprzez wzorce czerpane z kultury, w tym szczególnie z literatury. Ten aspekt rozważań koncentrowałby się zatem na dyskursie o tradycji zawartym w tekstach literackich Papieża Polaka oraz we wspomnieniowych – tak je nazwijmy – zapiskach z tomu *Pamięć i tożsamość*.

Mówiąc o źródłach kultury polskiej, wskazuje Jan Paweł II dwie równorzędne tradycje, które miały ją ukształtować. Wymienia więc najpierw tradycję Wojciechową, powiązaną ściśle z powstaniem pierwszego polskiego hymnu, pieśni *Bogurodzica*[14], a następnie tradycję św. Stanisława z wywodzoną z niej łacińską pieśnią *Gaude Mater Polonia*[15]. Upatrując w tych dwu tradycjach duchowych genealogii polskiej kultury, Papież zwraca uwagę na dwie istotne dla jej profilu linie. Z tradycją *Bogurodzicy* wiąże piśmiennictwo w języku narodowym (wymienia u jego początków dokonania Mikołaja Reja i Jana Kochanowskiego), z linią zaś łacińską – uniwersalizm kultury polskiej, jej otwarcie na Europę oraz wielość współtworzących naszą kulturę dopływów, w tym w szczególny sposób wszystkie nurty poznawcze, a więc związane nie tyle z samą literaturą i sztukami pięknymi, ile z nauką, poszukiwaniem prawdy o świecie i o człowieku. Oprócz tych dwóch źródeł genealogicznych – tradycji Wojciechowej i tradycji św. Stanisława – zauważa Jan Paweł II jeszcze dwa inne. Są to, poniekąd krzyżujące się z tamtymi i fundamentalne dla zrębów narodowej tożsamości, tradycje: piastowska, w której Papież upatruje elementu jednoczącego rozproszone dotąd plemiona Wiślan i Polan w jeden naród, oraz

[13] Tamże, s. 90.

[14] Zob. [autor nieznany], *Bogurodzica*, https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/bogurodzica.html.

[15] Zob. W i n c e n t y z K i e l c z y, *Gaude Mater Polonia*, http://www.staropolska.pl/sredniowiecze/poezja_religijna/wincenty_z_kielczy/gaude_mater.html.

jagiellońska, redefiniująca rozumienie polskości i poszerzająca je w kierunku wielokulturowości i wieloetniczności.

Teksty literackie, które we wskazanym kontekście rozważań o tradycji należałoby w pierwszym rzędzie wziąć pod uwagę, to utwory: *Myśląc Ojczyzna...*[16], *Wigilia wielkanocna 1966* oraz *Stanisław*[17], po części także *Tryptyk rzymski*[18]. W każdym z nich odnaleźć się dają intuicje zasadnicze dla Wojtyłowego pojmowania tradycji oraz dla charakterystycznego i nierozerwalnego w jego refleksji splotu tradycji, kultury, narodu i Kościoła.

W otwierającej *Wigilię wielkanocną 1966* „Inwokacji" bohater czyni znamienne wyznanie: „[...] chcę być w harmonii z tym, co minęło [...] // To znaczy, że trafiam na korzenie własnego drzewa, / że zagłębiam się w jego tajemny wzrost, / który i mnie się udzielił i ze mnie ma swe ciało. // Czuję, że jestem w nim i ono we mnie"[19]. Nieco inaczej wyrażoną, podobną jednak myśl odnaleźć można w poemacie *Myśląc Ojczyzna...*, stanowiącym poniekąd dopowiedzenie do *Wigilii wielkanocnej 1966* czy dopełnienie refleksji w niej zawartych. W tym późniejszym o osiem lat, napisanym w roku 1974 utworze związek między jednostką a zbiorowością oraz między przeszłością a teraźniejszością i przyszłością wyraża następująca konstatacja: „Ojczyzna – kiedy myślę – wówczas wyrażam siebie i zakorzeniam, / mówi mi o tym serce, jakby ukryta granica, która ze mnie przebiega ku innym, / aby wszystkich ogarniać w przeszłość dawniejszą niż każdy z nas: / z niej się wyłaniam… gdy myślę Ojczyzna – by zamknąć ją w sobie jak skarb. / Pytam wciąż, jak go pomnożyć, jak poszerzyć tę przestrzeń, którą wypełnia"[20]. Słowa powyższe wyraźnie ukazują przekonanie, że tradycja nie może być nieruchomą skamieliną. Na to, by była żywotna, by wciąż oddziaływała na kształt teraźniejszości i by dawała się odnaleźć w profilach przyszłości, trzeba postrzegać ją jako źródło, jako swego rodzaju rezerwuar idei i wzorców zdolnych do aktualizowania się w nowych czasach, ale zarazem idei i wzorców stanowiących gwarancję narodowej i indywidualnej tożsamości. Istotne też wydaje się słowo „harmonia" użyte w kontekście pożądanej postawy „ja" wobec dziejów, wobec przeszłości. Metafora wrośnięcia w drzewo zdaje się bardzo pojemna, otwierając zarazem głębokie sensy – i antropologiczne, i historiozoficzne. Od strony antropologicznej zawiera przeświadczenie, że do osiągnięcia pełni człowieczeństwa osoba ludzka potrzebuje kultury i potrzebuje zanurzenia się w nurcie przeszłych pokoleń, aby z niego czerpiąc, nie tylko mieć punkty orientacyjne w teraźniejszości, ale

[16] Zob. K. W o j t y ł a, *Myśląc Ojczyzna...*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 87-90.

[17] Zob. t e n ż e, *Stanisław*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 103-106.

[18] Zob. J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2003.

[19] W o j t y ł a, *Wigilia wielkanocna 1966*, s. 76.

[20] T e n ż e, *Myśląc Ojczyzna...*, s. 87.

też posiadać pewien modelowy obszar tworzący paradygmat dla osobistych impulsów służących pogłębianiu siebie i odnajdywaniu siebie we wspólnocie wartości. Obraz wrośnięcia w drzewo jest też bardzo interesujący w aspekcie historiozoficznym. Drzewo można tu pojmować zarówno jako żywą tradycję, żywe dziedzictwo, jak i – w perspektywie eschatologicznej – jako nawiązanie do krzyża Chrystusa. Jeśli zatem wrośnięcie w drzewo oznacza zarazem związek z Krzyżem, to z takiego ujęcia wyłania się niezmiernie interesująca i oryginalna myśl o ponadhistorycznym i ponadziemskim znaczeniu ludzkich dziejów, wszczepionych niejako w krzyż Chrystusa i w nim znajdujących swój ostateczny sens[21]. Potwierdzenie tego rodzaju intuicji interpretacyjnej przynoszą wypowiedziane przez Papieża słowa o niemożności zrozumienia człowieka poza Chrystusem[22]. Tego rodzaju ujęcie otwiera historię, tradycję, kulturę i w ogóle całość ludzkich dziejów na perspektywę eschatologiczną. I chociaż – co wyraźnie zaznacza Jan Paweł II w *Pamięci i tożsamości* – zbawienie dotyczy pojedynczego człowieka, a nie jakiejkolwiek zbiorowości, to jednak także i ziemski wymiar cywilizacji, tradycji i kultury, w jakiś tajemniczy sposób uzyskuje sens nadprzyrodzony. Tłumaczy się to z jednej strony przez fakt wcielenia Syna Bożego, z drugiej zaś przez odzwierciedlanie się w tradycji i kulturze kształtu człowieczeństwa osoby ludzkiej, powołanej do realizowania w sobie Bożego obrazu zadanego każdemu w chwili narodzin. Tak Papież wyjaśnia tę kwestię w rozmowie z Michalskim i Tischnerem: „Historia każdego człowieka, a przez człowieka dzieje wszystkich narodów niosą w sobie szczególny zapis eschatologiczny. [...] Jest to odczytanie historii w świetle Ewangelii, które ma doniosłe znaczenie. Odniesienie eschatologiczne mówi bowiem o tym, że życie ludzkie ma sens i że mają też sens dzieje narodów. Oczywiście ludzie, a nie narody staną przed sądem Boga, ale przecież w tym sądzie nad poszczególnymi ludźmi jakoś sądzone są również narody. Czy istnieje eschatologia narodu? Naród ma sens wyłącznie historyczny. Eschatologiczne jest natomiast powołanie człowieka. Ono jednak rzutuje w jakiś sposób na dzieje narodów”[23]. Literacką wykładnię tego przekonania o związku dziejów ziemskich z historią zbawienia przynosi w najpełniejszym stopniu ostatni z literackich utworów Wojtyły napisanych przed wyborem na Stolicę

[21] Myśl o związku dziejów ludzkich z historią zbawienia – oryginalna na terenie literatury – nie jest nowa w koncepcjach teologicznych, między innymi odnaleźć ją można w dokumentach Soboru Watykańskiego II.

[22] „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. [...] I dlatego Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu ziemi”. J a n P a w e ł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. 2 VI 1979 na pl. Zwycięstwa w Warszawie), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron, A. Jaroch, t. 2 (1979), cz. 1, Pallottinum, Poznań 1990, s. 599n.

[23] T e n ż e, *Pamięć i tożsamość*, s. 80.

Piotrową, czyli poemat *Stanisław*. W tym późnym utworze Wojtyły ma miejsce zespolenie refleksji o tradycji i o ojczyźnie z myślą o Kościele. W poemacie tym Kościół zostaje określony jako „korzeń, który zapuszczam w przeszłość i przyszłość zarazem”[24], a także jako „Sakrament mojego istnienia w Bogu, który jest Ojcem”[25]. Dalsze sekwencje tekstu zawierają rozmyślanie o związku Kościoła z polską ziemią („[...] związał się z moją ziemią mój Kościół”[26]), by w kolejnym fragmencie wyeksponować myśl kierującą uwagę czytelnika w stronę tej specyficznej Wojtyłowej eschatologii narodu: „Kościół związał się z moją ziemią, aby wszystko, co na niej zwiąże, było związane w niebie”[27]. To ostatnie stwierdzenie potraktować można jako zwieńczenie Wojtyłowego przewodu myślowego ukazującego tradycję jako element mający odniesienia o charakterze nadprzyrodzonym i wpisany w eschatologiczny zamysł Stwórcy. Równocześnie też w *Stanisławie* otwiera się możliwość kolejnego przejścia poprzez wizję Kościoła od perspektywy polskiej do perspektywy uniwersalnej, zrealizowanej w ostatnim literackim tekście Wojtyły, w napisanym u schyłku pontyfikatu *Tryptyku rzymskim*. Wydaje się, że tekst *Tryptyku...* spina klamrą wszystkie rozproszone we wcześniejszych utworach rozważania na temat tradycji, stanowiąc swego rodzaju syntezę poglądów autora, wyrażoną w szeregu następujących po sobie obrazów, skumulowanych w wizji *Sądu* z Kaplicy Sykstyńskiej. Można wnosić, że to wówczas, podczas sądu ostatecznego uwidoczni się przejrzystość dziejów odzwierciedlająca się w przejrzystości sumień, w których odsłoni się sens przymierza Boga z człowiekiem, a tradycja i Tradycja uzyskają wypełnienie w Słowie Przedwiecznym.

ODWOŁANIA DO TRADYCJI

Drugi obszar namysłu nad tradycją generowany jest przez obecność różnoimiennych nawiązań dających się odkryć w tekstach literackich Papieża z Polski. W tym wypadku chodzi zatem nie o dyskurs o tradycji, ale o inspiracje wpisane w owe teksty i współtworzące ich charakter.

Zagadnienie obecności tradycji w dziele literackim Karola Wojtyły, mimo że podejmowane było w wielu artykułach, nie zostało opisane ani wyczerpująco, ani też całościowo[28]. Wydaje się wszakże problemem szczególnie istotnym

[24] W o j t y ł a, *Stanisław*, s. 103.
[25] Tamże.
[26] Tamże.
[27] Tamże.
[28] Zob. m.in. M. K r z e m i ń s k a, *Synteza różnych kategorii i wzorów kultury we wczesnych sonetach Karola Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła – poeta*, red. J. Głażewski, W. Sadowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 157-164; M. U r b a n o w s k i, *„Widma lepszych*

– zwłaszcza w kontekście określenia stosunku Wojtyły do tradycji literatury dwudziestego wieku, dających się odnaleźć w jego tekstach poprzez ich formę, kształt stylistyczny, sposób obrazowania, strukturę, a także przez wpisane w nie światoodczucie, czyli poprzez wszystkie te elementy dzieła, w których można by było dostrzec koincydencję z utworami powstającymi w okresie dwudziestolecia międzywojennego, zatem w czasie, gdy młody Wojtyła był adeptem literatury i teatru, a zarazem uczniem gimnazjum humanistycznego, a potem studentem polonistyki i chcąc nie chcąc musiał zetknąć się z produkcją literacką stanowiącą wówczas literaturę najnowszą, nawet jeśli w trybie dyskursywnym ją kontestował.

W tej części szkicu interesować mnie będą właśnie tego rodzaju kwestie, a mianowicie problem rozpoznawalności tradycji wpisanych w dzieło literackie Wojtyły, a zatem szeroko rozumiana sfera inspiracji, nawiązań i odniesień do literatury wcześniejszych epok, w szczególności zaś możliwe do odkrycia odniesienia do literatury początku dwudziestego wieku – przesuniętego, jak wiadomo, w literackiej chronologii na rok 1918[29].

O ile bowiem problem związków utworów literackich Wojtyły z utworami należącymi do dawniejszych epok literatury rozpoznany został dość szczegółowo[30], o tyle zagadnienie potencjalnych wpływów tradycji dwudziestowiecznych, a tym samym również powiązań twórczości autora *Stanisława* z nurtami tworzącymi kształt literatury nowoczesnej, traktowano dotąd raczej zdawkowo, eksponując co najwyżej rzekome analogie z twórczością Emila Zegadłowicza[31].

Koncentrowano się też raczej na twierdzeniach negatywnych, w myśl których utwory literackie Wojtyły miały stanowić zjawisko całkowicie odrębne i niejako nieprzystające do charakteru literatury dwudziestego wieku. Potwierdzeniem tego rodzaju oglądu jest opublikowany niedawno artykuł Tomasza Garbola, w którym badacz pyta, czy twórczość Wojtyły wpisuje się w doświad-

świtań". „Renesansowy psałterz" Karola Wojtyły a poezja pokolenia wojennego, w: *Karol Wojtyła – poeta*, s. 13-32; A. K o z ł o w s k a, *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji. O stylu artystycznym Karola Wojtyły*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2013.

[29] Periodyzacja dziejów polskiej literatury nie pokrywa się z chronologią. Dokonuje się jej często poprzez kryteria zewnątrzliterackie, pośród których zasadnicze znaczenie dla wyznaczania cezury epok mają wydarzenia historyczne. Periodyzacja ta ma zatem charakter umowny (zob. H. M a r k i e w i c z, *Próba periodyzacji nowożytnej literatury polskiej*, Komsja Historycznoliteracka PAN, Kraków 1966). Kulturowy i literacki początek dwudziestego wieku przesunięty jest o osiemnaście lat w stosunku do początku wynikającego ze wskazań kalendarza.

[30] Zob. m.in. J. P o p i e l, *Wprowadzenie*, w: K. Wojtyła, *Dzieła literackie i teatralne*, t, 1, *Juvenilia (1938-1946)*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019, s. 7-37.

[31] Na ten temat zob. Z. Z a r ę b i a n k a, *Karol Wojtyła – Emil Zegadłowicz. Związki (nie) istniejące?*, w: taż, *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Pasaże, Kraków 2018, s. 45-57.

czenie poezji nowoczesnej i udziela odpowiedzi przeczącej[32]. Argument na rzecz takiej odpowiedzi miałby według Garbola stanowić list młodego Karola Wojtyły do Mieczysława Kotlarczyka, w którym początkujący poeta neguje całą właściwie literaturę sobie współczesną. Oto ta wypowiedź przyszłego Papieża: „Otóż chciałem stworzyć wyłom niejako. Wbrew kolegom moim, którzy się grążą ciągle jeszcze w rozpamiętywaniu wspaniałości Tuwima, cudnej – sam to przyznaję – melodii Lieberta, endeckiej bojowości Gałczyńskiego, czy wreszcie – panteistycznej liryki Leśmiana"[33]. W związku z przytoczonym fragmentem warto zauważyć co najmniej trzy kwestie. Po pierwsze, samą tą negacją młody Wojtyła wpisuje się w kontestatorski charakter większości wypowiedzi o literaturze powstających w kręgu awangardy – tak pierwszej, jak i drugiej – przez co wykazuje niewątpliwy związek z głównym nurtem życia literackiego swego czasu. Po drugie, wyrażone w liście zdecydowane w tonie przeciwstawienie się teraźniejszości stanowi też czynnik zarówno autokreacji, jak i samookreślenia wobec innych uczestników życia literackiego i formułowanych przez nich propozycji. W cytowanym fragmencie listu widzieć się zatem daje zastosowanie przez Wojtyłę pewnej strategii wypowiedzi, przyjmowanej przez większość autorów tamtego czasu. Fakt przyjęcia przez młodego Wojtyłę postawy kwestionującej czy wręcz negującej dorobek literacki jemu współczesnych jest zatem raczej potwierdzeniem jego mocnego osadzenia w tendencjach wspólnych dla literatury i dla pisarzy tego okresu. Trzeba też zaznaczyć, że przeprowadzona przez młodego studenta polonistyki negacja dotyczy tekstów autorów kojarzonych z idiomem tradycjonalistycznym, bo z takiego repertuaru środków korzystali wymienieni poeci kręgu Skamandra: Julian Tuwim i Jerzy Liebert, oraz związany z Kwadrygą Konstanty Ildefons Gałczyński. Ów wybór negatywny wskazywać zatem może, poniekąd przy okazji, na bardziej awangardowe preferencje estetyczne wadowickiego adepta literatury, co znajduje potwierdzenie w analizie materiału poetyckiego, jeśli wyłączyć z niego najwcześniejszą twórczość, a więc przede wszystkim *Sonety*[34] i *Renesansowy Psałterz*[35], w odniesieniu do których rzeczywiście wskazać by należało inspiracje estetyczne pochodzące z wcześniejszych epok literatury. Po trzecie wreszcie, błędem byłoby bezkrytyczne traktowanie autorskich

[32] Zob. T. G a r b o l, *Karol Wojtyła a nowoczesność*, „Roczniki Humanistyczne" 68(2020) nr 1 (numer specjalny w stulecie urodzin Karola Wojtyły), s. 357-370.

[33] List Karola Wojtyły do Mieczysława Kotlarczyka z 14 listopada 1939 roku, w: M. Kotlarczyk, K. Wojtyła, *O teatrze rapsodycznym. 60-lecie powstania Teatru Rapsodycznego*, oprac. J. Popiel, wybór T. Malak, J. Popiel, Państwowa Wyższa Szkoła Teatralna im. L. Solskiego, Kraków 2001, s. 309.

[34] Zob. K. W o j t y ł a, *Sonety. Magnificat*, red. S. Dziedzic, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1995.

[35] Zob. K. W o j t y ł a, A. B u j a k. *Renesansowy Psałterz (Księga Słowiańska). Poezje słowem i światłem pisane*, red. M. Skwarnicki, L. Sosnowski, Biały Kruk, Kraków 1999.

deklaracji jako argumentu determinującego uznanie twórczości Wojtyły za literaturę pozostającą poza kręgiem nowoczesności. Tego rodzaju deklaracje autorskie odzwierciedlają bowiem jedynie stan świadomości piszącego i najczęściej nie znajdują potwierdzenia w samej jego twórczości. Wydaje się, że podstawowe wyznaczniki nowoczesności, a więc wolność, indywidualizm, podmiotowość, racjonalność, kryzys[36], w taki czy inny sposób ujawniają się we wszystkich tekstach Karola Wojtyły, unaoczniając ich immanentną kompatybilność z paradygmatem nowoczesności. Dodatkową przesłanką na rzecz takiego ujęcia jest fakt, że poeta tak ważny dla Wojtyły, jak Cyprian Kamil Norwid – rówieśnik Stéphane'a Mallarmégo – może być uznany za twórcę otwierającego w polskiej literaturze doświadczenie nowoczesności[37]. W paradygmat nowoczesności wpisują się także Wojtyłowe dramaty, a w szczególny sposób *Przed sklepem jubilera*[38] oraz *Promieniowanie ojcostwa*[39]. Zauważona przez Bolesława Taborskiego zbieżność występującej u Wojtyły monadycznej koncepcji osoby z kreacją bohatera w dramatach Harolda Pintera przynosi jeszcze jedną przesłankę dla uznania słuszności przeświadczenia o realizowanych w tej twórczości istniejących w dwudziestym wieku wzorcach nowoczesności[40].

Skutkiem wspomnianego wyżej redukcjonistycznego podejścia stało się wyłączenie tekstów literackich autorstwa przyszłego Papieża z dynamiki przemian konstytuujących nurty literatury współczesnej i umieszczenie jego utworów w swego rodzaju próżni poetyckiej. Pociągnęło to za sobą konsekwencje dwojakiego typu. Po pierwsze, utwory Karola Wojtyły wyrwane czy wycięte z procesu historycznoliterackiego traciły wszelkie możliwe konteksty w odniesieniu do których mogłyby być omawiane. Po drugie, z mapy polskiej literatury dwudziestego wieku w najlepszej skądinąd wierze, wynikającej z przekonania o wyjątkowości poetyckiej pozycji Wojtyły, wyeliminowano w ten sposób pisarza, którego twórczość współtworzy przecież literacką rzeczywistość, immanentnie do niej przynależy i z niej wyrasta. Przy okazji uwidoczniła się też niewystarczalność klucza biografistycznego przyjmowanego najczęściej

[36] Na temat wyznaczników nowoczesności zob. U. B e c k, A. G i d d e n s, S. L a s h, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009; K. S u w a d a, *Jak nazwać współczesność? Problem konceptualizacji płynnej nowoczesności Zygmunta Baumana, drugiej nowoczesności Ulricha Becka i późnej nowoczesności Anthony'ego Giddensa*, „Kultura i edukacja" 2007, nr 3, s. 37-48.

[37] Zob. M. D e l a p e r r i è r e, *La littérature polonaise à l'épreuve de la modernité*, Institut d'Études Slaves, Paris 2008.

[38] Zob. K. W o j t y ł a, *Przed sklepem jubilera*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 183-227.

[39] Zob. t e n ż e, *Promieniowanie ojcostwa*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 228-258.

[40] Por. B. T a b o r s k i, *Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, s. 34.

w dotychczasowych opisach dzieła pisarskiego Papieża z Krakowa – omawianego przez pryzmat niezwykłości jego życiowej drogi.

Wspomniana wcześniej nierównowaga w opisie odniesień twórczości Wojtyły do inspirujących go tradycji literackich, polegająca na skupieniu się w głównej mierze na epokach dawniejszych, wynika po części z faktu, że to na te właśnie odleglejsze tradycje wskazywał on sam zarówno w okresie młodzieńczym, w listach do Kotlarczyka i we wczesnych tekstach poetyckich zawartych w *Psałterzu renesansowym*, jak i w swoich późniejszych wypowiedziach o charakterze dyskursywnym, choćby w pochodzących z lat sześćdziesiątych rekolekcjach dla artystów. Nie pozostawia wątpliwości obecność we wczesnych tekstach Karola Wojtyły licznych nawiązań do odległych obszarów tradycji literackich i kulturowych. Rozpoznawalne są one zarówno w sferze czynionych aluzji oraz motywiki przywoływanej w utworach, jak i na poziomie treści i przesłania, wskazujących wprost na inspiracje tradycjami i konwencjami odsyłającymi ku początkom polskiej literatury, a nawet ku poniekąd mitycznej przeszłości prasłowiańskiej, o której pamięć przetrwała w obyczaju i legendzie. Obecne w owych wczesnych utworach odwołania – poprzez inkrustowanie tekstu aluzjami motywicznymi do mitologii oraz kultury starożytnej – wskazują też na tradycję antyczną. Najważniejsze wszakże w utworach tych, szczególnie w *Sonetach*, wydaje się dokonane przez Wojtyłę zespolenie wątków słowiańskich oraz piastowskich z tradycją grecko-rzymską, interpretowaną w pryzmacie kategorii stricte chrześcijańskich i wyraźnych nawiązań do różnych elementów historii zbawienia. Dzięki takiemu zabiegowi następuje swego rodzaju poetycka inkulturacja, polegająca na nadaniu chrześcijańskich sensów rzeczywistościom świeckim i przedchrześcijańskim. W taki też sposób następuje uruchomienie we wczesnych utworach Wojtyły najważniejszego dla całego jego pisarstwa obszaru tradycji, mianowicie tradycji biblijnej, obecnej w nawiązaniach do wydarzeń Starego oraz Nowego Testamentu. Czy takie zespolenie wszystkich wymienionych tradycji w jednym cyklu utworów (wciąż mowa o *Sonetach*) jest czymś oryginalnym i nowym na gruncie polskiej literatury? Odpowiedź na tak postawione pytanie może przynieść pewien zawód wszystkim oczekującym konkluzji o absolutnym nowatorstwie tego typu ujęcia. Okazuje się bowiem, że jest to krąg tradycji niejako standardowych dla polskiej poezji przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku, w takich czy innych konfiguracjach funkcjonujący w twórczości wielu autorów, szczególnie z okresu Młodej Polski i wczesnej fazy dwudziestolecia międzywojennego. Dokonany przez Karola Wojtyłę wybór takiego horyzontu odniesień wydaje się nie tylko wynikiem ukształtowania przez ówczesną edukację najbardziej oczywistego paradygmatu estetyczno-aksjologicznego – opartego na zrębach kultury śródziemnomorskiej i wzbogaconego przez elementy słowiańskie oraz folklorystyczne – ale też efektem wciąż żywego oddziaływania literatury

romantycznej, z jej upodobaniem zarówno do ludowości, jak i do przeszłości. Na ów obszar uprzywilejowanej tradycji bezpośrednio wskazują również obydwie wersje tytułu poetyckiego zbioru Wojtyły: *Psałterz – Księga słowiańska*[41] oraz *Renesansowy Psałterz*. Pierwsza eksponuje fascynację kulturą słowiańską i odsyła do historycznych początków powstawania zrębów polskości. Druga natomiast uwidacznia inspiracje tradycją odrodzenia, obejmującą z jednej strony silne nawiązania do antyku, z drugiej zaś – niezmiernie istotne dla Wojtyłowej antropologii – zorientowanie humanistyczne, w centrum stawiające człowieka. W obu postaciach tytułu pojawia się też – jako podstawowe – odniesienie do tradycji biblijnej: nie tylko przez przywołanie gatunkowej nazwy psalmu, ale i przez ukrytą w tekstach symbolikę biblijną oraz liczne jawne nawiązania do konkretnych scen biblijnych.

Tradycja biblijna – czy szerzej: tradycja chrześcijańska, wyznaczają też zasadniczy horyzont odniesień w całej późniejszej twórczości literackiej Karola Wojtyły. Uruchamianie wyrazistej chrześcijańskiej aksjologii oraz sfery rozmaitego typu aluzji ewangelicznych i religijnych pozostających w kręgu chrześcijaństwa stanowi cechę w istotny sposób odróżniającą pisarstwo Wojtyły od głównego nurtu refleksji podejmowanej w polskiej literaturze tak dwudziestolecia międzywojennego, jak i okresu powojennego. Wyeksponowane tu przeze mnie nacechowanie chrześcijańskie byłoby zatem swego rodzaju wyróżnikiem jego twórczości na tle pozostałych tendencji charakterystycznych dla literatury owych czasów, z tym wszakże zastrzeżeniem, że Wojtyła ze swoimi propozycjami bynajmniej nie jest całkiem odosobniony. Ponadto jego poetycka aktywność uruchomiła swego rodzaju modę na poezję kapłańską, która to moda po wyborze kardynała Wojtyły na stolicę Piotrową zdecydowanie przybrała na sile. Kwestię, na ile twórczość Wojtyły realizuje jakiś model tak zwanej poezji kapłańskiej, pozostawiam poza obszarem niniejszych rozważań. Pozostaje wszakże faktem, że Wojtyłę uznać można za prawodawcę – czy też jednego z prawodawców – tego nurtu polskiej liryki i że przyczynił się on (poprzez popularność jego twórczości literackiej po październiku 1978 roku) do swego rodzaju promocji aktywności artystycznej księży.

Wobec niedostatku refleksji literaturoznawczej ujmującej twórczość Karola Wojtyły na tle polskiej literatury dwudziestego wieku należy, pilnie ów brak uzupełniając, pełniej ukazać rozliczne związki i analogie pozwalające usytuować tę twórczość w dziejowym procesie rozwojowym polskiej literatury ubiegłego stulecia. Wymieniana jako charakterystyczna cecha poetyckiej dykcji Wojtyły medytacyjność wyrażała się między innymi w operowaniu wydłużoną frazą poetycką, a zabieg ten (choć inaczej i w innym celu stosowany) wydaje się odpowiadać tendencji do epizacji wyrazu mającej miejsce w twórczości

[41] Zob. K. W o j t y ł a, *Psałterz – Księga Słowiańska*, Oficyna Cracovia, Kraków 1996.

tak zwanej Drugiej Awangardy. W tym zakresie najbliżej byłoby Wojtyle do międzywojennej poezji Czesława Miłosza, czy szerzej – wierszy żagarystów. Podobnie odnajdywany w utworach Wojtyły i ukazywany jako własna cecha jego twórczości intelektualizm pozostaje zgodny z programami poetyckimi formułowanymi w kręgu szeroko pojmowanej awangardy literackiej tamtego czasu, a więc choćby z postulatem intelektualizacji poezji głoszonym przez Tadeusza Peipera. Przy okazji warto zauważyć, że w tym wypadku dają się odkryć wpływy i inspiracje podwójnego rodzaju. Oprócz zbieżności z tradycją Peiperowską można tu bowiem wskazać także oddziaływanie poetyki Norwida na ów wysoce zintelektualizowany i wymagający od odbiorcy aktywnego odbioru kształt tekstu.

Twórczości Wojtyły przypisywano również związki z poezją Emila Zegadłowicza[42], jest to jednak zestawienie nietrafne. Stwierdzenie braku podstaw (na poziomie struktury tekstu, sposobu obrazowania, stosunku do języka) do snucia tego rodzaju analogii stanowi dodatkowy – choć pośredni – argument na rzecz istnienia licznych zbieżności z idiomem poezji awangardowej, do czego zresztą odsyła też silny związek z Norwidem, uznawanym za prekursora awangardy. Wydłużona fraza, epizacja wyrazu, nawiązania do tradycji romantycznej, medytacyjność, etyzm, filozoficzność, hybrydyczność gatunkowa, fragmentaryczność wskazują na wspólność z poetyką Drugiej Awangardy. Intelektualizm, eliptyczność, wymóg aktywnego odbioru odsyłają zaś do modelu poezji wypracowanego w kręgu „Zwrotnicy", przy czym wizualność Wojtyłowych metafor wiązać by należało raczej z twórczością Juliana Przybosia niż Tadeusza Peipera, postulującego „metaforę wiedzianą".

Trzeba zatem powiedzieć, że w utworach literackich Wojtyły ma miejsce twórcze wykorzystanie różnoimiennych tradycji, zarówno tych odleglejszych, jak i należących do dwudziestego wieku. Pozwala to na ukazanie tej twórczości jako istotnego elementu współtworzącego tendencje rozwojowe polskiej literatury współczesnej i zarazem wnoszącego do niej nowe jakości. Widziałabym je przede wszystkim w połączeniu nowoczesnej poetyki o awangardowej proweniencji z odwołaniami do tradycyjnych wzorców aksjologicznych i myślowych czerpanych z literatury dawnych epok, co w efekcie przyczynia się do wytworzenia przez Wojtyłę własnej, oryginalnej dykcji literackiej, zapewniającej mu rozpoznawalność i odmienność w polifonii głosów rozbrzmiewających w chórze dwudziestowiecznej poezji polskiej.

[42] Dyskusja z tym stanowiskiem przedstawiona została w innym miejscu (zob. Z. Z a r ę b i a n k a, *Karol Wojtyła – Emil Zegadłowicz*).

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Andres, Zbigniew. "Zarys nieuchronnego czasu: Historia – sztuka – ojczyzna w poezji Karola Wojtyły." In *Znaleźć źródło: Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Edited by Zbigniew Andres and Jolanta Pasterska. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2005.

Beck, Ulrich, Anthony Giddens, and Scott Lash. *Modernizacja refleksyjna: Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*. Translated by Jacek Konieczny. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.

Czermińska, Małgorzata. "Postawa autobiograficzna." In *Studia o narracji*. Edited by Jan Błoński, Stanisław Jaworski, and Janusz Sławiński. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1982.

Delaperrière, Maria. *La littérature polonaise à l'épreuve de la modernité*. Paris: Institut d'Études Slaves, 2008

Fitas, Adam. "Trzy postawy autobiograficzne: Próba nowego ujęcia." *Roczniki Humanistyczne* 66, no. 1 (2018): 87–96.

Garbol, Tomasz. "Karol Wojtyła a nowoczesność." Special issue, *Roczniki Humanistyczne* 68, no. 1 (2020): 357–70.

Jan Paweł II. "List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów." *L'Osservatore Romano.* The Polish Edition 20, no. 5–6 (213) (1999): 4–11.

———. "Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka (Homilia podczas Mszy św. 2 VI 1979 na pl. Zwycięstwa w Warszawie)." In *Nauczanie papieskie*. Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jaroch. Vol. 2 (1979). Part 1. Poznań: Pallottinum, 1990.

———. *Pamięć i tożsamość*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.

———. *Tryptyk rzymski: Medytacje*. Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława BM, 2003.

Karoń-Ostrowska, Anna. "Oddzielne zamknięte światy Jana Pawła II." *Więź*. https://wiez.pl/2020/12/06/jan-pawel-ii-oddzielne-zamkniete-swiaty/.

Kotlarczyk, Mieczysław, and Karol Wojtyła. *O teatrze rapsodycznym: 60-lecie powstania Teatru Rapsodycznego*. Edited by Jacek Popiel. Selected by Tadeusz Malak and Jacek Popiel. Kraków: Państwowa Wyższa Szkoła Teatralna im. L. Solskiego, 2001.

Kozłowska, Anna. *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji: O stylu artystycznym Karola Wojtyły*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2013.

Krzemińska, Magdalena. "Synteza różnych kategorii i wzorów kultury we wczesnych sonetach Karola Wojtyły." In *Karol Wojtyła – poeta*. Edited by Jacek Głażewski and Witold Sadowski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.

Markiewicz, Henryk. *Próba periodyzacji nowożytnej literatury polskiej*. Kraków: Komsja Historycznoliteracka PAN, 1966.

Miłosz, Czesław. "Oeconomia divina." In Miłosz, *Wiersze wszystkie*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2011.

Pasterska, Jolanta. "'Pamięć i tożsamość' Karola Wojtyły w perspektywie indywidualnej i zbiorowej." In *Znaleźć źródło: Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Edited by Zbigniew Andres and Jolanta Pasterska. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2005.

Popiel, Jacek. "Wprowadzenie" In Karol Wojtyła, *Dzieła literackie i teatralne*. Vol 1. *Juvenilia (1938–1946)*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019.

Suwada, Katarzyna. "Jak nazwać współczesność? Problem konceptualizacji płynnej nowoczesności Zygmunta Baumana, drugiej nowoczesności Ulricha Becka i późnej nowoczesności Anthony'ego Giddensa." *Kultura i edukacja*, no. 3 (2007): 37–48.

Taborski, Bolesław. *Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1989.

Urbanowski, Maciej. "'Widma lepszych świtań.' *Renesansowy psałterz* Karola Wojtyły a poezja pokolenia wojennego." In *Karol Wojtyła – poeta*. Edited by Jacek Głażewski and Witold Sadowski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.

Wojtyła, Karol. *Ewangelia a sztuka: Rekolekcje dla artystów*. Kraków and Rzym: Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II and Fundacja Jana Pawła II Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu, 2011.

———. "Myśląc ojczyzna." In Wojtyła, *Poezje i dramaty*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.

———. "Promieniowanie ojcostwa." In Wojtyła, *Poezje i dramaty*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.

———. "Przed sklepem jubilera." In Wojtyła, *Poezje i dramaty*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.

———. *Psałterz – Księga Słowiańska*. Kraków: Oficyna Cracovia, 1996.

———. *Sonety. Magnificat*. Edited by Stanisław Dziedzic. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1995.

———. "Stanisław." In Wojtyła, *Poezje i dramaty*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.

———. "Wigilia wielkanocna 1966." In Wojtyła, *Poezje i dramaty*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.

Wojtyła, Karol, and Adam Bujak. *Renesansowy Psałterz (Księga Słowiańska): Poezje słowem i światłem pisane*. Edited by Marek Skwarnicki and Leszek Sosnowski. Kraków: Biały Kruk, 1999.

Zarębianka, Zofia. "Karol Wojtyła – Emil Zegadłowicz: Związki (nie) istniejące?" In Zarębianka, *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Pasaże, 2018.

Zimand, Roman. *"W nocy od 12 do 5 nie spałem": Dziennik Adama Czerniakowa; Próba lektury*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982.

———. *Diarysta Stefan Ż.* Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Zofia ZARĘBIANKA – Aspekty tradycji w myśli i dziele literackim Karola Wojtyły. Rozpoznania wstępne

DOI 10.12887/33-2020-4-132-20

Artykuł stanowi przegląd możliwych odniesień do tradycji oraz sposobów jej rozumienia dających się wysnuć zarówno z utworów literackich Karola Wojtyły, jak i z jego tekstów o charakterze dyskursywnym. Pierwsza część artykułu prezentuje namysł nad definiowaniem tradycji przez Wojtyłę w kontekście kategorii takich, jak „narodowa tożsamość", „pamięć", „kultura", „naród". Część druga zawiera refleksje nad obecnością różnoimiennych odwołań do tradycji w utworach literackich tego autora. Szczególną uwagę poświęcono tradycjom literatury dwudziestowiecznej, do której aluzje i odwołania można znaleźć w jego dziele. W tym wątku podjęto także problem zbieżności stosowanych przez Wojtyłę rozwiązań artystycznych i ideowych z tendencjami właściwymi dla polskiej literatury lat 1918-1939, a założeniem rozważań było przekonanie o zachodzeniu immanentnych związków twórczości literackiej Karola Wojtyły z procesami rozwojowymi polskiej literatury początku dwudziestego wieku.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, literatura, konwencja gatunkowa, tożsamość, kultura, pamięć

Kontakt: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16-18, 30-007 Kraków
E-mail: zofia.zarebianka@uj.edu.pl
http://www.khlp.polonistyka.uj.edu.pl/prof.-dr-hab.-zofia-zarebianka

Zofia ZARĘBIANKA, Aspects of Tradition, as seen in the Thought and Literary Oeuvre of Karol Wojtyła: A Preliminary Reconnaissance

DOI 10.12887/33-2020-4-132-20

The article provides a survey of possible references to tradition and examines different ways of understanding tradition in Karol Wojtyła's literary works and discursive texts. The first part of the paper presents a reflection on how Wojtyła defined tradition in terms of 'national identity,' 'memory,' 'culture,' and 'nation.' The second part addresses the issue of the presence of references to tradition in literary works of the author in question. The 20th-century traditions to which Wojtyła alludes and which he invokes in his literary output are given particular attention. This part of the article also discusses the problem of the similarity of artistic and ideological solutions adopted by Wojtyła to tendencies characteristic of the interwar literature (1918–1939). The proposed considerations are based on the assumption that Karol Wojtyła's oeuvre is inherently connected to the development of Polish literature at the beginning of the 20th century.

Keywords: Karol Wojtyła, literature, genre conventions, identity, culture, memory

Contact: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16-18, 30-007 Kraków, Poland
E-mail: zofia.zarebianka@uj.edu.pl
http://www.khlp.polonistyka.uj.edu.pl/prof.-dr-hab.-zofia-zarebianka

MYŚLĄC OJCZYZNA...

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 359-384
DOI 10.12887/33-2020-4-132-21

Alicja ŻYWCZOK

LUDZKIE WADY JAKO WYZWANIA ETYCZNE I WYCHOWAWCZE
Rozważania na kanwie dziejopisarstwa Wincentego Kadłubka

Myśliciel ukazuje człowieka łatwowiernego jako – paradoksalnie – uosabiającego wiele cnót. Cechuje go między innymi zapobiegliwość, dzielność, niewinność, a także przeciwieństwo egoizmu – altruizm oraz szlachetność. Czyste sumienie sprawia, że nie podejrzewa on nikogo o niegodziwe intencje, a także nadmiernie ufa innym. Takie bezgraniczne zaufanie gubi go jednak, gdy napotyka ludzi nieszczerych i nieuczciwych. Tylko człowiek dobry (czyli wielkoduszny) popełnia błąd łatwowierności i daje się łatwo oszukać.

Przygotowaniu niniejszego tekstu towarzyszyło przekonanie autorki, że dzieła przodków, choć należące do przeszłości, nie powinny pozostać tylko zabytkiem piśmiennictwa czy pomnikiem dziejowym Polski, lecz jako skarby kultury – właściwie wykorzystywane – mogłyby wzmacniać i ubogacać zarówno współczesne, jak i przyszłe pokolenia. Rekonstrukcja i interpretacja zawartości merytorycznej takich dzieł, jak *Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem Kronika polska*[1]] – niezwykłego osiągnięcia historiografii średniowiecznej dwunastego (bądź, jak twierdzą niektórzy badacze[2], trzynastego) wieku – okazują się istotne nie tylko ze względu na znajomość dziejów, lecz także na formację etyczną dokonującą się za pośrednictwem przyswajania wiedzy historycznej. Etyczne oddziaływanie historii staje się możliwe dzięki identyfikacji poznającego ją podmiotu z jego poprzednikami, a przede wszystkim dzięki aprobacie reprezentowanych przez nich wartości moralnych. W procesie takiej identyfikacji dziedzictwo kulturowe minionych pokoleń niejako spotyka się z dokonaniami żyjących. Międzypokoleniowa transmisja treści kulturowych ma niebagatelne znaczenie dla kształtowania tożsamości narodowej, przekazu kunsztu językowego oraz zapewnienia przetrwania określonym społecznościom. Etyczny „pomost międzypokoleniowy" to termin kluczowy w rzetelnej interpretacji *Kroniki polskiej*.

---

[1] Zob. *Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem Kronika polska*, red. M. Plezia, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1994.

[2] Por. M. M a t l a - K o z ł o w s k a, *Wstęp do Kroniki polskiej Mistrza Wincentego Kadłubka*, w: Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, tłum. B. Kürbis, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1996, s. 5, 9.

Dodajmy, że 8 marca 1964 roku abp Karol Wojtyła, ówczesny metropolita krakowski, pisał o tym niezwykłym dziele w liście pasterskim: „Wypada nam zwrócić uwagę na postać, której kultura chrześcijańska w Polsce zawdzięcza bardzo wiele [...]. Jest to postać bł. Wincentego Kadłubka, biskupa krakowskiego, który jest autorem pierwszej książki [napisanej po łacinie – A.Ż.], jaka wyszła spod pióra Polaka. Książka ta to *Chronicon Polonorum*, w której znawcy słusznie dopatrują się pierwocin [...] polskiego piśmiennictwa [...]. Kronika Kadłubka obejmuje dzieje Polski od czasów przedhistorycznych do roku 1202. Nie stanowi ona tylko [...] kronikarskiego zapisu faktów historycznych, ale – zgodnie z poglądami [...] ówczesnej epoki – stanowi dzieło literackie o [...] złożonym charakterze. Jeżeli piśmiennictwo polskie rozwinęło się później [...] w wielu kierunkach i wydało wiele gatunków, to wszystkie one tkwią w dziele Kadłubka jakby w jakimś złożu pierwotnym lub wspólnym pniu”[3]. Warto dopowiedzieć, że kronika mistrza Wincentego jest drugim (powstałym po kronice Galla Anonima, a poprzedzającym dokonania Jana Długosza) wybitnym dziełem tego rodzaju, stanowiącym podwalinę wiedzy o historii ojczystej dla późniejszych twórców. Misja autora *Kroniki polskiej* polegała na tworzeniu zrębów łączących historię Polski z historią innych krajów, a zasadniczą wymowę tego dzieła daje się ująć w twierdzeniu, że ludzie tworzą wspólnotę nie ze względu na podobieństwo wynikające z więzów pokrewieństwa czy powinowactwa, lecz wówczas, gdy podzielają wspólne wartości zaświadczane czynami, a ściślej – postępowaniem zgodnym z etyką chrześcijańską[4].

Postrzeganie dorobku przeszłości jako ciągłego przekazu, stałej formacji etycznej, kształcącej i wychowawczej, może sprzyjać eliminowaniu przesądów, „przemocy, wzajemnej niechęci, nienawiści, dumy, zazdrości, egoizmu – powiedzmy jasno: grzechu, który [...] powoduje tyle niepotrzebnych i niesprawiedliwych walk”[5]. Takie ujmowanie przeszłości skłania do rewizji własnego życia jako indywidualnego wkładu moralnego i duchowego w tworzenie wspólnoty narodowej, zintegrowanej zwłaszcza dzięki wzajemnej miłości i braterstwu. Przypomnienie dziedzictwa kronikarza może więc służyć nie tylko lepszemu zrozumieniu wielu bieżących problemów etycznych, społecznych i wychowawczych, lecz przede wszystkim optymalnemu ich rozwiązywaniu.

---

[3] K.R. P r o k o p, *Wincenty Kadłubek*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 7n.

[4] Por. A. D ą b r ó w k a, W. W o j t o w i c z, *Wstęp*, w: *Onus Athlanteum. Studia nad Kroniką biskupa Wincentego*, red. A. Dąbrówka, W. Wojtowicz, Instytut Badań Literackich PAN – Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria”, Warszawa 2009, s. 19, 22.

[5] J a n P a w e ł II, *Nauczanie społeczne 1978-1979*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1982, t. 2, s. 163; por. t e n ż e, *Wyrwać korzenie kłamstwa wojny*, w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron, A. Jaroch, t. 2 (1979), cz. 2, Pallottinum, Poznań 1992, s. 394; zob. też: J a n P a w e ł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2005.

Kolejny powód podjęcia interpretacji dzieła mistrza Wincentego stanowi zebrane przez pokolenia doświadczenie aretologiczne. Warto przypomnieć, że aretologia to jeden z podstawowych działów etyki i teologii moralnej, którego przedmiotem jest cnota: jej pojmowanie i koncepcje, sposoby osiągnięcia i zachowania, a także klasyfikacje cnót oraz relacje między poszczególnymi cnotami. Aretologię określa się zwięźle jako teorię cnót[6]. Typowy w aretologii namysł nad cnotami i wadami okazuje się istotny w rozwoju moralnym jednostek i społeczności, dlatego uważam, że nie powinien on być zastępowany rozważaniami nad moralną oceną czynów, powinnościami, obowiązkami czy prawami, lecz taką refleksją dopełniany. Aretologiczna formuła oceny działań człowieka wyraża się w twierdzeniu, że czyn jest moralnie słuszny (godny odwzorowania), jeśli wypływa z motywacji nabycia bądź utrwalenia właściwej cechy charakteru (dyspozycji pozytywnej) ujawnionej w odpowiedniej sytuacji[7]. Formuła ta okazuje się przydatna nie tylko w etyce, ale również w pedagogice: teoretycznej i stosowanej. Cnoty można bowiem uznać za fundament życia zarazem dobrego, jak i pod wieloma względami spełnionego.

Przypomnienie pojęć cnoty (łac. virtus) i wady (łac. vitium) pozwoli prowadzić niniejsze analizy w sposób uporządkowany i logicznie spójny, a dokonane uściślenia zapewnią lepsze rozumienie tekstu. Cnoty i wady to cechy osobowe człowieka, które można określić jako czynniki wewnętrzne usprawniające do realizacji dobra lub zła moralnego, trwałe dyspozycje do określonego działania, wszelkie trwałe usprawnienie podmiotu działania do wykonywania aktów ukierunkowanych na urzeczywistnienie dobra albo zła bądź jako skłonność i sprawność woli do spełniania aktów moralnie dobrych albo złych. Cnota to inaczej dyspozycja pozytywna (czy też – w ujęciu Alasdaira MacIntyre'a – dyspozycja wzorcowa[8]), wada natomiast stanowi dyspozycję negatywną[9].

Treść niniejszego artykułu nie została sprowadzona jednak do szczegółowej deskrypcji wad (ich przejawów, przyczyn i skutków), lecz przybliżono także kryteria, które pozwalały w przeszłości i pozwalają obecnie stosunkowo sprawnie je rozpoznać oraz wyraźnie odróżnić. Przydatne w tym wypadku stają się przede wszystkim rozumienie oraz pragnienie dobra moralnego, ale pomocna może okazać się również wnikliwość odnośnie do poznania zła. Analiza

---

[6] Por. hasło „Aretologia", w: *Słownik – przewodnik filozoficzny. Osoby – problemy – terminy*, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012, s. 362.

[7] Por. K. S a j a, *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2015, s. 133.

[8] Por. A.C. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 339; J. J a ś t a l, *Etyka i czas. Wariacje aretologiczne*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015, s. 20, 25.

[9] Por. hasło „Cnoty i wady", w: *Słownik – przewodnik filozoficzny*, s. 373; A. L e k k a - K o w a l i k, hasło „Cnota", w: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, A. Maj, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, Radom 2016, s. 168n.

różnych rodzajów niegodziwości, przyjmujących postać cech negatywnych (wad lub przywar), spełnia wiele funkcji pomocniczych w zakresie przeciwdziałania powstawaniu takich cech oraz ich rugowania z życia poszczególnych osób, jak i społeczności.

Warto zwrócić uwagę, że w dotychczasowych naukowych koncepcjach natury ludzkiej, na przykład w poglądach Arystotelesa[10], Tomasza z Akwinu[11] czy Immanuela Kanta[12], człowieka nie ujmowano jako predysponowanego do przejawiania cech wyłącznie pozytywnych albo jedynie negatywnych, lecz zarazem jako podmiot, w którym łączą się (w różnych proporcjach) jego potencjalności, oraz jako ich dysponenta[13]. Rozwinięcie owych potencjalności w cechy pozytywne (i przezwyciężanie cech pejoratywnych) stanowi życiowe zadanie człowieka, a także wyzwanie etyczne i wychowawcze.

Zasadniczy motywem zaprezentowanych tu badań stanowi udzielenie odpowiedzi na następujące pytania: Jakie negatywne dyspozycje moralne wyodrębnia mistrz Wincenty i jak je wartościuje? Jakie dostrzega przejawy, przyczyny i skutki wskazanych przez siebie przywar? W jaki sposób należy – jego zdaniem – zapobiegać tym dyspozycjom negatywnym i jak je przezwyciężać w procesie wychowania młodego pokolenia? Jakie przesłanie etyczne i wychowawcze, skierowane do potomnych, można odczytać w dorobku dziejopisarza?

Posłużenie się metodami hermeneutycznymi[14] w badaniu problematyki dyspozycji negatywnych (jako przeciwieństw cnót) przedstawionych w dziełach Wincentego Kadłubka wydaje się uzasadnione celami: poznawczym (przedstawienia jego dorobku dotyczącego wad moralnych i sposobów ich przezwyciężania) oraz pragmatycznym (stopniowej eliminacji przywar członków społeczności). Współpraca między przedstawicielami filozofii i pedagogi-

[10] Zob. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

[11] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 6, *Człowiek*, cz. 1, tłum. S. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1962; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 7, *Człowiek*, cz. 2, tłum. S. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1980.

[12] Zob. I. K a n t, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005; t e n ż e, *Metafizyka moralności*, tłum. M.J. Siemek, E. Nowak-Juchacz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

[13] Zob. M.T. Z d r e n k a, *Powinowactwo zła i głupoty. Kierunki poszukiwań*, w: *Koncepcje i problemy filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, M. Jaranowski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2009, s. 165-194; T. K u p ś, *„Zło radykalne" z perspektywy filozofii i religii Immanuela Kanta*, w: *Koncepcje i problemy filozofii zła*, s. 35-50.

[14] Zob. J. G r o n d i n, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007; A.B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001; W.G. J e a n r o n d, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999; *Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji. Studia*, red. A. Tyszczyk, E. Fiała, R. Zajączkowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

ki[15] w zakresie przyswajania oraz upowszechniania osiągnięć aretologii będzie z pewnością sprzyjać realizacji tych zarazem etycznych i wychowawczych celów.

MISTRZ WINCENTY
DZIEDZICTWO INTELEKTUALNE I DUCHOWE

Warto nadmienić, że okres, w którym żył Wincenty Kadłubek, to okres dynamicznego rozwoju kultury i nauki, lecz także walki o władzę w cesarstwie rzymskim; to również czas pontyfikatów papieży Aleksandra III i Innocentego III; w Polsce zaś następuje wówczas osłabienie rodu Piastów oraz rozbicie dzielnicowe.

Mistrz Wincenty urodził się około 1150 roku prawdopodobnie w jednej z dwóch wymienianych przez badaczy miejscowości: Kargowie pod Stopnicą (tak twierdzi między innymi Marian Plezia[16]) lub Karwowie koło Opatowa (takie stanowisko zajmuje między innymi Stanisław Kiełtyka[17]), zmarł w roku 1223 w Brzeźnicy. Kadłubkiem (przydomek ten wywodzi się od wyrażenia „syn Kadłuba") zaczęto go nazywać w wieku piętnastym. Zapisał się on w dziejach jako kancelista, kapelan nadworny Kazimierza II Sprawiedliwego, a przede wszystkim jako pierwszy polski kronikarz. Pochodził z możnego rodu małopolskiego, któremu przyznano herb Róża. Po ukończeniu szkoły katedralnej w Krakowie udał się na studia zagraniczne, prawdopodobnie do Paryża, gdzie ukończył Studium Generale i zdobył stopień magistra (mistrza). Niektórzy historycy utrzymują, że studiował również we Włoszech na uniwersytecie w Bolonii. Po powrocie do kraju nauczał w szkole katedralnej na Wawelu, a następnie pracował w kancelarii książęcej.

Nieco później objął funkcję prepozyta przy kolegiacie sandomierskiej, godność proboszcza zaś piastował do roku 1207. Dzięki związaniu się z obozem reformatorów Kościoła (domagających się między innymi poszanowania prawa kościelnego przez władców, a także wspierania najuboższych), w roku 1208 został mianowany biskupem krakowskim. W 1218 zrzekł się jednak tej godności, ponieważ bardzo obciążała go konieczność administrowania diecezją, on zaś skłaniał się ku wyciszonemu życiu klasztornemu i studiom. Osiadł więc w klasztorze cystersów w Jędrzejowie Kieleckim (nazywanym

---

[15] Zob. S. J e d y n a k, B. J e d y n a k, L. K r u s i ń s k i, *Filozofia i wychowanie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.

[16] Por. M. P l e z i a, *Od Arystotelesa do „Złotej legendy"*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1958, s. 323.

[17] Por. S. K i e ł t y k a, *Błogosławiony Wincenty Kadłubek (ok. 1150–1223)*, „Nasza Przeszłość" 16(1962), s. 155.

dawniej Brzeźnicą), gdzie przebywał do końca swego życia. Ciało Wincentego zostało złożone w osobnym grobie w świątyni opactwa, relikwie znajdują się natomiast w katedrze sandomierskiej.

W roku 1764, w uznaniu niekwestionowanych zasług, Mistrz Wincenty został beatyfikowany przez papieża Klemensa XIII. W aktach beatyfikacyjnych określono go jako „Jutrzenkę lepszej przyszłości”[18] oraz jako „męża nauką i cnotą znakomitego”[19], chcąc w ten sposób docenić przymioty tego niezwykłego człowieka, a przede wszystkim jego umiejętność łączenia zainteresowań naukowych i głębokiej wiary.

Postać Mistrza Wincentego do dziś otaczana jest kultem, o czym świadczą obchody rocznic jego urodzin, przybycia do klasztoru cystersów, śmierci oraz beatyfikacji, a także uroczystości odpustowe i nabożeństwa ku jego czci w sanktuarium jędrzejowskim. O autorytecie, jakim cieszy się ten niezwykły Polak, świadczą również liczne prace artystyczne[20] oraz naukowe zainspirowane jego działalnością[21], a także cennym przesłaniem intelektualnym i duchowym.

TYPY DYSPOZYCJI NEGATYWNYCH (WAD MORALNYCH)

Problematykę wad moralnych podejmowano już w starożytności. Interesowali się nią także myśliciele pierwszych wieków chrześcijaństwa (na przykład Jan Kasjan i Grzegorz I zwany Wielkim), którzy ujmowali wadę moralną jako nabyte przez człowieka stałe nastawienie, czyli podatność woli prowadzącą do

---

[18] Ł. L a n g e n f e l d, *Błogosławiony Wincenty Kadłubek (1150–1223) – Jutrzenka lepszej przyszłości*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 14(2015) nr 1(26), s. 113.

[19] K. Ś w i ż e k, *Błogosławiony Wincenty Kadłubek. Życie – kult – modlitwy*, Nowa Galicja, Jędrzejów 1999, s. 65.

[20] Zob. J. S a m e k, *Błogosławiony Wincenty Kadłubek w sztuce (rozeznanie problemu)*, w: *Mistrz Wincenty Kadłubek. Człowiek i dzieło, pośmiertny kult i legenda. Materiały sesji naukowej, Kraków, 10 marca 2000*, red. K.R. Prokop, PAU, Kraków 2001, s. 93-101.

[21] Por. hasło „Kadłubek, Wincenty”, w: *Słownik – przewodnik filozoficzny*, s. 146n.; M. M a t l a - K o z ł o w s k a, *Wstęp do Kroniki polskiej Mistrza Wincentego Kadłubka*, w: Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, s. 6n., 10; B. K ü r b i s, *Przedmowa*, w: *Myśli i nauki Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, tłum. B. Kürbis, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980, s. 10; K.R. P r o k o p, dz. cyt., s. 14, 45-49; S. R y ł k o, *Droga do beatyfikacji i starania o kanonizację Wincentego Kadłubka*, w: *Mistrz Wincenty Kadłubek*, s. 79; Ś w i ż e k, dz. cyt., s. 13-93; zob. K i e ł t y k a, dz. cyt., s. 153-212; K. C h m i e l e w s k a, *Uczeni w średniowiecznych klasztorach. Wykształceni zakonnicy – w relacjach kronikarskich*, w: *Uczeni z odległej i nieodległej przeszłości. Rekonstrukcje, interpretacje, refleksje*, red. A. Żywczok, M. Kitlińska-Król, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2019, s. 35-46; M. P l e z i a, *Mistrz Wincenty zwany Kadłubkiem*, w: *Pisarze staropolscy, sylwetki*, t. 1, red. S. Grzeszczuk, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, s. 93-131; R. G r o d e c k i, *Mistrz Wincenty, biskup krakowski (zarys biograficzny)*, „Rocznik Krakowski” 1923, nr 19, s. 30-61; P. J a s i e n i c a, *Trzej kronikarze*, Czytelnik, Warszawa 1992, s. 315-411.

spełniania aktów moralnie złych. Dokonali oni również pierwszej systematyzacji wad moralnych. Do wad tych, zwanych siedmioma wadami głównymi, zaliczyli: próżność (pragnienie nienależnego uznania, pochwał i zaszczytów), łakomstwo (nieumiarkowane spożywanie pokarmów i napojów) oraz pijaństwo (nieumiarkowane spożywanie napojów alkoholowych), nieczystość (brak wstrzemięźliwości), chciwość bądź skąpstwo (nadmierne pożądanie dóbr i środków, zwłaszcza finansowych), małoduszność (zniechęcenie spowodowane problemami życiowymi rodzącymi odrazę do dóbr moralnych), zawiść (przygnębienie spowodowane cudzymi zaletami bądź posiadaniem godziwie nabytych dóbr), gniewliwość (skłonność do ulegania niepohamowanym odruchom gniewu w przypadku dostrzeżonych i trudnych do pokonania przejawów zła)[22].

W starożytności i średniowieczu zagadnieniu cnót etycznych poświęciło uwagę wielu filozofów, zwłaszcza Platon[23], Arystoteles[24], czy św. Tomasz z Akwinu[25] (który do swojego oryginalnego ujęcia włączył także elementy platońskie, arystotelesowskie, stoickie, neoplatońskie i augustyńskie). Problematykę dyspozycji negatywnych rozwinął jednak głównie św. Tomasz z Akwinu[26]. Teoria wad moralnych w zarysowanym przez niego kształcie przetrwała do dziś. W klasyfikacji cnót przyjęty został wprowadzony przez Arystotelesa podział na cnoty etyczne i dianoetyczne[27], a poszczególnym cnotom etycznym przyporządkowano odpowiedniki negatywne, czyli wady (związane z nadmiarem bądź niedoborem danej cnoty). Wyniki tych rozważań podsumowuje następująca typologia: (1) Cnota umiarkowania (oraz odpowiadające jej zasadnicze wady: niepowściągliwość, okrucieństwo, gniewliwość, małostkowość, pycha, obżarstwo, opilstwo, rozwiązłość – dziś nazywana promiskuityzmem). (2) Cnota męstwa (oraz odpowiadające jej zasadnicze wady to: małoduszność, podłość, próżność, zarozumiałość, zuchwałość, porywczość, upór, tchórzostwo, zniewieściałość). (3) Cnota sprawiedliwości (oraz odpowiadające jej zasadnicze wady: niesprawiedliwość, bezbożność, niewdzięczność, mściwość, zazdrość, kłamliwość, kłótliwość, służalczość, chciwość, rozrzutność). (4) Cnota przyjaźni (oraz odpowiadające jej zasadnicze wady: nieżyczliwość, nieprzychylność). (5) Cnota miłości (oraz odpowiadające jej zasadnicze wady: wrogość, zawziętość, zaciekłość). Odpowiednikami cnót dianoetycznych, czy-

[22] Por. T. Ś l i p k o, *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 410n.

[23] Zob. np. P l a t o n, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.

[24] Zob. A r y s t o t e l e s, dz. cyt.

[25] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 11, *O sprawnościach*, tłum. F. Bednarski, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1965.

[26] Zob. t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 12, *O wadach i grzechach*, tłum. F. Bednarski, S. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1965; zob. też: A r y s t o t e l e s, dz. cyt., 1145 a-1154 b, ks. VII, s. 210-236.

[27] Por. A r y s t o t e l e s, dz. cyt., 1103 a, ks. I, s. 103.

li intelektualnych (takich jak rozwaga, pomysłowość, bystrość) są następujące wady: lekkomyślność (wynikająca z braku namysłu), porywczość (impulsywność), niestałość, niestaranność, przebiegłość (chytrość), nieuczciwość. Św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu, choć zachowali tradycyjną klasyfikację cnót kardynalnych (roztropność, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość), wprowadzili nową kategorię cnót, tak zwane cnoty teologalne. Zaliczyli do nich wiarę, nadzieję i miłość, które również mają swe przeciwieństwa w postaci wad moralnych[28].

Zaprezentowana klasyfikacja umożliwia sprawniejsze rozpoznanie wad moralnych zawartych w treści dzieła Wincentego Kadłubka. Z obszernego katalogu wyliczonych przez mistrza Wincentego dyspozycji negatywnych, takich jak: łatwowierność, lekkomyślność, pycha (chełpliwość), chciwość (zachłanność), zarozumiałość, zuchwałość, gnuśność, zawziętość, zaciekłość, tchórzostwo (bojaźliwość), zazdrość[29], przebiegłość, niewierność i niewdzięczność, wybrałam te, których opisu dokonał w *Kronice polskiej*. Myśliciel ujmuje je niestereotypowo – jako dziejowe wyzwania etyczne i wychowawcze dotyczące każdego człowieka. Przeanalizujmy więc przyczyny, przejawy i skutki poszczególnych wad, które świadczą o nieprawidłowościach ludzkiego charakteru.

ŁATWOWIERNOŚĆ
PRZYWARA WYNIKAJĄCA Z NADMIARU UFNOŚCI

Przestrzegając przed łatwowiernością, którą uznaje się za wadę wyłącznie z powodu nieszlachetności otoczenia, mistrz Wincenty przywołuje wzór Bolesława Krzywoustego (przyrównuje go do bohaterów starożytnych, takich jak Aleksander Macedoński). Kronikarz pisze: „Nie brakowało przeto Bolesławowi ani zapobiegliwości, ani dzielności, gdyby tylko nie [...] tak pochopnie popuszczał cugli łatwowierności, której do ludzi rozumnych dają niekiedy przystęp dwie odźwierne: niewinność i pewność siebie. Albowiem promień czystego sumienia [sprawia, iż człowiek] wcale się o siebie nie troska, poza sobą drugiego nie podejrzewa, [a] szlachetny umysł nawet rzeczy niemożliwe sprowadza do stanu możliwości. Stąd to wkrada się nie obawiająca się niczego, wszystko przyjmująca łatwowierność, ponieważ niewinny wierzy każdemu

[28] Por. T. Ś l i p k o, *Zarys etyki ogólnej*, s. 406; zob. Z. P a ń p u c h, hasło „Cnoty i wady", w: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, s. 186-188; zob. J. Z a b i e l s k i, *Roztropność, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość jako wyznaczniki chrześcijańskiej moralności. Studium tomistyczno-aksjologiczne*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015.

[29] Zob. A. Ż y w c z o k, *Zazdrość i działalność naukowa. Studium z zakresu naukoznawstwa pedagogicznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020.

słowu [...]. A nie mówię o tym kształcie łatwowierności, która rodzi donos, karmi pochlebstwo”[30].

Myśliciel ukazuje człowieka łatwowiernego jako – paradoksalnie – uosabiającego wiele cnót. Cechuje go między innymi zapobiegliwość, dzielność, niewinność, a także przeciwieństwo egoizmu – altruizm oraz szlachetność. Czyste sumienie sprawia, że nie podejrzewa on nikogo o niegodziwe intencje, a także nadmiernie ufa innym (uznawanym za bliźnich bądź braci i siostry). Takie bezgraniczne zaufanie gubi go jednak, gdy napotyka ludzi nieszczerych i nieuczciwych. Tylko człowiek dobry (czyli wielkoduszny) popełnia błąd łatwowierności i daje się łatwo oszukać. Małoduszni wykazują się zazwyczaj większą dyplomacją, przebiegle tając intencje oraz kamuflując motywy swego postępowania. Manipulują innymi tak, by osiągnąć maksymalny zysk, a ewentualne straty osobiste ograniczyć do minimum.

Niezależnie od swojej wyrozumiałości wobec osób cechujących się łatwowiernością lub popełniających błąd łatwowierności, Kadłubek ostrzega przed nią zwłaszcza możnowładców, gdyż są oni odpowiedzialni za podwładnych i za losy swojego kraju. Łatwowierność zaś nie sprzyja ani zachowaniu tajemnic państwowych, ani też przejawianiu ostrożności żołnierskiej, naraża więc państwo na niebezpieczeństwo zewnętrzne.

Odnosząc się refleksyjnie do wypowiedzi średniowiecznego myśliciela, który uznał łatwowierność za wadę (przywarę), należy rozpatrzyć łatwowierność również jako błąd nieostrożności popełniany w kontakcie tylko z niektórymi ludźmi (niezasługującymi na obdarzenie zaufaniem). Jednocześnie trudno aprobować przejawy łatwowierności (zawierzanie kłamcom czy manipulatorom), która powoduje nadmierną podatność na sugestię i naraża człowieka łatwowiernego na bezwiedny udział w skomplikowanych interakcjach społecznych przynoszących liczne negatywne konsekwencje.

ZAROZUMIAŁOŚĆ JAKO PRZYCZYNA GNUŚNOŚCI I ZUCHWAŁOŚCI

Wskazując negatywne skutki zarozumiałości, kronikarz pisze: „On tedy zadufany w [swoje] wyjątkowe uprzywilejowanie, niestety, pod wpływem pewnej beztroskiej zarozumiałości popadł w jakąś nieoględną gnuśność. Nie ma bowiem na szczycie spokoju, a jeśliby nawet był, króciutko trwa i pogodną swą ciszą zwiastuje bliską burzę”[31]. Do skutków tych zaliczał między innymi utratę

[30] Tamże, s. 157n.
[31] Tamże, s. 178.

spokoju wewnętrznego oraz gnuśność[32] (czyli niechęć do działania, bezczynność, rozleniwienie, próżniaczy tryb życia, opieszałość czy apatię). Doceniał natomiast zalety Kazimierza Sprawiedliwego, który mimo niebywałej mądrości „między prostaczkami usiłuje okazać się pełnym prostoty, raz dlatego, aby uniknąć niebezpieczeństwa zarozumiałości, po wtóre, żeby nie zejść z drogi pokory"[33]. Chwali ludzi (w tym władców), którzy dbają o to, aby nie okazywać innym swej przewagi pod jakimkolwiek względem, niezarozumiałych, takich, którzy zachowują postawę skromności i pokory. W zaprezentowaną krytykę zarozumiałości wpisuje się również dezaprobata megalomanii, która typowa jest dla młodości (zwłaszcza dla okresu nazywanego dziś adolescencją), lecz w niektórych trwa aż do wieku senioralnego. Jak silnie wada te przywiera do ludzkiej osobowości pokazują losy wielu osób publicznych, które osiągając mistrzostwo w autoprezentacji, nie zadbały jednocześnie o postęp w samodoskonaleniu moralnym oraz duchowym.

Nawiązując do Kwintyliana, Kadłubek obnaża zuchwałość spiskujących przeciw władcy (który może też być ojcem lub bratem), a także przeciw ojczyźnie. Kronikarz twierdzi: „Dowodami winy są nie tyle same więzy, ile kaźń więzienia [za] zuchwałość najokrutniejszą, bezecny spisek wielokroć knowany przeciw ojcowskiej powadze [...], lecz nawet bratniej"[34]. Zuchwałość spiskujących członków rodziny mistrz Wincenty uznaje nie tylko za nielojalność, lecz także za zachowanie naganne pod względem etycznym.

Pisze również: „Zuchwałością jest o sprawach niepewnych skwapliwie i nierozważnie wyrokować. Stąd [...] mędrkowie, gdyby naprawdę byli mądrzy, raczej powinni by dowiedzieć się o rzeczach niewiadomych niż wyśmiewać z zapoznanych"[35]. Fragment ten skłania do refleksji nad sprawiedliwą oceną postępowania innych ludzi, a także nad wartościowaniem ich ideałów, celów, ambicji, motywacji, czynów i relacji. Złożone problemy zarówno intrapersonalne, jak i interpersonalne wymagają wyjątkowo sumiennej analizy, do której nie każdy jest zdolny (a także przenikliwości, którą nie każdy posiada). Analiza taka wymaga dużego nakładu pracy od człowieka, który stara się sformułować osąd w kwestiach wyjątkowo skomplikowanych i zweryfikować to, co zaobserwował lub zasłyszał. Doskonałe zalecenie stanowi podpowiedź kronikarza, aby raczej

[32] „Gnuśność" ma swoje odpowiedniki w językach klasycznych i współczesnych. W chrześcijańskiej refleksji moralnej wada ta ujmowana jest od wieków jako jeden z grzechów głównych (grzech lenistwa). Obiecującym tropem w gruntownym zbadaniu przedpola teoretycznego zjawiska lenistwa wydaje się owa zapomniana, rodzima kategoria gnuśności oraz jej współczesne formy (zob. M.T. Z d r e n k a, *O gnuśności: studium lenistwa i jego kontekstów*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012).

[33] M i s t r z W i n c e n t y K a d ł u b e k, dz. cyt., s. 193.

[34] Tamże, s. 105.

[35] Tamże, s. 47.

uzupełniać wiedzę o tym, czego dotychczas nie ustalono, niż wnioskować na podstawie tego, co rzekomo wiadome jest powszechnie. Ludziom, którzy chcą być uważani za mądrych czy roztropnych, stanowczo odradza on nierozważne wyrokowanie. Ostrożność w osądzie postępowania innych już w przeszłości należała do postaw pożądanych, tym bardziej więc oczekiwanie tego rodzaju powściągliwości można współcześnie uznać za uzasadnione.

ZACIEKŁOŚĆ I ZAWZIĘTOŚĆ JAKO SKŁONNOŚCI PREDYSPONUJĄCE DO WSZCZYNANIA WOJEN

Wincenty Kadłubek negatywnie ustosunkowuje się do ludzkiej zaciekłości, odróżniając ją zarówno od odwagi, jak i od gorliwości przejawianej w jakiejś słusznej sprawie: „Chwalę odwagę, zaciekłości nie pochwalam, chyba że coś popełniono z gorliwego starania o sprawiedliwość, a nie z uczucia nienawiści lub [...] pychy”[36]. Autor usprawiedliwia jedynie postępowanie wypływające z konsekwentnego dążenia do pozytywnego celu oraz z wierności zasadniczym wartościom, między innymi wartości społecznej, jaką jest sprawiedliwość, nie usprawiedliwia natomiast zaciekłości spowodowanej nienawiścią czy pychą.

Kronikarz trafnie wyraża specyfikę zaciekłości, posługując się w opisie wydarzeń wojennych takimi terminami, jak „zawziętość”[37] i „srogość”. Ubolewa nad upadkiem autorytetu ojcowskiego oraz przyjacielskiego wskutek prowadzenia bitew. Oto reprezentatywny fragment jego dzieła: „O nieszczęsna dolo wojny! Ten, którego czcili jako ojca, jest im nieprzyjacielem; ten, od którego opieki należało się spodziewać, wydaje bitwę”[38]. Jednocześnie myśliciel odsłania proces prowadzący do eskalacji zaciekłości, pisząc: „Znowu więc [gromadzi] [...] niezliczone wojska cudzoziemców: jedne przyciąga do siebie prośbami, drugie pozyskuje zapłatą, niektóre zmusza władczym rozkazem, [a] wszystkim nakazuje godzić na zgubę braci. Cóż ma począć jagniątko zewsząd osaczone zasadzkami zajadłych wilków? Jak tu bowiem doradzać ucieczkę? Jakież dobrodziejstwo rady? Jakiż wreszcie ratunek [...] tam, gdzie zewsząd tyle zdumiewającej zaciekłości?”[39].

---

[36] Tamże, s. 123.

[37] Człowiek zawzięty to ktoś zapamiętały w gniewie, w chęci odwetu lub zemsty, uparcie trwający przy swoich poglądach, decyzjach lub uczuciach, zwykle negatywnych (w tym sensie zawzięty bywa wróg); przejawem tej wady może być na przykład zawzięty wyraz twarzy. „Zawzięty” znaczy „nieprzejednany”, „zacięty”, „zajadły”, „zażarty”, „uparty”, „nieustępliwy”, „uporczywy”, „zatwardziały” (por. *Inny słownik języka polskiego PWN. P-Ż*, red. M. Bańko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 1299; W. C i e n k o w s k i, *Praktyczny słownik wyrazów bliskoznacznych*, Polska Oficyna Wydawnicza BGW, Warszawa 1993, s. 341).

[38] M i s t r z W i n c e n t y K a d ł u b e k, dz. cyt., s. 161.

[39] Tamże, s. 162n.

Kadłubek postrzega wojnę jako główną przyczynę nasilania się zaciekłości nie tylko wśród żołnierzy, lecz także wśród innych mieszkańców poróżnionych krajów. Zresztą cecha ta ujawnia się wyraźnie również w innych okolicznościach konfliktowych, w sprawach wewnętrznych i międzynarodowych, na przykład podczas demonstracji czy pikiet. Jeśli zaciekłość wspiera staranie o ład społeczny zgodny z porządkiem wartości moralnych, to budzi powszechną aprobatę, jeśli natomiast prowadzi do wszczynania wojen – wywołuje dezaprobatę i nie należy okazywać jej pobłażania.

Kronikarz wyraża również niechęć do zachowania ludzi pozbawionych patriotyzmu (nie tylko tych, którzy nie kierują się miłością ojczyzny czy uchylają od wypełniania podstawowych obowiązków względem niej, lecz przede wszystkim tych, którzy pozostają „zawzięci" na ziemię ojców i działają na jej szkodę). Daje temu wyraz, pisząc: „Surowiej jednak oskarża go sroga na ojczyznę zawziętość, bo chociaż nie miewał ani sposobności, ani możności czynienia szkody, to na pewno nigdy nie brakowało mu do tego ochoty"[40].

Zaciekłość zdumiewała ludzi żyjących w średniowieczu, zdumiewa także obecnie, zwłaszcza że ta negatywna cecha znajduje wyraz we wzmagającej się agresji. Zaciekłość uczestników debat i rozgrywek politycznych, demonstrantów, nieuczciwie współzawodniczących sportowców, rywalizujących pracowników firm i korporacji, sprawców przemocy w rodzinie i w innych środowiskach – to tylko nieliczne przykłady szerzącej się współcześnie zaciekłości, która stanowi przeszkodę w dobrym i godnym życiu.

PYCHA, CZYLI NIEPOSKROMIONA CHEŁPLIWOŚĆ

Mistrz Wincenty konsekwentnie piętnował ludzką pychę, lecz starał się także rozumieć przejawiającego ją człowieka. Zalecał rezygnację z chełpliwości, którą – jako gorliwy chrześcijanin – uznawał za przeszkodę w osiągnięciu zbawienia i szczęścia wiecznego. Swemu przekonaniu dał wyraz w następujących słowach: „Otóż my [...] nie powinniśmy się chełpić szlachetnością naszego rodu, wytwornością ciała i umysłu, wysoką godnością, głośną sławą, obfitością wszelkich dostatków, bo to na nic się nie przyda; lecz nad tym z wielką pokorą zapłakać nam trzeba, że przy najświetniejszej pomyślności policzkuje nas jakiś osobliwy bicz smutku"[41]. Doświadczenie ludzkie podpowiada bowiem, że radości nie trwają długo, są one bowiem tłumione przez smutek, chroniczny smutek bywa zaś osładzany tylko krótkotrwałą radością[42].

[40] Tamże, s. 105.
[41] Tamże, s. 83.
[42] Por. tamże, s. 84.

Owa nietrwałość, a nawet naprzemienność emocji, na którą zwrócił uwagę Kadłubek, świadczą o jego znajomości psychiki ludzkiej czy wręcz o wybitnej wnikliwości poznawczej. Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem myśliciela, że doznawanie emocji negatywnych równoważone doświadczaniem emocji pozytywnych pozwala człowiekowi na prowadzenie względnie zadowalającej, a w każdym razie znośnej egzystencji.

Kronikarz porównuje ludzi pysznych do rozhukanych koni, a państwo – do winnicy, wyjaśniając: „Rozległa winnica [...] niszczeje pod brudnymi kopytami rozhukanych koni: winnicą jest to królestwo, konie rozkiełznane to wasza pycha, na której tyle jest plam, ile sprzecznych uroszczeń [roszczeń – A.Ż.]”[43]. Pycha stanowi więc wynik nieposkromionych tendencji do górowania nad otoczeniem oraz niepohamowanej chęci przewodzenia. Ilustruje to także kolejny fragment, który powstał z inspiracji myślą filozoficzną Eutropiusza Flawiusza: „Nic gorszego, niż kiedy się niski wspina wysoko, / Gdy ten niegodną stopą wolne ciemięży karki”[44].

W opinii kronikarza niski status społeczny, związany na ogół z nie najlepszym rodowodem, predysponuje do przejawiania pychy (zwłaszcza gdy z różnych przyczyn ów status diametralnie się zmieni, wzrośnie). Eksponowanie wysokiego statusu społecznego (wskaźników prestiżu) zachodzi częściej, gdy człowiek „niski wspina się wysoko”, niż gdy wysoki wspina się jeszcze wyżej. Skorzystanie z form językowych, jakimi posługiwał się średniowieczny kronikarz, okazuje się bardzo pomocne w wyjaśnieniu tych prawidłowości. Powodem pychy staje się również sprawowanie władzy, o czym przekonuje w kronice: „Wśród [...] zbrodniczego plemienia pyszni się żądza władzy”[45].

Utrwalona pycha bywa także rezultatem zwycięskich wojen. Łupy wojenne wzbudzają w zwycięzcach nie tyle dumę, ile pychę, która przejawia się w demonstrowaniu przewagi i siły. Pisze o tym mistrz Wincenty w *Kronice polskiej*: „[król] z takim zapamiętaniem prowadził wojnę, iż rzadko przebywał w [...] ojczyźnie, wciąż wśród nieprzyjaciół. Ten stan rzeczy, ile przyniósł państwu korzyści, tyle sprowadził niebezpieczeństw, ile dawał sposobności do uczciwej zaprawy, tyle zrodził wstrętnej pychy”[46]. Skutki pychy mogą okazać się katastrofalne dla cechującego się nią człowieka. Kronikarz pisze o tym zwięźle, lecz stanowczo: „Wynikiem chełpliwości jest upadek”[47], mając prawdopodobnie na myśli upadek moralny bądź utratę autorytetu, na jakie naraża się człowiek chełpliwy. W innym miejscu niezwykłego dzieła Kadłubka

[43] Tamże, s. 26.
[44] Tamże, s. 65n.
[45] *Myśli i nauki Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, dz. cyt., s. 125.
[46] M i s t r z W i n c e n t y K a d ł u b e k, dz. cyt., s. 74.
[47] Tamże, s. 60; zob. też: P r o k o p, dz. cyt., s. 73.

czytamy: „Komuż nie znana jest pycha, wyniosłość i szał wojenny / Teutonów? W kraju i dalej, tu i tam ją obnoszą”[48].

W trzech przytoczonych fragmentach Kadłubek dokonuje moralnej oceny pychy jako cechy budzącej w ludziach wstręt oraz odrazę. Czy wciąż uważa się ją za taką, trudno definitywnie stwierdzić, zwłaszcza że asertywność i imponująca autoprezentacja pozostają dziś w dobrym tonie. Jednoznacznie negatywna ocena pychy zawarta została również w stwierdzeniu: „przechwałka jest zawsze nieprzyjaciółką cnoty”[49]. Mistrz Wincenty ujmuje zatem skłonność do przechwalania się jako przeciwieństwo cnoty, czyli niegodziwość.

Uznając Kazimierza Sprawiedliwego, który przykładnie rządził państwem, za wzór cnót, kronikarz przywołuje jego słowa: „Niewdzięcznością jest zapierać się doznanego dobrodziejstwa, z czym idą pospołu wstręt do odpłacania [odwzajemniania otrzymanego dobra – A.Ż] i zarozumiała pycha. Nigdy w nas myśl nie powstała, aby być tych przywar wspólnikiem lub splamić się ich towarzystwem. Owszem, wyznaję, i zawsze chciałbym wyznawać, że zobowiązują mnie wiekopomne dobrodziejstwa [...]. Pożytek bowiem rzeczypospolitej wymaga, żeby nikt na złe nie używał swej władzy”[50]. Autor dostrzegł współwystępowanie pychy i innych przywar, na przykład niewdzięczności. Ta ostatnia przejawia się zaś w niedocenianiu otrzymanych dóbr, zaprzeczaniu doznanym dobrodziejstwom oraz braku poczucia odpowiedzialności za cenny wielowiekowy przekaz.

Niektórzy słusznie dostrzegają związek pychy z poglądami antropocentrycznymi[51], w których utrzymuje się teza o uprzywilejowanym miejscu człowieka w przyrodzie. Nawet jeśli status człowieka jest wyjątkowy, nic nie uprawnia go do postawy dominacji, destruktywnie oddziałującej na inne dzieła Stwórcy.

CHCIWOŚĆ, CZYLI ZACHŁANNOŚĆ JAKO NADMIERNE POŻĄDANIE DÓBR

Przywołując wczesne dzieje Rzeczypospolitej, mistrz Wincenty wyjaśnia na przykładzie księcia Mieszka I negatywny wpływ przywary chciwości na życie publiczne. Oto reprezentatywny fragment *Kroniki...*: „Bardzo krótkim jednak cieszył się [on – A.Ż.] spokojem, gdyż wygnała go chciwość [...]. Ponieważ bowiem zaczął czyhać [...] na cudze bogactwa i dostatki, żeby je sobie pod jakimkolwiek pozorem przywłaszczyć, nie mogący tego ścierpieć

[48] M i s t r z W i n c e n t y K a d ł u b e k, dz. cyt., s. 104.

[49] Tamże, s. 29; zob. też: P r o k o p, dz. cyt., s. 73.

[50] M i s t r z W i n c e n t y K a d ł u b e k, dz. cyt., s. 207n.

[51] Zob. M. T r o j a n, J. S i k o r s k a, *Grzech antropocentryzmu*, „Ethos” 30(2017) nr 1(117), s. 207-217.

obywatele wypędzają go z Krakowa i z powrotem przyjmują księcia Lestka”[52]. Z chciwością sprzężone bywają takie niegodziwe czyny, jak grabież, kradzież, oszustwo, a także takie cechy, jak zakłamanie czy nieuczciwość. Co więcej, ludzie odznaczający się chciwością rujnują swe dobre imię, zatracają się w pożądaniu cudzej własności i w rezultacie tracą również zaufanie, jakim się niegdyś cieszyli, narażają swój autorytet (na przykład dobrego władcy), a nawet zostają skazani na banicję (pojmowaną dosłownie jako wygnanie z ojczystego kraju, a metaforycznie jako odczucie ostracyzmu społecznego, poczucie osamotnienia bądź alienacji).

Mimo że – jak twierdzi Kadłubek – „zamożny sąsiad rozbudza chciwość”[53], wadzie tej nie warto bezkrytycznie ulegać ani w kwestiach osobistych, ani publicznych. O ludziach, to czynią, kronikarz pisze wymownie: „Od szalonego niewiele różni się ten, kto pieniądze nad życie przedkłada, a nie życie nad pieniądze. Ten rodzaj szaleństwa tak opanował pewnego człowieka, że gdy wzburzone fale miotały nim po morzu, gdy inni ze strachu przed rozbiciem okrętu wyrzucają z niego nawet najcenniejsze przedmioty, on przywiązawszy się do swoich tobołów każe siebie strącić w otchłań morską, twierdząc, że lepsze jest bogactwo przy śmierci niż bieda w życiu. Król Arabów także miał dworzanina leżącego na bogactwach, niezmiernie chciwego mienia [...]. Ów bowiem, wprowadzony do skarbca, gdy tam ujrzał bezcenne klejnoty, zdrętwiał cały, jakby rażony piorunem [...]. Tymczasem on wzdychał tylko do klejnotów [...]. A gdy wreszcie król poznał przyczynę jego niemocy i ofiarował mu najwyborniejsze drogie kamienie, on usiłował je połknąć, aby nikt oprócz niego nie mógł ich posiąść. I udusił się, dech utraciwszy”[54]. „Najsprawniejszą stręczycielką przychylności – pisze Kadłubek – jest moneta. I nie ma rzeczy, której nie wyprosiłby ten, kto złotem dodaje wagi dowodnym słowom i je ozłaca”[55]. Dlatego właśnie chciwość wobec dóbr materialnych należy do przywar najgroźniejszych dla rozwoju człowieka, ponieważ otwiera dostęp także innym cechom negatywnym.

Kontynuując wywód dotyczący negatywnej dyspozycji, jaką jest chciwość, kronikarz docieka jej przyczyn w takiej oto wypowiedzi: „Zazwyczaj bowiem brak własnych dóbr rodzi pożądanie cudzych. Stąd niektórzy, goniąc za ubocznymi zyskami, zatracili nie tylko swoje mienie, lecz także siebie samych! – za przykładem owego zamorskiego sępa, który, chcąc złowić w toni cień zdobyczy, wodą zmoczony, zdobycz i życie razem postradał [...]. O wiele więc lepiej chcieć zarządzać swoim własnym mieniem niż czyhać na cudze [...]. Świętość

[52] Mistrz Wincenty Kadłubek, dz. cyt., s. 264.
[53] Tamże, s. 105.
[54] *Myśli i nauki Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, dz. cyt., s. 123.
[55] Tamże, s. 35.

tego zalecenia [...] czcił Bolesław, brat i następca Władysława. Chociaż bowiem zwyczajem synów Adama jest pogoń za zyskiem, on jednak rozważniej sobie postanowił raczej usuwać powody do obudzenia się chciwości niż czyhać na sposobność popisania się okazałością. Przeto pierwociny swego panowania uświęcił w stosunku do braci więcej niż braterską miłością”[56].

Chociaż brak dóbr wystarczających do przeżycia wywołuje zazwyczaj – jak twierdzi Kadłubek – pragnienie posiadania dóbr cudzych, obserwacja zachowania współczesnych ludzi pozwala na wprowadzenie w ten tok rozumowania pewnych modyfikacji. Im więcej człowiek obecnie posiada, tym bardziej interesuje się niemal kompulsywnym powiększaniem swoich zasobów materialnych i tym bardziej staje się zachłanny. Zaspokojenie potrzeb życiowych nie stanowi już granicy sięgania po kolejne zasoby, nawet jeśli ludzie doświadczają ich nadmiaru. Rozwój postaw konsumpcyjnych tego typu nie jest też, niestety, wprost proporcjonalny do rozwoju postaw moralnych.

Odnośnie do skutków pychy mistrz Wincenty wypowiada się następująco: „Cóż więc dziwnego, jeśli smutna żądza smutno się kończy. Im więcej się jej szczęści, tym jest nędzniejsza [...]; im butniej usiłuje innym rozkazywać, tym bardziej poniżająco oddaje się innym w niewolę”[57]. Z determinacją autor odsłania indywidualne i społeczne skutki pychy, między innymi: utratę własnego mienia i samego siebie (życia doczesnego i wiecznego). Radzi więc unikać pogoni za zyskiem, z rozwagą usuwać powody do budzenia się chciwości, nie czyhać na cudze mienie czy okazję do ekspozycji własnych zasobów materialnych. Proponuje natomiast kierować się w relacjach międzyludzkich braterską miłością, która uniemożliwia rozpanoszenie się tej uciążliwej, a nawet niebezpiecznej cechy ludzkiego charakteru.

LEKKOMYŚLNOŚĆ JAKO NIEDOBÓR POCZUCIA SPRAWSTWA I ODPOWIEDZIALNOŚCI

Wzór osobowy dostrzegał kronikarz między innymi w biskupie Janie Janiku, o czym świadczy następujący fragment kroniki: „Ogromnie wdzięczni jesteśmy [biskupowi – A.Ż.] Janowi, gdyż co się mnie tyczy, dzięki niemu odtąd nic już więcej nie powierzę lekkomyślności albo przypadkowemu trafowi”[58]. Zachowanie, na którym wzorował się kronikarz, polegało zatem na unikaniu lekkomyślności wyrażającej się w pozostawianiu biegu istotnych spraw ślepemu trafowi. Człowiekiem lekkomyślnym określa się także kogoś,

[56] Mistrz Wincenty Kadłubek, dz. cyt., s. 166n.
[57] *Myśli i nauki Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, dz. cyt., s. 125.
[58] Mistrz Wincenty Kadłubek, dz. cyt., s. 192.

kto „lekko" traktuje życie, postępuje bez namysłu, jest krótkowzroczny (nie przewiduje konsekwencji własnego i cudzego postępowania), często bywa nieostrożny, nieopatrzny. Lekkomyślność może być również własnością ludzkiego czynu, wyboru, decyzji czy opinii. Jako taka wydaje się ona wyrazem pewnego niedoboru poczucia sprawstwa oraz związanego z nim niedoboru poczucia odpowiedzialności.

Za rażący przejaw lekkomyślności uznaje kronikarz przede wszystkim nietrzeźwość w sytuacjach wymagających jej przeciwieństwa, a także ewidentne przywary: opilstwo i pijaństwo, które rodzą kolejne problemy, na przykład rozrzutność i niegospodarność. Mistrz Wincenty wzywa do zachowywania umiaru w piciu wina podczas uczt, ponieważ – jak argumentuje – nietrzeźwość może podważyć zaufanie społeczne do kogoś, kto dotąd się nim cieszył oraz narazić na mimowolne ujawnienie nie tylko sekretów rodzinnych, ale i tajemnic państwowych. Przywara ta stwarza zatem niebezpieczeństwo zarówno dla cechującej się nią jednostki czy grupy, jak i dla szerszej społeczności, na przykład dla państwa.

O lekkomyślności świadczy również nieuzasadnione unoszenie się gniewem, o którym wspomniał kronikarz, nawołując zarazem do dążenia do stanu emocjonalnego, który stanowiłby jego przeciwwagę: „Niech się nie obrusza, dostojni panowie, wasza powaga, gdyż oburzenie z błahych powodów dowodzi lekkomyślności. Niegodny bowiem jest gniew tego, którego umysł [...] nie rozważy powodów gniewu"[59]. Warto uzupełnić tę myśl przekonaniem św. Tomasza z Akwinu, że dopuszczalną gniewliwością pozostaje jedynie ta, która ma za przedmiot tak zwane dobro trudne (łac. bonum arduum) do osiągnięcia, a także zło trudne do przezwyciężenia[60].

Zapobieganie przywarze lekkomyślności uznaje Kadłubek za jeden z celów właściwego wychowania młodego człowieka. Odpowiednia formacja dzieci i młodzieży wymaga bowiem, by rodzice bądź opiekunowie współuczestniczyli w dziele dobrego wychowania potomstwa i nie tyle nadmiernie je strzegli, ile „delikatnej winnej latorośli, pozbawionej podpierającego palika, nie [narażali – A.Ż.] na podmuchy lekkomyślności"[61]. Mistrz Wincenty każe zatem wystrzegać się tej cechy od najwcześniejszego okresu życia (dzieciństwa), by na kolejnych etapach rozwoju człowieka nie zdominowała ona jego pozytywnych cech. Do rodziców i opiekunów kieruje zalecenie, by swoim zachowaniem, czy też brakiem dostatecznej opieki, nie narażali swych synów, córek i podopiecznych na błędy wynikające z lekkomyślności.

---

[59] *Myśli i nauki Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, dz. cyt., s. 123.

[60] Por. A. G u d a n i e c, *Pożądliwość i gniewliwość jako funkcje uczuciowości*, w: *Św. Tomasz z Akwinu. Dysputy o uczuciach*, tłum. A. Białek, M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, red. W. Daszkiewicz, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2020, s. 315.

[61] M i s t r z W i n c e n t y K a d ł u b e k, dz. cyt., s. 167.

W prawidłowym procesie wychowania w rodzinie dziecięca skłonność do przejawiania lekkomyślności zostaje zazwyczaj niemal naturalnie powstrzymana i wyrugowana przez kształtujące się w okresie dorastania, a także obejmujące coraz szerszy zakres poczucie odpowiedzialności[62].

BOJAŹLIWOŚĆ, CZYLI TCHÓRZOSTWO NA POLU BITWY I W INNYCH OKOLICZNOŚCIACH

W dziele mistrza Wincentego nietrudno dostrzec współwystępowanie opisu tchórzostwa i opisu działań wojennych. Poniższy fragment świadczy o tym, że jego autor wyodrębnił tchórzostwo na polu walki jako szczególny typ tchórzostwa. Kadłubek pisze suegstywnie: „Uciekał bowiem ktoś wyróżniający się wprawdzie zaszczytami i pochodzeniem, lecz podłego charakteru; w słowie – Demostenes, w czynie – Tersytes. Przez niego, ach! synowie Efraima, naciągający łuk i wypuszczający strzały, podali tył w dzień bitwy. Jego tchórzostwo i jego ucieczka nie tyle udaremniły zwycięstwo zwycięskiemu Bolesławowi, ile sławę zwycięstwa przyćmiły jakimś pomrokiem”[63]. Tchórzostwo w walce z przeciwnikiem ojczyzny uważane było niegdyś za największą niegodziwość oraz przejaw „podłego charakteru”. Przywara ta nie tylko udaremniała żołnierzom zwycięstwo nad wrogiem, lecz także budziła powszechną pogardę – zarówno ich rodaków, jak i przeciwników. Nie bez powodu kronikarz z determinacją zagrzewał żołnierzy do przezwyciężania tchórzostwa i defetyzmu, od którego uzależniał skuteczną obronę ich życia i państwa: „Śmiało ruszaj, nie bój się! Od ciebie zależy twoje ocalenie”[64].

W sytuacjach niezwiązanych z prowadzeniem działań wojennych również trudno odmówić znaczenia odwadze czy dzielności. Ich brak lub niedobór ujawnia się w wielu okolicznościach i dziedzinach życia zbiorowego. Pijaństwo (w terminologii późnego średniowiecza – opilstwo) zakwalifikować można również do przejawów tchórzostwa, manifestującego się jako kapitulacja w walce z samym sobą i przyjęcie postawy defensywnej wobec złożonych problemów indywidualnych lub społecznych. Można być odważnym bądź pozostać tchórzliwym w rodzinie, szkole, na uczelni, w środowisku rówieśniczym, sąsiedzkim czy zawodowym, a częste przeżywanie emocji strachu, lęku czy niepokoju sprzyja utrwalaniu się takich stanów emocjonalnych oraz nabywaniu negatywnej cechy tchórzostwa.

---

[62] Zob. S. G a ł k o w s k i, *Rozwój i odpowiedzialność: antropologiczne podstawy koncepcji wychowania moralnego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

[63] M i s t r z W i n c e n t y K a d ł u b e k, dz. cyt., s. 156.

[64] Tamże, s. 268.

ZAPOBIEGANIE KSZTAŁTOWANIU SIĘ WAD MORALNYCH W MŁODYM POKOLENIU ORAZ PRZEZWYCIĘŻANIE ICH W PROCESIE WYCHOWANIA

Zachętę do przezwyciężania wad moralnych, skierowaną do następujących po sobie pokoleń stanowią – zdaniem Wincentego Kadłubka – wzory biblijne (wśród których wymienić można postacie takie, jak Jezus, św. Piotr, św. Mateusz, król Dawid, król Salomon czy Saul) oraz wzory dostarczane przez przodków, nawet tych żyjących w odległych czasach, na przykład w kulturze antycznej (jak Cyceron czy Seneka). Wzory takie ukazują bowiem godne uwagi dyspozycje, pozytywne cechy charakteru. Rodakom poleca, oprócz analizy życia bohaterów starożytności, poznanie dzielnych Polan (takich jak książęta Siemowit, Lestek i Siemomysł) i Polaków (na przykład św. Stanisława, Kazimierza Sprawiedliwego czy arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana Janika).

Wiedza tego typu stanowi już zapoczątkowanie dobrego życia wynikającego z kontynuacji ich planu etycznego, zwłaszcza z uosabiania cnót. Przykład i doświadczenie przodków ułatwia proces dojrzewania (obecnie określanego jako dojrzewanie aksjologiczne) ludzi przejmujących takie wzory. Współobecność przodków daje się uznać za nieocenione towarzystwo (porównane przez myśliciela do wozu, pomocnego w odbyciu długiej podróży), wręcz środowisko intelektualne. Potwierdza to następujący fragment *Kroniki polskiej*: „wszelkie dowody dzielności [...] odbijają się w przykładach przodków jakby w [...] zwierciadłach. Bezpieczniej bowiem wybrać się w drogę, gdy przodem idzie przewodnik, gdy światło posuwa się przed nami, i [...] obfitująca w przykłady starożytność przepowiada. Pragnąc tedy [...] dopuścić potomnych do udziału w cnotach pradziadów [...], którzy od początku tej drogi czułym sercem sprzyjać mi będą [...] ciężar przestanie być ciężarem i trud [...] nie wyda się trudem. W drodze bowiem miłe towarzystwo jest jak wóz podróżny”[65].

Przywołajmy słowa, które daje się z powodzeniem uznać za apel do kolejnych pokoleń: „Stoisz naprawdę, gdy stojąc upadku się strzeżesz przyczyny; / tak to czynem na cnotę zasłużysz, cnotami na czyny”[66].

Wymowa przytoczonego fragmentu stanowi pochwałę konsekwencji w sprzeciwianiu się złu (i związanemu z nim upadkowi) oraz pochwałę zarówno szlachetnych czynów wynikających z cnoty, jak i cnót prowadzących do szlachetności. Zacytowane słowa wydają się także obietnicą, że niepoddanie się łatwowierności, lekkomyślności, pysze (inaczej – chełpliwości), chciwości (inaczej – zachłanności), zarozumiałości, zuchwałości, gnuśności, zawziętości, zaciekłości, tchórzostwu (inaczej – bojaźliwości), a przede wszystkim wynika-

[65] Tamże, s. 5n.

[66] P r o k o p, dz. cyt., s. 50.

jącemu z nich nihilizmowi, wyratuje z opresji oraz – dosłownie i metaforycznie – ocali człowieka. Przezwyciężanie wymienionych deficytów moralnych zachodzi za pośrednictwem wychowawczego kształtowania dzieci i młodzieży (wzorowania się na prawych przodkach, ćwiczenia się w cnotach, pokonując godnie trudne wydarzenia życiowe), a także dzięki samodyscyplinie, samokontroli, autokorekcie, a przede wszystkim – samodzielnemu zdobywaniu się na odwagę prowadzenia życia godnego.

Kronikarz jest przekonany, że proces wychowania człowieka cnotliwego należy do permanentnych, co oznacza, że w każdym okresie życia człowiek może nabyć cechy pozytywne[67]. Uważa je za tak cenne, że warto dbać o ich ukształtowanie już w dzieciństwie, lecz nie ustawać w staraniach także w okresie dojrzałości, a nawet w sędziwym wieku. Biorąc pod uwagę formację moralną, okresem optymalnym wydaje się czas młodości, kiedy to wychowankowie uczą się odpowiednio korzystać z danej im swobody. Wincenty wspomina o tym w słowach: „Żaden [...] niedorostek nie powinien zostać pozostawiony sam sobie, gdyż czym dla ognia jest oliwa, tym dla młodzieńca swoboda"[68]. Odpowiedni proces wychowania polega bowiem na tym, aby rodzice bądź opiekunowie współuczestniczyli w dziele dobrego wychowania potomstwa, i nie tyle przejawiali nadopiekuńczość, ile powstrzymywali negatywne skłonności oraz różnego typu zagrożenia rozwoju (moralnego, duchowego, emocjonalnego, społecznego) swych synów, córek lub innych podopiecznych.

Optymalna w usuwaniu wad moralnych podopiecznych okazuje się wyrozumiałość wychowawcy, który im usilniej dba o to, aby być sprawiedliwym, tym na okazywanie wychowankom większej dobroci powinien się przygotować[69]. Wyrozumiałość jako cecha rodzica, opiekuna, wychowawcy czy nauczyciela wydaje się również komponentem reprezentowanej przez nich postawy miłosierdzia. Kronikarz zaakcentował, że na wybaczenie czy usprawiedliwienie czynów (i błędów) wynikających z dyspozycji negatywnych można liczyć wyłącznie ze strony ludzi doświadczonych i mądrych[70], ponieważ potrafią prawidłowo ocenić skomplikowane sytuacje, a także odpowiednio rozwiązać kwestie problematyczne. Postrzeganie wychowania nie tylko jako eliminacji przywar, lecz przede wszystkim jako procesu poznania oraz rozwoju cnót moralnych[71] pozwala doskonalić się w stopniowym ich uosabianiu, świadczącym już o pewnej dojrzałości emocjonalnej, moralnej, duchowej i społecznej.

---

[67] Zob. M i s t r z W i n c e n t y K a d ł u b e k, dz. cyt., s. 147.

[68] Tamże, s. 167n.

[69] Zob. tamże, s. 113.

[70] Zob. tamże, s. 254.

[71] Zob. J. H o m p l e w i c z, *Etyka pedagogiczna*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1996, s. 85. Por. P. D o m e r a c k i, M. J a r a n o w s k i, M.T. Z d r e n k a, *Sześć cnót*

*

Wincenty Kadłubek to jedna z najwybitniejszych postaci późnego średniowiecza w Europie, nieprzeciętny intelektualista i moralista, który wywarł znaczący wpływ zarówno na swoich współczesnych, jak i na następne pokolenia, a zwłaszcza na rozwijającą się dzięki nim literaturę, sztukę i naukę. Ten pokorny dostojnik Kościoła katolickiego, już za życia uznawany za wzór cnót chrześcijańskich, włączony został w poczet błogosławionych i do dzisiaj otaczany jest kultem. Ponieważ wiele zawdzięczamy mistrzowi Wincentemu, warto dziś zadbać o wierny przekaz jego dorobku kulturowego, a także powracać do źródeł duchowości cysterskiej, z których czerpał.

Analiza jego wypowiedzi pozwala udzielić odpowiedzi na sformułowane wyżej pytania badawcze:

(1) Wśród głównych dyspozycji negatywnych, jakie mistrz Wincenty wyodrębnił w swym dziele, znalazły się: łatwowierność, lekkomyślność, pycha (chełpliwość), chciwość (zachłanność), zarozumiałość, zuchwałość, gnuśność, zawziętość, zaciekłość, tchórzostwo (bojaźliwość). Ujmując je jako przeciwieństwa cnót, Kadłubek pejoratywnie wartościuje te dyspozycje.

(2) Każda z wymienionych dyspozycji negatywnych, czyli wad, ma specyficzne przejawy oraz przyczyny. Skutki różnych przywar są jednak podobne: mnożenie się dyspozycji negatywnych wśród członków określonej społeczności utrudnia im rozwój emocjonalny, społeczny, moralny oraz duchowy, a także nasila problemy indywidualne i zbiorowe. Przejawianie tych negatywnych cech może prowadzić człowieka do utraty poczucia sensu życia, a nawet do nihilizmu. Ludzkie przywary zagrażają też bezpieczeństwu wewnętrznemu i zewnętrznemu państwa, stanowią źródło rozkładu moralnego i wprowadzają bezład w wielu dziedzinach.

(3) W zapobieganiu oraz przezwyciężaniu dyspozycji negatywnych w kolejnych pokoleniach pomocne okazują się, w przekonaniu biskupa Wincentego, wzory osobowe, na przykład postaci przodków, nawet tych, którzy żyli w odległych czasach. Rodakom poleca, oprócz analizy bohaterów starożytności, poznanie wzorów dzielnych Polan i Polaków. Tego rodzaju wiedza stanowi już początek dobrego życia jako kontynuacji planu etycznego poprzedników. Kadłubek zachęca również do konsekwencji w sprzeciwianiu się złu oraz do naśladowania zarówno szlachetnych czynów wynikających z cnoty, jak i cnót prowadzących do szlachetności. Przekonuje, byśmy nie unikali ćwiczenia się w cnotach (dziś powiedzielibyśmy – treningu), godnie pokonując trudne sytuacje

---

mniejszych, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2019; G. R a v a s i, *Powrót do cnót*, tłum. A. Wojnowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2012.

życiowe. Zapewnia też, że dzięki własnemu wysiłkowi i z Bożą pomocą człowiek potrafi wytrwać w dobrych postanowieniach i prowadzić życie cnotliwe.

(4) Dyspozycji negatywnych powinien wystrzegać się każdy człowiek, a zwłaszcza ten, którego zasadniczym celem jest osiągnięcie zbawienia. Unikanie wad wymaga dbałości o rozwój moralny, duchowy i wolicjonalny (zachowania powściągliwości w postępowaniu: samokontroli, samodyscypliny, a także determinacji zarówno w eliminacji przywar i wad, jak i w wychowawczym, a przede wszystkim samowychowawczym kształtowania cnót). Im mniej jest przywar czy wad moralnych, z którymi jednostka na co dzień się zmaga, tym większy zyskuje ona dostęp do swoich pozytywnych zasobów osobowościowych (przede wszystkim zalet i sprawności moralnych, a także innego rodzaju umiejętności i kompetencji) i tym łatwiej może je zaktywizować. Interpretacja dzieła Wincentego Kadłubka uprawnia do sformułowania przesłania tego myśliciela w postaci krótkiego apelu, skierowanego do każdego człowieka – apelu, który wydaje się aktualny zwłaszcza współcześnie, w okresie zmagania się z problemami spowodowanymi pandemią: W trudnych chwilach nie obawiaj się podjąć walki z przeszkodami zewnętrznymi i wewnętrznymi, takimi jak własne wady. Również otoczeniu, w którym przebywasz, przywracaj nadzieję na ich przezwyciężenie. Pracuj konsekwentnie i z radością nad swym charakterem, gdy tylko jest ku temu sposobność.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Arystoteles. *Etyka nikomachejska.* Translated by Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.

Bańko, Mirosław, ed. *Inny słownik języka polskiego PWN: P-Ż.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017.

Chmielewska, Katarzyna. "Uczeni w średniowiecznych klasztorach: Wykształceni zakonnicy—w relacjach kronikarskich." In *Uczeni z odległej i nieodległej przeszłości: Rekonstrukcje, interpretacje, refleksje.* Edited by Alicja Żywczok and Małgorzata Kitlińska-Król. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2019.

Cienkowski, Witold. *Praktyczny słownik wyrazów bliskoznacznych.* Warszawa: Polska Oficyna Wydawnicza BGW, 1993.

Dąbrówka, Andrzej, and Wojtowicz, Witold. "Wstęp." In *Onus Athlanteum: Studia nad Kroniką biskupa Wincentego*. Edited by Andrzej Dąbrówka, and Witold Wojtowicz. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN and Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria, 2009.

Domeracki, Piotr, Marcin Jaranowski, and Marcin T. Zdrenka. *Sześć cnót mniejszych.* Toruń: Wydawnictwo UMK, 2019.

Gałkowski, Stanisław. *Rozwój i odpowiedzialność: antropologiczne podstawy koncepcji wychowania moralnego*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003.

Grodecki, Roman. "Mistrz Wincenty, biskup krakowski (zarys biograficzny)." *Rocznik Krakowski*, no. 19 (1923): 30–61.

Grondin, Jean. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej.* Translated by Leszek Łysień. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.

Grzeliński, Adam. "Kategoria zła w empiryzmie Davida Hume'a." In *Koncepcje i problemy filozofii zła.* Edited by Ryszard Wiśniewski, and Marcin Jaranowski. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2009.

Gudaniec, Arkadiusz. "Pożądliwość i gniewliwość jako funkcje uczuciowości." In *Św. Tomasz z Akwinu: Dysputy o uczuciach.* Translated by Aleksander Białek, Mieczysław A. Krąpiec and Andrzej Maryniarczyk. Edited by Wojciech Daszkiewicz. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020.

Homplewicz, Janusz. *Etyka pedagogiczna.* Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1996.

Jan Paweł II. *Nauczanie społeczne 1978–1979.* Vol. 2. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, 1982.

———. *Pamięć i tożsamość*: *Rozmowy na przełomie tysiącleci.* Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.

———. "Wyrwać korzenie kłamstwa wojny". In *Jan Paweł II: Nauczanie papieskie.* Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jaroch. Vol. 2, part 2 (1979). Poznań: Pallottinum, 1992.

Jasienica, Paweł. *Trzej kronikarze.* Warszawa: Czytelnik, 1992.

Jaśtal, Jacek. *Etyka i czas: Wariacje aretologiczne.* Kraków: Księgarnia Akademicka, 2015.

Jeanrond, Werner G. *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie.* Translated by Maria Borowska, Kraków: Wydawnictwo WAM, 1999.

Jedynak, Stanisław, Barbara Jedynak, and Leszek Krusiński. *Filozofia i wychowanie.* Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2010.

Kadłubek, Wincenty. *Kronika polska.* Translated by Brygida Kürbis. Wrocław, Warszawa and Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1996.

Kant, Immanuel. *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie.* Translated by Włodzimierz Galewicz. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005.

———. *Metafizyka moralności.* Translated by Ewa Nowak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.

Kiełtyka, Stanisław. "Błogosławiony Wincenty Kadłubek (ok. 1150–1223). "*Nasza Przeszłość*," no. 16 (1962): 153–212.

Kupś, Tomasz. "'Zło radykalne' z perspektywy filozofii i religii Immanuela Kanta." In *Koncepcje i problemy filozofii zła.* Edited by Ryszard Wiśniewski and Marcin Jaranowski. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2009.

Kürbis, Brygida. "Przedmowa." In *Myśli i nauki Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem.* Translated and edited by Brygida Kürbis. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980: 6–17.

Langenfeld, Łukasz. "Błogosławiony Wincenty Kadłubek (1150–1223) — Jutrzenka lepszej przyszłości." *Perspectiva: Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 14, no. 1 (26) (2015): 113–27.

Lekka-Kowalik, Agnieszka. "Cnota." In *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej.* Edited by Krystyna Chałas and Adam Maj. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, 2016.

MacIntyre, Alisdair. *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności.* Translated by Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.

Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem Kronika polska. Edited by Marian Plezia. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1994.

Maryniarczyk, Andrzej, et al., eds. *Słownik—przewodnik filozoficzny: Osoby—problemy—terminy.* Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2012.

Matla-Kozłowska, Marzena. "Wstęp do *Kroniki polskiej* Mistrza Wincentego Kadłubka." In Kadłubek. *Kronika polska.* Translated by Brygida Kürbis. Wrocław, Warszawa and Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1996.

Myśli i nauki Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem. Translated and edited by Brygida Kürbis. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980.

Pańpuch, Zbigniew. "Cnoty i wady." In *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej.* Edited by Krystyna Chałas and Adam Maj. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, 2016.

Platon. *Państwo*. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2009.

Plezia, Marian. "Mistrz Wincenty zwany Kadłubkiem." In *Pisarze staropolscy, sylwetki.* Vol. 1. Edited by Stanisław Grzeszczuk. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1991.

———. *Od Arystotelesa do „Złotej legendy."* Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1958.

Prokop, Krzysztof R. *Wincenty Kadłubek.* Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005.

Ravasi, Gianfranco. *Powrót do cnót.* Translated by Andrzej Wojnowski. Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2012.

Ryłko, Stefan. "Droga do beatyfikacji i starania o kanonizację Wincentego Kadłubka." In *Mistrz Wincenty Kadłubek: Człowiek i dzieło, pośmiertny kult i legenda.* Edited by Krzysztof R. Prokop. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2001.

Saja, Krzysztof. *Etyka normatywna: Między konsekwencjalizmem a deontologią.* Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2015.

Stępień, Antoni B. *Wstęp do filozofii.* Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2001.

Ślipko, Tadeusz. *Zarys etyki ogólnej.* Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.

Świżek, Klemens. *Błogosławiony Wincenty Kadłubek: Życie—kult—modlitwy.* Jędrzejów: Nowa Galicja, 1999.

Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna. Suma teologiczna.* Vol. 6. *Człowiek.* Part. 1. Translated by Stanisław Bełch. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1962.

———. *Suma teologiczna.* Vol. 7. *Człowiek.* Part. 2. Translated by Stanisław Bełch. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1980.
———. *Suma teologiczna.* Vol. 11. *O sprawnościach*. Translated by Feliks Bednarski. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1980.
———. *Suma teologiczna.* Vol. 12. *O wadach i grzechach.* Translated by Feliks Bednarski, and Stanisław Bełch. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1965.
Trojan, Maciej, and Julia Sikorska. "Grzech antropocentryzmu." *Ethos* 30, no. 1 (117) (2017): 207–17.
Tyszczyk, Andrzej, Edward Fiała, and Ryszard Zajączkowski, eds. *Wartość i sens: Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji.* Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003.
Zabielski, Józef. *Roztropność, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość jako wyznaczniki chrześcijańskiej moralności: Studium tomistyczno-aksjologiczne.* Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2015.
Zdrenka, Marcin T. *O gnuśności: Studium lenistwa i jego kontekstów.* Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2012.
———. "Powinowactwo zła i głupoty: Kierunki poszukiwań." In *Koncepcje i problemy filozofii zła.* Edited by Ryszard Wiśniewski and Marcin Jaranowski. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2009: 165–94.
Żywczok, Alicja. *Zazdrość i działalność naukowa: Studium z zakresu naukoznawstwa pedagogicznego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Alicja ŻYWCZOK – Ludzkie wady jako wyzwania etyczne i wychowawcze. Rozważania na kanwie dziejopisarstwa Wincentego Kadłubka
DOI 10.12887/33-2020-4-132-21

Artykuł przedstawia hermeneutyczną interpretację mniej znanej części dorobku średniowiecznego myśliciela i kronikarza Wincentego Kadłubka, którego dzieło stanowi, zdaniem autorki, szczególnie wartościowe rodzime dziedzictwo kulturowe. Autorka przeprowadza szczegółową analizę negatywnych dyspozycji moralnych (ich przejawów, przyczyn i skutków) jako przeciwieństwa cnót i przybliża kryteria pozwalające je rozpoznawać i rozróżniać. Analiza ludzkich przywar okazuje się pomocna w ich eliminacji z życia zarówno jednostek, jak i społeczności. Zasadniczym celem zaprezentowanych badań było udzielenie odpowiedzi na następujące pytania: Jakie negatywne dyspozycje moralne wyodrębnia Wincenty Kadłubek i jak je wartościuje? Jakie dostrzega przejawy, przyczyny i skutki wskazanych przez siebie przywar? W jaki sposób należy – jego zdaniem – zapobiegać tym dyspozycjom negatywnym i jak je przezwyciężać w procesie wychowania młodego pokolenia? Jakie przesłanie etyczne i wychowawcze można dzisiaj odczytać w dorobku dziejopisarza?

Słowa kluczowe: wada, dyspozycja negatywna, przywara, cnota, historiografia, etyka, proces wychowania

Kontakt: Instytut Pedagogiki, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Grażyńskiego 53, 40-126 Katowice
E-mail: alicja.zywczok@us.edu.pl
ORCID: 0000-0003-3994-9558

Alicja ŻYWCZOK, On Human Vices: Ethical and Educational Challenges, as depicted in Wincenty Kadłubek's Historiography

DOI 10.12887/33-2020-4-132-21

The article presents a hermeneutic interpretation of a less known part of the literary output of Wincenty Kadłubek, medieval thinker and chronicler, whose work belongs, in the author's view, to a cultural heritage of particular importance for Polish history. The author provides a detailed discussion not only of negative moral dispositions (their manifestations, causes, and effects) as opposed to virtues, but also of the criteria which make it possible to effectively identify and distinguish different kinds of vices. An analysis of such negative dispositions seems helpful in eliminating them from both individual and social life. The aim of the presented research is to answer the following questions: What negative moral dispositions does Kadłubek identify and how does he evaluate them? What are the manifestations, causes, and effects of the vices he describes? How, in his view, should such dispositions be prevented and eradicated in the process of educating the younger generation? What ethical and educational message can be drawn today from the chronicler's literary output?

Keywords: negative disposition, vice, fault, virtue, historiography, ethics, moral education

Contact: Instytut Pedagogiki, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Grażyńskiego 53, 40-126 Katowice, Poland
E-mail: alicja.zywczok@us.edu.pl
ORCID: 0000-0003-3994-9558

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 385-390

Jarosław MERECKI SDS

O DZIEDZICTWIE I HIPOTECE PONTYFIKATU JANA PAWŁA II

Rok stulecia urodzin Jana Pawła II był dobrą okazją do refleksji nad różnymi wymiarami jego pontyfikatu, nad jego znaczeniem dla historii, polityki, życia Kościoła, ale także – a z naszego punktu widzenia przede wszystkim – nad znaczeniem jego nauczania teologicznego i jego spuścizny. Wśród różnych publikacji – z których wiele zostało napisanych przez autorów podzielających przedstawioną przez Jana Pawła II wizję filozoficzną i teologiczną – warto zatrzymać się nad książką przygotowaną przez dwóch niemieckich teologów, Stephana Goertza i Magnusa Strieta, *Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats*[1] [„Jan Paweł II: Dziedzictwo i hipoteka pontyfikatu"] właśnie dlatego, że autorzy tego zbioru artykułów (wszystkie teksty pochodzą od autorów niemieckich) widzą teologiczny wymiar pontyfikatu Jana Pawła II raczej w świetle krytycznym i negatywnym – na co wskazuje już sam tytuł – jako trudną dla Kościoła hipotekę. Z pewnością warto poznać i krytycznie przeanalizować ich argumenty.

Jak już wspomniałem, tenor niemal wszystkich (poza jednym) esejów, które zawiera zbiór, jest krytyczny. Już we wstępie do książki jej redaktorzy wyjaśniają, w jakim sensie rozumieją kłopotliwą hipotekę pozostawioną Kościołowi przez polskiego Papieża. Polega ona na zawartym w nauczaniu moralnym Kościoła roszczeniu prawa do prawdy absolutnej (niem. absoluter Wahrheitsanspruch), wyrażanym w społeczeństwie pluralistycznym. Roszczenie takie powoduje nadmierną „sztywność" Kościoła wobec przemian kultury współczesnej (jako przykłady autorzy podają relacje między mężczyzną a kobietą czy coraz większą liberalizację prawnej obrony życia ludzkiego) i ostatecznie prowadzi do utraty jego roli społecznej oraz marginalizuje go w społeczeństwie pluralistycznym.

Pod koniec wstępu redaktorzy formułują postulat: aby uniknąć utraty znaczenia Kościoła we współczesnym świecie i odzyskać wolność teologii (rzekomo utraconą lub przynajmniej w znacznym stopniu ograniczoną za pontyfikatu Jana Pawła II – jak argumentują w przedmowie), należy zdystansować się od tego uciążliwego pontyfikatu.

Pozostawmy na boku obszerny artykuł Daniela Deckersa zatytułowany *Ein durch und durch global agierender Papst* [„Papież, który działał globalnie"] (zob. s. 10-60) – nie dlatego, że nie porusza ważnych tematów (autor mówi na przykład o kryzysie związanym z nadużyciami seksualnymi) i nie dlatego, że nie zasługuje na wnikliwą krytykę, ale dlatego, że nie zajmuje się

[1] *Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats*, red. Stephan Goertz, Magnus Striet, Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 2020, ss. 224.

problemami filozoficznymi i teologicznymi.

Bardziej interesujący jest dla nas drugi tekst autorstwa Magnusa Strieta *Johannes Paul II. und das Ende einer Lehramtsepoche* [„Jan Paweł II i koniec pewnej epoki w dziejach Magisterium Kościoła"] (zob. s. 61-84). Interesujące jest, co autor identyfikuje jako sedno problemu. Nowoczesność umieściła w swoim centrum wolność sumienia i autonomię rozumu. Według autora prawdziwym filozofem nowożytności jest Immanuel Kant. Wraz z nim należy porzucić dawną koncepcję prawa naturalnego, która była zakorzeniona w metafizyce lub religii, i opowiedzieć się za prawem rozumu (niem. Umstellung von Natur- auf Vernuftrecht), które realizuje się w autonomii wobec instancji zewnętrznych. Oczywiście, w takiej sytuacji bardzo trudno jest – lub jest to wręcz niemożliwe – mówić o autorytecie Kościoła w kwestiach moralnych (prawdę mówiąc, bardzo trudno jest też mówić o autorytecie Ewangelii i samego Jezusa, ponieważ są to zawsze instancje zewnętrzne wobec autonomicznego sumienia jednostki). Nie jest więc przypadkiem, że w tytule swojego opracowania Striet mówi o końcu pewnej epoki w Magisterium. Z proponowanego przez autora punktu widzenia bardziej poprawne byłoby jednak mówienie o końcu Magisterium jako takiego, zważywszy, że wraz z proponowaną przez niego koncepcją sumienia każdy autorytet w kwestiach moralnych jawi się jako nieuprawniona instancja zagrażająca autonomii rozumu i sumienia. Nie dziwi więc, że autor postrzega Magisterium raczej jako instrument służący stabilizacji władzy Rzymu.

Jednym z przykładów procesu przechodzenia od prawa naturalnego do prawa rozumu jest zdaniem Strieta moralność seksualna, a szerzej – sposób rozumienia relacji kobieta–mężczyzna, małżeństwa i rodziny. Nic dziwnego, że autor podąża tu za rozpowszechnioną obecnie w świecie zachodnim mentalnością w takich kwestiach, jak aprobata dla homoseksualizmu, seksu przedmałżeńskiego czy antykoncepcji, choć sam zauważa, że fakty same w sobie nie mają mocy normatywnej. Jego argumentacja pozostaje jednak właśnie na poziomie faktów, Striet bowiem wskazuje na opinię większości katolików, nie znajdziemy jednak w jego tekście odwołania do Objawienia czy tradycji Kościoła.

Autor słusznie argumentuje, że porównując jego stanowisko i stanowisko Wojtyły – którego z niewiadomego powodu nazywa teologiem moralnym, choć mówi o jego pismach filozoficznych – mamy do czynienia z dwoma heterogenicznymi typami myślenia. Striet identyfikuje tę heterogeniczność w opozycji Wojtyła–Kant (sam naturalnie opowiada się po stronie Kanta). Moim zdaniem rozróżnienie to nie jest tak jednoznaczne. Po pierwsze, Wojtyła nie tylko krytykuje, ale i docenia Kantowskie ujęcie etyki, które wychodzi od imperatywu kategorycznego. W rzeczywistości sformułowana przez niego norma personalistyczna nie jest niczym więcej niż przetransponowaniem formuły Kanta. Po drugie, sam Kant byłby przeciwny – i w rzeczywistości był przeciwny, co może potwierdzić lektura jego pism dotyczących tak zwanej etyki szczegółowej – poglądom na moralność seksualną głoszonym przez Strieta. Może więc podział nie jest w tym przypadku tak jasny, jak chciałby tego niemiecki autor?

Ostatecznie – i autor zdaje sobie z tego sprawę – sedno problemu tkwi w relacji między wolnością a prawdą. Według Strieta autonomiczne samostanowienie polega na określeniu własnej prawdy, która usankcjonowana jest przez Boga. Według Wojtyły natomiast wolność polega na autonomicznym poszukiwaniu prawdy, która jest obiektywna, czyli jej istnienie i treść nie zależą od wolnej decyzji jednostki. Warto przypomnieć, że w swoich analizach teologicznych Joseph Ratzinger wykazał, iż

teza o istnieniu prawdy obiektywnej jest integralną częścią wiary w Boga Stwórcę[2].

Następny esej – autorstwa drugiego redaktora książki, Stephana Goertza – nosi tytuł *„Freiheit? Welche Freiheit?" Der eigentümliche Kampf von Johannes Paul II. um die Würde der meschlichen Person* [„«Wolność? Jaka wolność?» Dziwna walka Jana Pawła II o godność osoby"] (zob. s. 85-113). Pierwsza część tytułu nawiązuje do słów Jana Pawła II wypowiedzianych w Polsce, we Włocławku, kiedy to Papież, odchodząc od przygotowanego tekstu homilii, zastanawiał się nad znaczeniem wolności, stawiając pytanie o kryterium tego, co jest autentycznie europejskie. Jak przypomnia Goertz, Papież powiedział wówczas: „Wolność? Jaka wolność? Wolność do odbierania życia nienarodzonemu dziecku?" (s. 91n.)[3]. Wydaje się, że dla chrześcijańskiego teologa to negatywne kryterium wolności nie powinno być kontrowersyjne. Dlaczego więc zmagania Jana Pawła II wydają się autorowi dziwne? Goertz wyjaśnia to już w pierwszym punkcie swojego eseju o wymownym tytule: „Für und gegen die Menschen – ein Papst der Widerspruchs" [„Za i przeciw ludziom – Papież sprzeciwu"] (s. 86). Na czym polega ów sprzeciw? Przede wszystkim jest to sprzeciw, o którym czytamy w Ewangelii i o którym mówił Karol Wojtyła w swoich rekolekcjach wygłoszonych dla papieża Pawła VI – Kościół stanowi właśnie znak sprzeciwu[4]. Jako przykład takiego sprzeciwu autor podaje encyklikę *Evangelium vitae* i zawarte w niej przeciwstawienie „kultury życia" i „kultury śmierci". Z tego, co pisze, nie wynika jednak, że uważa ten sprzeciw za uzasadniony (postrzega go według klucza religijnej interpretacji polityki i politycznej interpretacji religii), przedstawia go raczej jako przykład sprzeciwu Papieża wobec nowoczesnej koncepcji autonomii i tę myśl rozwija w punkcie drugim. Znajdujemy tu na ogół te same idee, które zawarte były w poprzednim eseju. Papież walczył o godność osoby w czasach komunizmu w Polsce, ale był przeciwnikiem wolności jako samostanowienia osoby w rozumieniu przyjętym powszechnie na Zachodzie (na marginesie, warto pamiętać, że Wojtyła analizuje pojęcie samostanowienia – i docenia je, choć rozumie je oczywiście inaczej niż Goertz – w książce *Osoba i czyn*[5]; pojęcie to pojawia się także w katechezach Jana Pawła II o miłości ludzkiej). Zaskakujący w wypowiedzi katolickiego teologa jest natomiast krytyczny osąd stwierdzenia Jana Pawła II, iż jedynie Chrystus jest prawdziwym Odkupicielem człowieka. W rezultacie takiego przekonania o jedyności Jezusa jako Odkupiciela Jan Paweł II odrzucał – zdaniem autora – możliwość humanizmu ateistycznego (nie odpowiada to prawdzie historycznej, gdyż zdaniem Wojtyły etyka ma swoje podstawy w doświadczeniu moralnym, które nie jest konfesyjne; jest według niego dostępne dla wszystkich, również dla niewierzących, co nie wyklucza ateistycznego humanizmu – inną sprawą jest to, czy taki humanizm jest w stanie odpowiedzieć do końca na metafizyczne pytania człowieka).

Taki punkt widzenia autora wyjaśnia wybór tytułu drugiego punktu jego tekstu: *Die katholische Kirche als das Gefäß der Wahrheit* [„Kościół katolicki jako naczynie prawdy"] (s. 94-99). Tytuł ten ma sens polemiczny (jeśli nie ironiczny). Dlaczego Ko-

[2] Zob. J. R a t z i n g e r, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. J. Merecki SDS, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2006.

[3] Por. J a n P a w e ł II, *Jaka wolność? Jaka Europa?* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. odprawionej na lotnisku włocławskiego Aeroklubu, 7 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 12(1991), nr 6(133), s. 7.

[4] Zob. K. W o j t y ł a, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Znak, Kraków 1995.

[5] Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 151-215.

ściół może rozumieć siebie jako „naczynie prawdy"? Z racji dogmatu o nieomylności papieża w sprawach wiary i moralności, co oznacza – zdaniem autora – że to ostatecznie hierarchia decyduje o tym, jak należy rozumieć orędzie chrześcijańskie. Hierarchia nie musi się z tych decyzji tłumaczyć przed żadną instancją zewnętrzną wobec Kościoła. Kościół hierarchiczny jawi się tu więc jako instytucja wyraźnie autorytarna, która wraz z Janem Pawłem II dąży do sformułowania „możliwie ostatecznej doktryny moralnej" (s. 100). Doktryna taka musi zostać przyjęta i być przestrzegana bez wyjątku; powołaniem wiernych nie jest autonomia, ale uległość. Dlatego – znów według autora – Papież pyta: Czy można być posłusznym Bogu, nie przestrzegając „w każdych okolicznościach" nakazów nauczanych przez Magisterium? (por. s. 107). W tym momencie uważny czytelnik jest nieco zaskoczony. Czy rzeczywiście encyklika *Veritatis splendor*, na którą autor się powołuje, naucza, że wszystkie normy głoszone przez Kościół obowiązują bez wyjątku? Przyjrzyjmy się, co mówi cytowany przez autora punkt *Veritatis splendor*: „W szczególności należy zwrócić uwagę na rozdźwięk między tradycyjnym nauczaniem Kościoła a pewnymi poglądami teologicznymi, rozpowszechnianymi także w Seminariach i na Wydziałach Teologicznych, na temat zagadnień o ogromnym znaczeniu dla Kościoła i dla zgodnego z wiarą życia chrześcijan, a także dla relacji międzyludzkich. Podnosi się pytania takie, jak: czy Boże przykazania, wpisane w serce człowieka i stanowiące element Przymierza, mogą rzeczywiście być światłem dla codziennych decyzji podejmowanych przez poszczególnych ludzi i całe społeczności? Czy można być posłusznym Bogu, a więc miłować Boga i bliźniego, nie przestrzegając tych przykazań w każdej sytuacji?"[6]. Oczywiste jest, że tekst encykliki nie odnosi się do nakazów Kościoła, ale do przykazań Bożych, których ważność kwestionowana jest w niektórych stanowiskach teologicznych.

Moim zdaniem to właśnie stanowi sedno problemu. Według niemieckiego teologa przykazania i, mówiąc ogólniej, wizja rzeczywistości, w której Bóg jest głównym prawodawcą, nie stanowią uprzywilejowanego punktu odniesienia dla dyskursu teologicznego. Chodzi raczej o uniknięcie – jak mówi – izolacji kulturowej, która wytwarza się w wyniku sprzeciwu Kościoła wobec nowoczesnej idei autonomii. Jana Pawła II oskarża się bowiem o to, że przeprowadził Kościół przez próg trzeciego tysiąclecia z ciężkim brzemieniem bezkompromisowej teonomicznej wizji świata (por. s. 112). Można się jednak zastanawiać, czy ze strony teologa jest to rzeczywiście zarzut. Czy nie o tym właśnie mówi Objawienie? Czy światopogląd, w którym Bóg to pierwszy prawodawca, jest niegodny współczesnego człowieka? A może mamy tu raczej do czynienia z teologią, która w swojej istocie jest antyteistyczna? W każdym razie na końcu swojego tekstu autor formułuje zadanie, przed którym stoi Kościół po pontyfikacie Jana Pawła II: wyzwolić się z definitywnych prawd, które zostały przez niego zdefiniowane (zauważmy jednak, że prawda obowiązuje niezależnie od tego, kto ją zdefiniował; prawa Newtona nie oznaczają jego władzy nad nami). Tylko zatem z taką koncepcją wyemancypowanej wolności Kościół może być prawdziwie współczesny. Można jednak zapytać: Czy ten Kościół będzie nadal Kościołem Jezusa Chrystusa? Znamienne, że tak zwana doniosłość w ramach systemu (niem. Systemrelevanz), jest dla autora ważniejsza niż wierność nauczaniu Ewangelii i tradycji (prawdopodobnie uważanej we współczesnym świecie za przestarzałą). Znamienne jest również to, że w dyskusji nad takimi kwestiami, jak małżeństwo, relacje kobieta–mężczyzna czy seksualność

[6] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 4.

nie znajdujemy w omawianym tekście żadnego odniesienia do źródeł Objawienia, które przecież coś na ten temat mówią. W światopoglądzie autora one również stały się już zapewne nieaktualne.

Następny tekst, napisany przez niedawno zmarłego niemieckiego teologa Eberharda Schockenhoffa, poświęcony jest Jana Pawła II teologii ciała (zob. s. 114-143). Schockenhoff stawia w nim pytanie, czy teologia ta może stanowić drogę wyjścia ze ślepych uliczek moralności seksualnej głoszonej przez Magisterium. Autor docenia próbę podjęta przez Jana Pawła II, uważa jednak, że ostatecznie zakończyła się ona niepowodzeniem.

Zdaniem Schockenhoffa, encyklika Pawła VI *Humanae vitae* obciążona jest błędem, który w literaturze filozoficznej nazywa się „błędem naturalistycznym" – logicznie i etycznie niedozwolonym przejściem od bytu do powinności. Teolog twierdzi bowiem, że w encyklice relacja osoba–natura interpretowana jest w sposób niewłaściwy, a uznanie działania antykoncepcyjnego za „przeciwne naturze" pozbawiała osobę prawa do decydowania o swojej naturze. (Nie chcemy wchodzić tu w dyskusję, czy sąd niemieckiego teologa na temat encykliki Pawła VI jest uzasadniony, czy też nie – chociaż wielu autorów go nie podziela). Jan Paweł II natomiast – jak pisze Schockenhoff – próbował w swojej teologii ciała podać inne uzasadnienie zawartej w encyklice *Humanae vitae* normy, umieszczając ją w kontekście etyki personalistycznej. Tutaj oczywiście możemy zgodzić się z autorem: Jan Paweł II w swojej teologii ciała faktycznie starał się pogłębić nauczanie Pawła VI. Trudniej zgodzić się z opinią niemieckiego teologa, według której rozróżnienie między ciałem (niem. Leib) a organizmem (niem. Körper) nie ma znaczenia w Wojtyłowej wizji osoby (sąd ten powtarza ponownie w punkcie czwartym swojego tekstu, gdzie mówi o ograniczonej recepcji fenomenologicznych badań nad ciałem u Jana Pawła II – por. s. 129-136). Ci, którzy czytali dzieło Wojtyły *Osoba i czyn*, wiedzą, że rozróżnienie między „byciem ciałem" a „posiadaniem ciała" jest fundamentalne dla wypracowanej tam koncepcji osoby[7]. Schockenhoff ma natomiast rację, gdy stwierdza, że dla Jana Pawła II seksualność jest nie tylko czymś biologicznym, naturalnym, ale dotyka samej istoty osoby jako takiej (Schockenhoff powołuje się tu na adhortację *Familiaris consortio*).

Jakie są konkretne zastosowania wizji seksualności wypracowanej przez Jana Pawła II? Schockenhoff omawia je w punkcie trzecim swojego tekstu. Pierwszą rozważaną konsekwencją jest zakaz przedmałżeńskich stosunków seksualnych. Według autora, zakaz ten jest zbyt sztywny, zbyt rygorystyczny i nie uwzględnia różnych sytuacji, w jakich żyją ludzie. Schockenhoff przeciwstawia tu postawę Jana Pawła II „o wiele bardziej wrażliwej" (s. 124) postawie papieża Franciszka, nacechowanej bardzo głęboką empatią. W adhortacji *Amoris laetitia* papież Franciszek, nie wspominając o zakazach *Katechizmu* i Jana Pawła II – zauważa Schockenhoff – mówi, że w przypadku związków nieformalnych „chodzi o przyjęcie i towarzyszenie im z cierpliwością i delikatnością"[8]. Nie wydaje mi się, aby z tego zdania Franciszka można było wywnioskować moralne usprawiedliwienie pożycia przedmałżeńskiego, ale sugestia Schockenhoffa jest właśnie taka.

Druga konsekwencja dotyczy zakazu antykoncepcji. Autor przyznaje, że Janowi Pawłowi II nie można zarzucić popełnienia błędu naturalistycznego, ale według Schockenhoffa Papież popełnia inny błąd, który nazywa „aktualistycznym", polegający na „utożsamieniu osoby z każdym z jej pojedynczych czynów" (s. 136). Czytelnicy

[7] Por. np. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 227, 244n.

[8] F r a n c i s z e k, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 294.

Osoby i czynu wiedzą – na co wskazuje już sam tytuł tego dzieła – że odróżnienie osoby od jej czynów, nie zaś utożsamienie jej z nimi, jest dla Wojtyły fundamentalne. Nie w tym jednak leży problem związany z oceną moralną dokonywanych przez ludzi czynów, lecz w ich sensie. O sensie tym nie mogą decydować arbitralnie sami zainteresowani – według Wojtyły dotyczy to również życia seksualnego. Schockenhoff natomiast przenosi ocenę moralną z obiektywnego sensu czynu na sposób jego dokonania. Jeśli czyni się coś „na serio, z poczuciem odpowiedzialności", to jest to dobre. W takim ujęciu sposób przeżywania czynu staje się ważniejszy niż jego treść.

Trzecia z omawianych przez Schockenhoffa konsekwencji teologii ciała odnosi się do antropologii płci. Według autora Papież jest zbyt „sztywny" w swoim rozróżnieniu dwóch płci i nie uwzględnia wyników współczesnych badań naukowych, według których istnieją osoby, których nie da się sklasyfikować w taki sposób. Także pod tym względem antropologia Jana Pawła II jest – zdaniem teologa – przestarzała. Można jednak zauważyć, że fakt występowania sytuacji trudnych, granicznych, nie musi sam w sobie przekreślać dwubiegunowości płci. Mogą istnieć osoby, które z jakichś powodów mają trudności z identyfikacją płciową, nie znaczy to jednak, że nie poszukują swojej tożsamości w odniesieniu do rozróżnienia kobieta–mężczyzna.

Dwa końcowe teksty opublikowane w omawianej książce dotyczą: teologii wyzwolenia, niezrozumianej – jak przekonuje autor Gerhard Kruip – przez Jana Pawła II (por. s. 144-177) oraz roli polskiego Papieża w dialogu między religiami (tu autorka, Johanna Rahner, docenia rolę Jana Pawła II).

Co można powiedzieć na zakończenie? Z filozoficznego punktu widzenia mamy tu do czynienia ze starciem dwóch „esencji filozoficznych" (by przywołać sformułowanie Augusta Del Noce[9]), których spór trwa od początku dziejów refleksji filozoficznej. Wciąż pojawiają się myśliciele, którzy – jak Protagoras – twierdzą, że człowiek jest miarą wszystkiego, i tacy, którzy – za Platonem – wskazują na prawdy wieczne, których istnienie nie zależy od ludzkich decyzji. W filozofii spór ten będzie zapewne trwał do końca świata (nawet jeśli nie oznacza to, że nie ma lepszych argumentów na rzecz stanowiska Platona). Inna jest natomiast sytuacja teologii. Ci, którzy wierzą w Boga Stwórcę, nie mogą twierdzić, że nie pociąga to za sobą żadnych konsekwencji dla ludzkiego działania. Wiara w Boga Stworzyciela oznacza właśnie przyjęcie światopoglądu, w którym człowiek jest jedynie (i aż) „drugim stwórcą", którego powinnością jest szanować pierwszy akt stwórczy – akt Boga. Obrona wizji ludzkiej wolności i autonomii, w której to jedynie człowiek decyduje o swojej prawdzie (człowiek stanowi miarę tego, co jest, i tego, co nie jest – zgodnie z powiedzeniem sofistów), jest obroną antyteistycznego stanowiska w teologii.

Kontakt: Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano
E-mail: merecki@me.com

[9] Zob. R. B u t t i g l i o n e, *Augusto del Noce. Bibliografia di un pensiero*, Piemme, Milano 1991.

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 391-396

Tomasz GARBOL

TOLKIEN A TEOLOGIA

Problematyka zła w twórczości J.R.R. Tolkiena. Ocena w świetle teologii katolickiej[1] Piotra Aniceta Gruszczyńskiego OFM to rozprawa z zakresu teologii literatury – w rozumieniu tego określenia prezentowanym przez Stefana Sawickiego. Opisując relację między literaturą a teologią, Sawicki wyróżnił trzy rodzaje takiej zależności: oprócz wspomnianej – teologię literacką oraz teologię w literaturze[2]. Teologia literatury stanowi taki model tej relacji, w którym teologiczny kontekst interpretacyjny pozwala zadać pytanie, czy dzieło literackie – odczytane z zachowaniem reguł sztuki literaturoznawczej – okazuje się interesujące dla teologa: czy unaocznia nowe problemy albo w nowy sposób prezentuje kwestie dobrze już znane.

Gruszczyński, przyjmując ów sposób ujmowania relacji między teologią a literaturą, skupia się na problemie zła w trzech zasadniczych aspektach: genezy, natury oraz skutków, obejmujących również walkę ze złem. Analityczny ogląd tych trzech aspektów zła prowadzi autora do odpowiedzi na pytanie, jak całościowy obraz natury, genezy i skutków zła, dający się zrekonstruować w dziele Johna Ronalda Reuela Tolkiena, wypada w zestawieniu z Magisterium Kościoła i teologią katolicką oraz czy – i jak – „może przyczynić się do pogłębienia współczesnej teologii" (s. 291). Konkluzją rozważań jest uznanie refleksji Tolkiena za pozostającą w zgodzie „z myślą Kościoła" (s. 292), a zarazem dostrzeżenie w twórczości autora *Władcy Pierścieni* nowej formy przekazu prawd znanych teologii od dawna: „Kiedy Magisterium wypowiada się o Opatrzności Bożej, o początku zła i jego kresie oraz o potrzebie zmagania się z nim, Tolkien pokazuje to wszystko na konkretnych przykładach. Jest o wiele bliżej wiary rozumianej jako egzystencjalne doświadczenie niż teologii będącej namysłem nad tą wiarą" (s. 293).

Z jednej strony otrzymujemy zatem zapewnienie, że twórczość Tolkiena nie należy do kategorii dzieł „religijnie podejrzanych"[3], co bywa sugerowane w refleksji nad jego utworami oraz ich filmowymi

[1] Piotr Anicet G r u s z c z y ń s k i, *Problematyka zła w twórczości J.R.R. Tolkiena. Ocena w świetle teologii katolickiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, ss. 320.

[2] Zob. S. S a w i c k i, *Teologia literacka – teologia w literaturze – teologia literatury. Kilka uwag o terminach i metodzie*, w: tenże, *Wartość – Sacrum – Norwid 2. Szkice i studia aksjologiczno-literackie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 59-64.

[3] Zob. t e n ż e, *O utworach religijnie podejrzanych*, w: tenże*, Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1979, s. 25-41.

adaptacjami[4]. Z drugiej zaś strony doktor świętej teologii – bo właśnie w takiej roli występuje Gruszczyński, publikując swoją dysertację doktorską, ukazuje Tolkiena jako myśliciela ważnego dla katolicyzmu.

Teologiczna wartość dzieła Tolkiena wynikałaby zatem z jego literackiej sprawności w opowiadaniu o dobrze już znanych prawdach wiary. Owa sprawność jest ważna, ponieważ – jak argumentuje Gruszczyński – „Tolkien-pisarz wnosi światło tam, gdzie nie są w stanie uczynić tego teoretyczne refleksje" (s. 293). W takim uprzywilejowaniu języka sztuki ujawnia się duch nowoczesności. To ona wprowadziła do refleksji humanistycznej przekonanie o trwałym zespoleniu duchowego znaczenia z dziełem sztuki[5]. W klasycznej już dzisiaj refleksji nad tym zagadnieniem Charles Taylor, w konkluzji rozważań dotyczących „epifanii modernizmu"[6], o wyrażalności doświadczenia religijnego mówi: „Wiemy, że poeta, jeśli jest poważnym poetą, wskazuje nam coś – na przykład Boga czy tradycję – co uważa za dostępne dla nas wszystkich. Wiemy jednak, że może nam to dać jedynie w postaci prześwietlonej własną wrażliwością. Nie sposób po prostu wydobyć z dzieła samorodka prawdy transcendentnej: jest on nieodłącznie związany z dziełem"[7].

Takie zespolenie – czy też „nieodłączność", jak ujmuje to polski tekst – sztuki oraz duchowości jest wyrazem „nieprzemijającej ważności romantycznej doktryny symbolu"[8]. W dziele *The Language Animal* Taylor konstatuje bezpośredni związek romantycznego pojmowania sztuki jako symbolu z przekonaniem o jej „nieprzekładalności" (ang. untranslatability)[9] na asercje, a także o niewyrażalności pewnych obszarów doświadczenia ludzkiego poza językiem sztuki[10]. Kanadyjski filozof wskazuje na uprzywilejowanie języka sztuki bardzo zbliżone do tego, o którym jest mowa w pracy o Tolkienie. Podobną myśl wyraża cytowany przez Taylora Roger Scruton, analizując język muzyki: „Sztuka urzeczywistnia (*realizes*) to, co inaczej pozostaje nieokreślone, nieukształtowane i niekomunikowalne"[11]. O tym, że w sposób analogiczny myśli Gruszczyński o bezradności namysłu teologicznego, któremu w sukurs przychodzi sztuka, świadczy jego jako doktora teologii (a nie tylko czytelnika Tolkiena) postulat badawczy, by „w teologicznej refleksji nad złem nie uciekać od tego wszystkiego, co może wnieść literatura piękna, a przez to nie tyle dowodzić słuszności wiary, co ukazywać jej piękno" (s. 293).

---

[4] Robert Tekieli na przykład na łamach periodyku „Don Bosco. Kościół. Rodzina. Szkoła. Salezjańskie Pismo dla Rodziców, Nauczycieli i Wychowawców" zauważa: „Powieści Tolkiena mają gnostycki szkielet. Mają, nie ma bowiem dobrych czarowników. Gandalf, mając zdolności uzdrawiania, czytania myśli, władzę nad rzeczami – te same, które mają okultyści w świecie realnym (a które znam z własnego doświadczenia) – byłby otwarty na demona" (R. T e k i e l i, *Hobbit nie jest bez skazy*, http://www.donbosco.pl/archiwum-2013-02-2561).

[5] W oryginale *Źródeł podmiotowości* pojawia się sformułowanie „inseparably imbedded in the work" (Ch. T a y l o r, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2001, s. 492).

[6] T e n ż e, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., PWN, Warszawa 2001, s. 837 (fragment w przekładzie Ł. Sommera).

[7] Tamże, s. 908 (fragment w przekładzie Ł. Sommera).

[8] Tamże.

[9] T e n ż e, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2016, s. 234.

[10] Tamże, s. 247.

[11] Cyt. za: T a y l o r, *The Language Animal*, s. 247. Por. R. S c r u t o n, *The Aesthetics of Music*, Clarendon Press, Oxford 1997, s. 352.

Przekonanie o szczególnej predyspozycji języka sztuki do wyrażania treści duchowych, a więc również religijnych i po prostu teologicznych ma głębokie zakorzenienie w uznaniu „nieprzemijającej ważności romantycznej doktryny symbolu". Ona jednak oferuje kłopotliwie problematyczny z punktu widzenia teologa – zwłaszcza teologa, który nie odłożył jeszcze do lamusa kategorii ortodoksyjności – model języka religijnego. Problem wpływu romantycznej doktryny symbolu na sposób rozumienia doświadczeń religijnych w kulturze poromantycznej przenikliwie analizuje Paweł Grad: „Język religijny skonstruowany zgodnie z regułami teorii symbolu nie mógłby być językiem żadnej wspólnoty religijnej w normalnym sensie. Byłby językiem religijnym tylko w tym szczątkowym sensie, że przedmiotem jego nigdy niezrealizowanej intencji odniesienia się byłby pusty i nieokreślony absolut. Jest to przypadek graniczny, punkt «zero» mówienia *o Bogu*, w którym z przedmiotowego odnoszenia się do Niego zostaje jedynie pusta intencja a-prezentacji idei Boga, bez nadziei na rzeczywiste wypełnienie jej jakąkolwiek przedmiotową treścią, a nawet *przedmiotowego* uznania istnienia Boga"[12].

Rzecz w tym, że romantyczne rozumienie symbolu urównorzędnia różne sposoby mówienia o Bogu, w tym również takie, które dla określonej wspólnoty religijnej muszą się okazać nieakceptowalne, bo sprzeczne ze sposobami przez nią wyróżnionymi jako decydujące o jej tożsamości. O ile więc twórczość Tolkiena można uznać za wartościową dla teologa katolickiego (chociażby z powodu wskazanego przez autora rozprawy), o tyle trudno byłoby zakładać, że każde dzieło sztuki będące zapisem doświadczenia religijnego oferuje jakiś doskonalszy od precyzyjnego języka teologicznego sposób wyrażania prawd wiary.

Rozważania Gruszczyńskiego – wbrew temu, co mogłaby sugerować ich konkluzja akcentująca znaczenie języka literackiego jako narzędzia komunikowania prawd wiary – zanurzone są też w materii ściśle teologicznych sporów. Tak jest w przypadku inspirującej uwagi odwołującej się do słynnej gnomy Tertuliana „Caro salutis cardo" (s. 207) – „ciało jest zawiasem (podstawą) zbawienia", stającej się w rozważaniach Gruszczyńskiego ważnym argumentem w dyskusji o naturze zła w dziele Tolkiena. Rekonstruując tę dyskusję, autor rozprawy bierze pod uwagę głosy wskazujące na zbieżność myśli Tolkiena z irańskim dualizmem czy manicheizmem. Przypomina, że tendencja do podejrzliwego traktowania materii jako domeny „władcy tego świata" (J 14,30) zarządzającego rzeczywistością ziemską, która „leży w mocy Złego" (1 J 5,19), nie sytuuje się na jakichś obrzeżach chrześcijaństwa. Przeciwnie – chrześcijaństwo zakłada, że istnieje „pewnego rodzaju więź między złem a materią" (s. 206), a o znaczeniu dla tożsamości chrześcijańskiej uznania owej więzi świadczy fakt, że „przez wieki Kościół dawał wyraz temu przekonaniu w liturgii, poprzedzając akt chrztu wyrzeczeniem się szatana i licznymi egzorcyzmami" (s. 206). Pewnym złagodzeniem tak zarysowanej wizji związku między materią a złem jest uwaga, że egzorcyzm nie suponuje rozumienia materii jako absolutnego dominium szatańskiego, z którego należy człowieka czy przedmiot wyrwać. „Egzorcyzm jest restytucją rzeczy czy osoby do jej pierwotnego stanu i celu – służby Bogu (Rz 8,20-22), przełamaniem *pompa diaboli*, przywróceniem panowania Bożego w świecie" (s. 207). Obecna w dziełach Tolkiena wizja skażenia świata – które stanowi nieustanne wyzwanie, po-

[12] P. G r a d, *Kant i romantyczny projekt modernizacji języka religijnego*, w: *Pomiędzy nacjonalizmem a federalizmem. Literatura – religia – naród*, red. T. Garbol, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 55.

nieważ ciągle daje o sobie znać, pomimo cząstkowych zwycięstw dobra nad złem – nie sytuuje więc autora *Władcy pierścieni* na jakimś pograniczu ortodoksji i herezji, ale stawia go w centrum tradycji chrześcijańskiej. Gnoma „Caro salutis cardo" odnosi się bezpośrednio do Chrystusa, do wcielenia Boga, przez które ludzka natura została uświęcona.

Tolkien – głęboko zanurzony w nurt tradycji i opisujący świat za pomocą pojęć i kategorii podanych w wątpliwość przez „mistrzów podejrzenia": Nietzschego, Marksa i Freuda – niewątpliwie należy do krajobrazu kultury duchowej, której my sami jesteśmy częścią. Adaptacje filmowe jego dzieł sprawiły, że siła oddziaływania tej twórczości wzrosła i objęła kulturę popularną. Rozmyślając nad miejscem twórczości Tolkiena w kulturze ukształtowanej przez nowoczesność, warto wziąć pod uwagę następującą obserwację Roberta Spaemanna: „Nowoczesność jako «światopogląd naukowy», jako paradygmat-bycia-w-świecie nie dysponuje żadnymi argumentami, opiera się na *petitio principii*. Jeśli ktoś zignoruje ten paradygmat i w kwestiach filozofii, religii i moralności nadal pyta o prawdę, a słów «dobry» i «zły» czy nawet słowa «Bóg» używa bez cudzysłowu, ten nie spotyka się z kontrargumentami, lecz z banalną formułą zastraszenia: tak dzisiaj nie można już mówić, myśleć ani pytać"[13].

Nie ulega wątpliwości, że autor *Władcy Pierścieni* należy do osób dostrzeżonych przez Spaemanna, osób, które pytają o prawdę i nie używają cudzysłowu, gdy mówią o Bogu, dobru czy złu. To ważny kontekst, o którym wypada pamiętać, kiedy w podsumowaniu rozprawy Gruszczyńskiego napotykamy wyrażoną z przejęciem uwagę: „Dzisiejszy świat woła o pogłębioną analizę teologiczną, niestroniącą od dialogu z filozofią i innymi dyscyplinami naukowymi, a także z całą sferą kultury, niezamykającą się do jednej dziedziny teologicznej czy traktatu, lecz będącą całościową odpowiedzią na problem, jakim jest zło w życiu człowieka" (s. 293n.). Czy jednak próba zaspokojenia tej szlachetnej potrzeby nie jest skazana na konfrontację z nowoczesną postawą wyrażającą się w upomnieniu: „tak dzisiaj nie można"? Stawiam to pytanie pomny przestrogi Speamanna, ale też nie zapominając, że również inni współcześni myśliciele pytali o przyszłe porozumienie wiary i rozumu, religii i nauki. Pogłębioną i żarliwą refleksję na ten temat podejmował na przykład Czesław Miłosz, który poważnie, ale krytycznie traktował nadzieje swojego słynnego kuzyna Oskara Miłosza, deklarującego: „Konflikt pomiędzy nauką i religią jest zjawiskiem historycznym, właściwym pewnej fazie w historii ludzkości, mniej więcej od szesnastego do dwudziestego wieku włącznie. Gwałtowny zwrot, jaki przygotowuje się w nauce, ten konflikt usunie"[14].

Dla czytelnika rozprawy odpowiedź na pytanie, czy „tak dzisiaj można", to znaczy, czy możliwe jest stawianie pytań teologicznych z uwzględnieniem szczegółowych prawd nauki, ma znaczenie o tyle, o ile uznanie przez Gruszczyńskiego przesłania Tolkiena za teologicznie ortodoksyjne pozostawia wątpliwość, jak owa zgodność ma się do wołania świata o pogłębioną analizę teologiczną takich problemów, jak zło. Czy intencją rozprawy było zasugerowanie, że potrzebujemy namysłu nad Tolkienem w kontekście teologii poszukującej dialogu z nauką, a więc teologii, która mogłaby się dopiero ukształtować w przyszłości? Gdyby nawet pominąć nierozstrzygalną chyba kwestię możliwości takiego dialogu, to i tak pozostaje pytanie

[13] R. S p a e m a n n, *Próby myślenia całości. Zamiast przedmowy*, w: tenże, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 8.

[14] C. M i ł o s z, *Ziemia Ulro*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 248.

o samego Tolkiena – o jego oczekiwania w stosunku do teologii. To temat na osobną rozprawę, wydaje się jednak, że tradycyjny katolicyzm Tolkiena czynił go nieufnym wobec zmian postępujących w Kościele. W październiku 1968 roku, w liście do syna Michaela, pisał: „Kościół, który niegdyś był schronieniem, teraz często staje się pułapką. Nie ma dokąd pójść"[15]. Niewątpliwie Tolkien postrzegał rolę Kościoła przede wszystkim jako wspólnoty, której zadaniem jest karmienie wiernych Chlebem Życia. Wcześniej, w innym liście do Michaela, zauważał, że ostatnie polecenie Chrystusa skierowane do Piotra: „Paś baranki moje!" (J 21,15), rozumie właśnie eucharystycznie – jako wezwanie, by karmić lud owym „Chlebem"[16]. Nie są to jedynie dygresje, ale odsłonięcie najgłębszej podstawy myślenia o świecie. Miało ono charakter sakramentalny[17] – było skoncentrowane na Eucharystii jako największym cudzie, a zarazem uwrażliwione na cudowność świata. Wystarczy zdać sobie sprawę, jak wiele jest w świecie dzieł Tolkiena gotowości na zdarzenie się czegoś, co wypada uznać za cud, żeby unaocznić sobie ową sakramentalność myślenia pisarza o świecie. Walor cudowności mają: zniszczenie pierścienia, powrót króla po latach wygnania czy powtórne pojawienie się Gandalfa wśród żywych po tym, jak zginął on w otchłani Morii. Takie sakramentalne myślenie o świecie kłóci się z nowoczesną podejrzliwością, której w sukurs przychodzi technologia: nie cud, ale technologia ma być rozwiązaniem problemów. Gruszczyński wspomina o tym nowoczesnym zamiłowaniu do technologii przy okazji rozważań o tak zwanej machinie. Tego określenia używał Tolkien, żeby opisać formę, jaką przyjmuje ludzka żądza. W liście do Miltona Waldmana z Wydawnictwa Collins Tolkien precyzował, że żądza mająca za swój przedmiot świat prowadzi czasami do aktów twórczych, których celem jest podkreślenie własnej mocy kreacyjnej przez artystę konkurującego ze Stwórcą, a zarazem buntującego się przeciw Jego prawom, w tym przeciw prawu śmiertelności: „Oba te zjawiska (razem czy osobno) doprowadzają do pragnienia Władzy, pragnienia szybszego wprowadzania w życie swej woli – a poprzez to do Machiny"[18].

Jesteśmy tutaj zatem blisko zagadnień wyznaczających milieu naszego czasu, dotyczących działań zmierzających do modyfikacji tożsamości człowieka za pomocą narzędzi genetycznych i socjotechnicznych oraz projektów politycznych mających na celu poszerzenie zakresu kontroli (nie tylko technologicznej) nad pojedynczymi osobami i całą ludzkością. W momencie powstawania książki – w roku 2017 i 2018 – ów związany z „Machiną" charakter współczesności nie był aż tak widoczny, chociaż główne założenia projektu społecznego zwanego Wielkim Resetem były znane[19]. Nie chodzi mi tutaj o aktualizację przesłania dzieła Tolkiena. Zastanawiam się raczej nad tym, że klimat intelektualny, moralny i – toutes proportions gardées – teologiczny, w którym przyszło nam żyć w roku 2020,

[15] J.R.R. T o l k i e n, List do syna Michaela z października 1968 roku, w: tenże, *Listy*, tłum. A. Sylwanowicz, wybór i oprac. H. Carpentera, Ch. Tolkien, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010, s. 639.

[16] T e n ż e, List do syna Michaela z 1 listopada 1963 roku, w: tenże, *Listy*, s. 551.

[17] Por. Ch.A. C o u l o m b e, *„Władca Pierścieni" – spojrzenie katolickie*, w: *Tolkien. Księga Pamiątkowa. Studia o spuściźnie literackiej*, tłum. J. Kokot, red. J. Pearce, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003, s. 61.

[18] J.R.R. T o l k i e n, List do Miltona Waldmana (napisany prawdopodobnie pod koniec 1951 roku), w: tenże, *Listy*, s. 241.

[19] Zob. K. S c h w a b, T. M a l l e r e t, *Covid 19 – The Great Reset*, Forum Publishing, Geneva 2020.

stworzył dogodniejsze warunki umożliwiające dostrzeżenie pewnych aspektów dzieła Tolkiena interesujących autora omawianej rozprawy. Łatwiej nam dzisiaj zauważyć, że nowoczesność budząca daleko posuniętą nieufność pisarza okazała się projektem prowadzącym szybciej niż można się było tego spodziewać do żądzy „machinalnego" objęcia Władzy i uzyskania biotechnologicznej nieśmiertelności.

Tolkien zawsze postrzegał takie dążenia jako lucyferyczne uzurpacje. Co do tego czytelnik książki wnikliwie analizującego te kwestie Gruszczyńskiego nie ma wątpliwości. Pytania rodzą się natomiast, gdy się rozpatruje ten sam problem w perspektywie teologicznej. Dla w miarę uważnego czytelnika rozprawy jasne jest, że teologicznym punktem odniesienia są w niej przeważnie teksty powstałe już po śmierci Tolkiena, a także obowiązujący obecnie *Katechizm Kościoła katolickiego* zatwierdzony przez Papieża Jana Pawła II w roku 1992 (dziewiętnaście lat po śmierci pisarza). W konstytucji apostolskiej *Fidei depositum*, ogłaszającej nowy katechizm, Jan Paweł II zwracał uwagę na posoborowego ducha tego dokumentu, a także na swoje osobiste zaangażowanie w dziedzictwo Soboru Watykańskiego II i na potrzebę podjęcia nowych wyzwań: „Konieczne jest także, by [katechizm – T.G.] pomagał rozjaśniać światłem wiary nowe sytuacje i problemy, które w przeszłości nie zostały wyjaśnione"[20]. Teologiczny punkt odniesienia przyjęty w rozprawie jest więc w pewnym przynajmniej stopniu anachroniczny – oczywiście tylko o tyle, o ile nauczanie Kościoła, pozostając zasadniczo niezmienne, odpowiada na nowe wyzwania. Ta ograniczona anachroniczność pozostawia margines czytelniczej (i recenzenckiej) niepewności – trudno bowiem być pewnym, czy dostrzeżona w rozprawie zgodność przesłania dzieła Tolkiena z nauczaniem Kościoła pozostałaby niezakłócona, gdyby wziąć pod uwagę zmiany następujące w praktyce duszpasterskiej oraz w samym nauczaniu Kościoła.

Książka Gruszczyńskiego jest lekturą obowiązkową dla miłośników dzieła Tolkiena – otrzymują w niej oni bowiem gruntowną analizę problemu zła w tej twórczości, dokonaną z perspektywy teologicznej; przy tym jest to analiza zakorzeniona w bardzo dobrej znajomości materiału literackiego, uwzględniająca teksty oryginalne, a także bogatą literaturę przedmiotu. Rozprawa ta prowokuje również do sformułowania ważnych pytań o charakterze bardziej ogólnym – zwłaszcza odnoszących się do sytuacji kultury chrześcijańskiej w nowoczesności. Tolkien wprowadza czytelnika swoich dzieł w centrum uniwersalnego sporu między tradycją a nowoczesnością, mającego w kolejnych erach dziejów Śródziemia różne odsłony. W tych odsłonach jak w lustrze można spostrzec wizerunki zdarzeń, postaw i postaci znanych z historii realnego świata. Dzięki temu rozważania nad problematyką zła w tej twórczości mają walor egzystencjalny – nie pozostawiają czytelnika obojętnym, ale pobudzają do refleksji moralnej.

Kontakt: Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: tomasz.garbol@kul.pl
ORCID: 0000-0001-5411-0780

[20] J a n P a w e ł II, Konstytucja apostolska *Fidei depositum*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 7.

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 397-401

Witold NOWAK

KU ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA ROZWÓJ TECHNOLOGII

Głównym problemem książki Krzysztofa Michalskiego[1] jest ewaluacja technologii (ang. technology assessment). Autor postawił przed sobą zadanie „teoretyczno-metodologicznego ugruntowania" (s. 10) – jak to sam ujął – i „filozoficzno-naukowej systematyzacji" (s. 46) tej osobliwej dziedziny postnormalnej działalności badawczej, w której współczesna nauka mierzy się z problemem złożoności skutków przedsięwzięć i innowacji technologicznych w warunkach wysokiej stawki, niepewności faktów, konfliktów interesów, sporności wartości oraz potrzeby szybkich rozstrzygnięć (por. s. 21). Określił też swą pracę mianem „przyczynku" do takiego ugruntowania, ale zważywszy na objętość tekstu i jego rzeczywiste ambicje, otrzymaliśmy zdecydowanie więcej aniżeli przyczynek, czyli poważną rozprawę na doniosły temat.

Książka Michalskiego jest bardzo obszerna, a składają się na nią: przedmowa, wprowadzenie, cztery rozdziały, zakończenie, streszczenie i bibliografia. Warto zaznaczyć, że bibliografia, obejmująca wykaz materiałów źródłowych i wykorzystanych opracowań, jest wyjątkowo obszerna (zob. s. 509-542). Będzie ona niewątpliwie bardzo cenna dla polskiego czytelnika.

Autor deklaruje: „Niniejsze studium jest próbą systematyzującej syntezy rezultatów dotychczasowej debaty nad naukowością oceny technologii, możliwościami jej teoretycznego i metodologicznego ufundowania jako samodzielnej i pełnoprawnej dziedziny nauki oraz możliwościami standaryzacji wymagań jakościowych stawianych ekspertyzom z tego obszaru" (s. 50). Do jakiej zatem dziedziny należy omawiana praca? Otóż jest to nowy, transgraniczny obszar badań nad technologiami, „interdyscyplina" usytuowana pod względem zarówno problemowym, jak i interakcyjnym na styku nauki, polityki, technologii, biznesu i społeczeństwa obywatelskiego. Poruszając się w jej paradygmatach, Michalski dostrzega polityczny wymiar badań naukowych[2]. Autor trafnie zauważa, że wielu filozofów uprawiających filozofię nauki w uniwersytetach może uznać jego książkę za „egzotyczną" (s. 20), jednakże

[1] Krzysztof M i c h a l s k i, *Technology Assessment. Ocena technologii – nowe wyzwania dla filozofii nauki i ogólnej metodologii nauk*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Rzeszowskiej, Rzeszów 2020, ss. 556. Książka w wersji pdf dostępna jest w trybie open source / open science na stronie wydawnictwa (https://oficyna.prz.edu.pl/otwarty-dostep/monografie/2020/michalski-krzysztof).

[2] Dostrzeganie tego wymiaru jest cechą najważniejszych współczesnych badań prowadzonych w ramach filozofii nauki (zob. np. E. B i ń c z y k, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, PWN, Warszawa 2018).

ci, którzy znają realia działalności naukowo-dydaktycznej na uczelniach technicznych, znajdą dla jego przedsięwzięcia więcej zrozumienia.

Zasadniczy problem rozprawy – ocena techniki – jest zrozumiały dla każdego wykształconego człowieka, jednakże jej zagadnienia szczegółowe są na tyle skomplikowane, że autor rozpoczyna wywody od eksplikacji terminologii. Znajdujemy zatem omówienie kwestii przekładu na język polski angielskich terminów „technology" i „assessment", często pojawiających się w rozprawie i stanowiących główne kategorie myślowe w rozważaniach Michalskiego (por. s. 47). Spory o właściwą terminologię (por. s. 48n.) są bardzo ważne, określone terminy implikują bowiem konkretne pojęcia i odwołania do wartości. Michalski zwraca uwagę na to, że angielskie słowo „assessment" ma znaczenie czynnościowe, podczas gdy polski termin „ocena" odnosi się raczej do rezultatu implikowanej przezeń czynności. Przypomina też, że w Polsce od wielu lat funkcjonuje termin „wartościowanie techniki" (por. s. 47).

Głównym tematem rozprawy jest szacowanie i racjonalny osąd skutków techniki. Autor naświetla i poddaje analizie ogromną ich liczbę, wskazując na różnorakie aspekty ich osądzania. W otwierającym pracę obszernym wprowadzeniu (zob. s. 33-45) omawia współczesne technologie oraz problemy dotyczące ich społecznego postrzegania, oceny, akceptacji i kształtowania. Rozdział pierwszy dotyczy ogólnometodologicznej charakterystyki oceny technologii. Rozdział drugi poświęcił autor problemom kognitywnym w ocenie technologii. Rozdział trzeci omawia z kolei łączące się z nią problemy normatywne. Czwarty rozdział pracy zawiera namysł nad pojawiającymi się w jej przypadku problemami metodyczno-proceduralnymi. Za bardzo ważną jego część należy uznać przedstawioną w piątym podrozdziale obszerną prezentację metod i procedur najczęściej wykorzystywanych w procesach oceny technologii (zob. s. 371-496). W zakończeniu książki podsumowane zostały wnioski płynące z analiz prowadzonych w poszczególnych rozdziałach.

Michalski słusznie podkreśla w swoim „Wprowadzeniu", że celem oceny technologii jest trafne prognozowanie skutków techniki oraz „właściwe społeczne reagowanie" (s. 34) w sytuacji ich pojawiania się. Ocena technologii powinna być w jego przekonaniu „narzędziem społecznego zapanowania nad techniką" (s. 35). Składa się na nią zespół programów, których wykorzystanie łączy się z ogromną odpowiedzialnością ze względu na moce destrukcyjne, jakimi dysponuje współczesny człowiek. Na przedłużeniu tej myśli autor zauważa, że w ostatnim okresie technika stała się potęgą, nad którą człowiek nie jest w stanie zapanować czy to praktycznie, czy to poprzez jej ujęcie teoretyczne. Owa emancypacja i alienacja techniki czyni z niej złowrogą siłę, która zagraża człowiekowi.

Można już mówić o czterech dekadach rozwoju oceny technologii. W ich trakcie uformowały się dwa modele doradztwa: ekspercki i partycypacyjny – ten drugi włącza głos laików, można powiedzieć „jury obywatelskiego". Mimo to niewielu skłonnych jest poddawać nowe technologie ocenie innej aniżeli szacowanie materialnego zysku. Autor z ubolewaniem stwierdza, że „przemysł w dużym stopniu nadal postrzega ocenę technologii jako przede wszystkim zadanie decydentów politycznych" (s. 38). Mimo zatem że ocena technologii jest dziedziną gwałtownie się rozwijającą (zwłaszcza w Europie Zachodniej), przemysł w swym rozwoju właściwie nie bierze jej pod uwagę. Tymczasem – sugeruje Michalski – ocena technologii winna zostać oddana w ręce intelektualistów, którzy będą prowadzić ją w trosce o ludzi, nie zaś zabiegając o popularność czy o własny zysk.

Treść rozprawy autor oparł przede wszystkim na badaniach literaturowych, które przeprowadził w ośrodkach badawczych Polski i Niemiec, uwzględniając również literaturę anglojęzyczną, a także swoje wcześniejsze teksty (sam zajmuje się omawianą problematyką od niekrótkiego już czasu). Przede wszystkim jednak skupił się na tradycji niemieckiej (Niemcy mają wielki wkład do namysłu nad techniką i nowymi technologiami), co ma nie tylko dobre, ale i złe strony – autorowi umyka na przykład perspektywa badawcza, jaką wyznaczyły inne tradycje myślenia o technice, jak choćby wyznaczone pracami francuskiego badacza Paula Virilio[3].

Otrzymaliśmy zatem obszerne studium z zakresu filozofii nauki, które pełni także rolę „przewodnika" po zagadnieniach ewaluacji technologii. Widoczny jest w nim przede wszystkim wysiłek systematyzacji problemów, metod, procedur i stanowisk. Wielką wartością książki jest już samo przybliżenie czytelnikowi polskiemu ogromnej literatury niemieckojęzycznej poświęconej ewaluacji technologii. Najcenniejsze jest jednak postawienie w pracy dogłębnie uzasadnionej tezy o potrzebie filozoficznego namysłu nad technologią. Ważny wkład do nauki stanowi ponadto dokonane przez Michalskiego zestawienie poszczególnych procedur stosowanych obecnie w ocenie technologii.

Najważniejszą częścią rozprawy jest jej rozdział trzeci (zob. s. 209-294). Autor omawia w nim i analizuje problemy normatywne dotyczące oceny technologii. Mówi o kwestiach bardzo ważnych z teoretycznego, a także praktycznego i społecznego punktu widzenia. Należą do nich przede wszystkim: problem możliwości rozwiązywania konfliktów społecznych generowanych przez technikę, zagadnienie aksjologicznie neutralnej oceny skutków technologii, możliwość etycznego ufundowania oceny technologii i propozycja partycypacyjnej oceny technologii, ku której sam Michalski się skłania (por. s. 279-293).

W prowadzonych przez autora rozważaniach niektórym czytelnikom brakować będzie jednak wyraźnego odniesienia formułowanych analiz do konkretnych kryteriów pozwalających oceniać technologię. W tradycji Zachodu kryteriów takich dostarczały zwykle etyka cnót bądź etyka wartości. W nowszych czasach ważne miejsce zdobyła tak zwana etyka odpowiedzialności reprezentowana przez Hansa Jonasa czy Dietera Birnbachera, wskazująca na odpowiedzialność pokoleń żyjących za pokolenia przyszłe, nadchodzące, i z myślą o nich właśnie postulująca troskę o Ziemię. Michalski omawia co prawda możliwość odwołania się w ocenie technologii do etyki utylitarystycznej, deontologizmu, etyki dyskursu, etyk proceduralistycznych, etyki kontraktowej i etyki koherencyjnej oraz czy tak zwanego łagodnego normatywizmu, odniesienia te traktuje jednak jako różnorakie opcje, a sam przyjmuje stanowisko wyłącznie metodologa i metafilozofa, co również ma swoje dobre i złe strony. Do dobrych należy niewątpliwie to, że dzięki tej postawie może zachować względną bezstronność analiz, do złych zaś fakt, że analizom tym niekiedy „brak nerwu". Michalski oczywiście zdaje sobie sprawę z faktu, że zupełna neutralność jest niemożliwa i że lepiej uświadomić sobie, jakie wartości sterują naszą oceną technologii, aniżeli tkwić w niezreflektowanym modelu rzekomej neutralności aksjonormatywnej.

Można powiedzieć, że w swojej rozprawie autor często porusza się „wewnątrz procedur". Wielu czytelnikom może brakować w pracy odniesienia do wartości lub cnót jako podstawy ocen techniki, rozważania Michalskiego zdecydowanie sytuują się bowiem na metapoziomie, podczas gdy

[3] Zob. np. P. V i r i l i o, *Wypadek pierworodny*, tłum. K. Szerzyńska-Maćkowiak, Cis!, Warszawa 2007.

wymogi epoki stawiają przed nami potrzebę „materialnej" filozofii nauki i techniki, która mówiłaby nie tylko, jak budować zdania oceniające, ale też jak – według jakich kryteriów – naprawdę prowadzić ocenę. Autora broni jednak fakt, że we współczesnych analizach technologii pozostawanie na metapoziomie rozważań jest zabiegiem dość często spotykanym. Michalski w wielu punktach relacjonuje stan badań nad technologią i po prostu przejmuje ich daleki od wartościowania paradygmat badawczy.

Wartością pracy jest niewątpliwie przybliżenie polskiemu czytelnikowi fachowej terminologii z obszaru oceny technologii – terminologii zarówno anglojęzycznej, jak i niemieckojęzycznej. Już przywołane terminy niosą głębokie znaczenia i przywołują istotne problemy dotyczące różnych aspektów technologii. Podobne znaczenie mają sformułowane w pracy systematyzacje, których obecność autor sygnalizuje już w podtytule. Są to między innymi rozbudowane typologie. Za bardzo nowatorski wynik poznawczy należy wreszcie uznać wspomniany już przegląd metod i procedur najczęściej stosowanych w procesach oceny technologii.

Język pracy jest precyzyjny i elegancki, chociaż zdarzają się w niej fragmenty tekstu, które mogą utrudniać lekturę – myślę przede wszystkim o długich, wielokrotnie złożonych zdaniach, niepomagających czytelnikowi w zrozumieniu niezwykle złożonej problematyki pracy. Dotyczy to również stosowania żargonu, namnażania słów i pojęć zamiast mówienia wprost i wyjaśniania terminów – czytamy na przykład, że współczesny świat jest „coraz bardziej technicznie zainstrumentowany" (s. 28), a wytwory techniki „interagują między sobą" (s. 33); autor pisze też o „wydajności oceny technologii" (s. 25), o „rozwiązaniach instytucjonalizacyjnych" (s. 35) czy o „wstępnych czynnościach klaryfikacyjnych" (s. 47). Niektóre zdania można by z pożytkiem dla czytelnika napisać prościej i jaśniej, jak choćby to opisujące skutki techniki: „Te nie są jednak homogeniczne nawet w odniesieniu do głębi penetracji, czasoprzestrzennego zasięgu, stopnia precyzji, zawartości, możliwych rezultatów szacowania skutków, nie mówiąc nawet o treściach normatywnych przesądzających o ich takiej czy innej ocenie" (s. 16).

Pewien niedosyt pozostawia również to, że – niejako wbrew skojarzeniom, jakie wywołują zamieszczone na okładce książki trzy poruszające fotografie – nie znajdziemy w rozprawie case studies. Dobrze byłoby przecież ukazać na przykładach działanie rozmaitych gremiów doradczo-oceniających, a także skutki ich działań. Jako przykład takiego właśnie podejścia warto wskazać opublikowaną niedawno pracę Agaty Stasik *Współwytwarzanie wiedzy o technologii. Gaz łupkowy jako wyzwanie dla zbiorowości*[4], w której autorka rozpoczyna ocenę technologii właśnie od analizy przypadków. W książce Michalskiego można jednak znaleźć wzmianki o licznych działaniach, głównie instytucjonalnych, podejmowanych na rzecz humanizacji techniki.

Utrzymywanie rozważań na metapoziomie pozbawia czytelnika możliwości dostrzeżenia dramatyzmu sytuacji, w jakiej znalazły się ludzkość i całe życie biologiczne naszej planety. Zniszczenie środowiska naturalnego postąpiło już tak daleko, że niezbędne są alarmistyczne, a zarazem racjonalne głosy pozwalające zapobiegać dalszym etapom degradacji środowiska naturalnego. Głos filozofów techniki mógłby być tu zasadniczy i odegrać rolę podobną do tej, jaką niegdyś

[4] Zob. A. S t a s i k, *Współwytwarzanie wiedzy o technologii. Gaz łupkowy jako wyzwanie dla zbiorowości*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2019.

odegrały prace Petera Singera[5] i jego wystąpienia w obronie zwierząt.

Jeśli chodzi o formalną stronę pracy Michalskiego, odnoszę wrażenie, że jej lekturę znacznie ułatwiłoby zamieszczanie przypisów na dole strony, pozwala ono bowiem natychmiast lokalizować właściwe odniesienie. Za stosowaniem takich zapisów stoi też długa tradycja humanistyki. Książkę na pewno ubogaciłaby obecność streszczenia w języku niemieckim, gdyż szeroko nawiązuje ona do tradycji nauki niemieckiej i ma szanse trafić do zainteresowanych środowisk w Niemczech. Szkoda też, że w bibliografii zrezygnowano z podawania nazw wydawnictw – ich wskazanie zawsze stanowi dodatkową cenną informację.

Podsumowując, trzeba podkreślić, że praca Krzysztofa Michalskiego to książka interesująca, wciągająca czytelnika w lekturę. Jej problematyka dotyczy wszak każdego człowieka i okaże się poruszająca dla każdego, kto myśli o przyszłości świata. Michalski przypomina o nieustającej potrzebie humanizacji techniki i wierzy w jej możliwość. Posługując się frazeologią ważnego filozofa techniki Martina Heideggera, można powiedzieć, że praca Michalskiego pośrednio mówi o tym, jak człowiek ma w dalszym ciągu zamieszkiwać na tej Ziemi.

Praca Michalskiego adresowana jest do badaczy i studentów poruszających się w takich dyscyplinach i obszarach badań, jak filozofia techniki, filozofia przyrody, ekofilozofia, filozofia i metodologia nauk. Zainteresują się nią także osoby uprawiające filozofię dziejów, wszak od rozwoju techniki zależy przyszły rozwój ludzkości.

Omawiana książka jest na rynku publikacji naukowych niezwykle potrzebna. Nie mamy w Polsce wielu prac poświęconych ewaluacji techniki, jak też w ogóle prac z obszaru filozofii techniki. Uznanymi polskimi badaczami w tym obszarze są Józef Bańka[6], Andrzej Kiepas[7] czy Lech W. Zacher[8]. Ukazało się niedawno kilka przekładów publikacji klasycznych, na przykład Lewisa Mumforda[9], ale zaległości wydawnicze są duże. Książka Michalskiego stanowi pewne uzupełnienie tego braku i może przyczynić się do ożywienia dyskusji na niezwykle doniosłe dla wszystkich ludzi – nie tylko specjalistów – tematy.

Kontakt: Zakład Kulturoznawstwa, Instytut Historii, Kolegium Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Rzeszowski, al. Rejtana 16c, 35-959 Rzeszów
E-mail: nowwit@interia.pl

[5] Zob. np. P. S i n g e r, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Marginesy, Warszawa 2018.

[6] Zob. J. B a ń k a, *Zarys filozofii techniki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1981.

[7] Zob. A. K i e p a s, *Filozofia techniki w dobie nowych mediów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2017.

[8] Zob. *Wirtualizacja: problemy, wyzwania, skutki*, red. L.W. Zacher, Poltext, Warszawa 2013.

[9] L. M u m f o r d, *Mit maszyny*, t. 1, tłum. M. Szczubiałka, PWN, Warszawa 2012; t e n ż e, *Mit maszyny*, t. 2, tłum. M. Szczubiałka, PWN, Warszawa 2014.

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 402-404

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Historia filozofii, red. S. Janeczek, A. Starościc, seria „Dydaktyka Filozofii", red. S. Janeczek, t. 10, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, cz. 1, *Style filozofowania*, ss. 651, cz. 2, *Moc zakorzenienia*, ss. 598, cz. 3, *Meandry przemian*, ss. 769.

Każdy człowiek spotyka się z różnymi wypowiedziami czy poglądami, które niekiedy są sprzeczne bądź przeciwstawne, nawet gdy dotyczą tego samego tematu czy problemu. Podobnie jest w przypadku filozofii, gdzie odpowiedzi na stawiane przez wieki pytania – podstawowe i najważniejsze dla rozumienia człowieka oraz świata, w którym on żyje – uzależnione są od przyjętych założeń metafizycznych, etycznych, poznawczych czy metodologicznych. Owo bogactwo stanowisk i poglądów znalazło swoje odzwierciedlenie w dziesiątej publikacji z serii „Dydaktyka Filozofii" zatytułowanej *Historia filozofii*. O rozmiarach tego bogactwa świadczy już objętość trzech składających się na nią woluminów (łącznie ponad tysiąc dziewięćset stron) oraz liczba autorów, wywodzących się z różnych ośrodków krajowych i zagranicznych. Aby wprowadzić pewien ład oraz przejrzystość w prezentację zagadnień i problemów, a także ułatwić recepcję zawartych w zbiorze tym opracowań, podzielono go na trzy części. W pierwszej, zatytułowanej *Style filozofowania*, w rozdziale „Filozofia a jej dzieje" (s. 43-281) zebrano artykuły omawiające różne koncepcje historii filozofii, ich specyfikę, ograniczenia, a także ich rolę w uprawianiu filozofii, w rozdziale „Filozofia chrześcijańska w polskiej filozofii współczesnej" (s. 285-632) natomiast opracowania dotyczące Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, marksizmu oraz fenomenologii, a także filozofii chrześcijańskiej uprawianej w ośrodkach naukowych w Lublinie, Warszawie i Krakowie.

Druga część tomu, zatytułowana *Moc zakorzenienia*, zawiera opracowania dotyczące filozofii starożytnej i średniowiecznej (s. 9-271). Filozofia starożytna przedstawiona została w wydaniach hellenistycznym, rzymskim oraz patrystycznym, przy czym wyeksponowano jej najważniejsze elementy, wyznaczające dwa style filozofowania: doktrynalny, w którym zasadniczą rolę odgrywała metafizyka, oraz mądrościowy i praktyczny, w którym najważniejsza była etyka. Autorzy tekstów poświęconych filozofii w średniowieczu

s. 275-585) wskazują na jej istotowy związek z kulturą chrześcijańską, a zarazem zdolność czerpania z osiągnięć kultur judaizmu oraz islamu, a także aplikacji filozofii i nauki starożytnej do chrześcijaństwa.
Na trzecią część tomu, noszącą tytuł *Meandry przemian*, składają się artykuły na temat filozofii nowożytnej (s. 9-388), która w swoim głównym nurcie zrywała z dotychczasową tradycją filozoficzną (i właściwą jej ambicją całościowego wyjaśnienia rzeczywistości), lecz zachowała i rozwijała pewne jej elementy w duchu racjonalizmu oraz empiryzmu. W części tej znalazły się również opracowania dotyczące filozoficznych podstaw i założeń nowożytnej nauki oraz jej powstania, jak również teksty poświęcone związkom filozofii z religią chrześcijańską. Tom zamykają artykuły na temat filozofii współczesnej: filozofii podmiotu, dziedzictwa marksizmu, różnych odmian neotomizmu, współczesnego augustynizmu, personalizmu, a także filozofii analitycznej, naturalistycznej, teistycznej oraz opartej na podejściu antyfundamentalistycznym filozofii postmodernistycznej (s. 391-753).
Każda część – co jest zaletą – została zaopatrzona w indeks osobowy.
Powyższe omówienie tylko w niewielkim stopniu oddaje wspomniane na wstępie bogactwo zgromadzonych w tomie opracowań poświęconych historii filozofii. W zamierzeniu redaktorów publikacja ta adresowana jest przede wszystkim do wykładowców filozofii na uczelniach katolickich, należy jednak mieć nadzieję, że zainteresuje również nauczycieli filozofii i studentów innych uczelni, a także okaże się pomocna w poszukiwaniach filozoficznych oraz światopoglądowych szerokiemu gronu czytelników.

T.G.

Alfred Marek Wierzbicki, *Stąd i stamtąd*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020, ss. 110.

Większość wierszy Alfreda Marka Wierzbickiego usytuować można na płaszczyźnie wyznaczonej przez dwie osie: osoby i czas. Te dwa wątki tematyczne ujawniają proweniencję autora – filozofa personalisty, zadumanego nad kondycją bytu ludzkiego, wrażliwego na niepowtarzalność każdego człowieka i dramatyzm jego losu uwikłanego w wydarzenia dziejowe. Tomik *Stąd i stamtąd* (dość obszerny, pierwsza część bowiem obejmuje 35 utworów, a druga 57) zaludniają wymienione z nazwiska postacie ze świata literatury, sztuki, także polityki, postacie „bezimienne", lecz dla niektórych czytelników rozpoznawalne, bądź zupełnie anonimowe. Często wyłaniają się one z przeszłości, we wspomnieniach autora (jednoznacznie osobisty, w dużej mierze autobiograficzny ton wierszy sprawia, że mówienie tu o narratorze czy podmiocie lirycznym byłoby przesadą): rodzice, brat, przyjaciele, znajomi, ale także autorzy dawnych lektur. Pojawiają się zwykle w kontekście ludzkiej przygodności, śmierci, straty, poeta pragnie jednak osoby te „przywołać do życia" (por. *Autoportret Ginczanki*, s. 9) i niejako zatrzymać w kadrze wiersza, utrwalić jakiś ich charakterystyczny rys czy pewną szczególną chwilę. W kontekst owych reminiscencji wpisany bywa nierzadko tragizm wojen, Holokaustu, sowieckich zbrodni doświadczanych przez jednostkę. Osoby (także te znane z doniesień medialnych) pełnią też

istotną rolę w tekstach poetyckich, w których pobrzmiewa głos Wierzbickiego-publicysty, żywo reagującego na bieżące zdarzenia. Niektóre z tych utworów, chociaż komentują aktualne zjawiska czy fakty społeczne i polityczne, zyskują pewien walor ogólniejszy, wykraczający poza „tu i teraz", inne pozostają czytelne w ramach swego czasu.

Czasu „teraźniejszego" dotyczą między innymi poetyckie refleksje na temat pandemii (*Mini traktat moralny*, *Nic się nie klei*) oraz wiersze będące zapisem ulotnych momentów codzienności (np. *Ach smażenie jajecznicy na boczku!*). Czas w sensie filozoficznym natomiast stał się głównym tematem utworu kończącego się pytaniem: „W jakim czasie dzieje się to, / co się nie wydarza?" (*Nie wiem, czym jest czas*, s. 58), myśli o byciu w czasie („żyjemy naraz w pośpiechu / i na zwolnionych obrotach" – *W grudniu po południu*, s. 64) i przemijaniu obecne są w wielu innych (np. w pięknym wierszu o ostatnim białym nosorożcu – s. 76).

W tej prezentacji tomiku poezji Wierzbickiego do wymienionych już kategorii osób i czasu należałoby dodać jeszcze co najmniej dwie: przyrodę i miejsca. Drzewa, kwiaty, ptaki, zwykle konkretne, nazwane, przyciągając uwagę poety (jak tytułowa *Para kardynałów*), czynią go „kronikarzem ciasnego ogrodu" (*Gdzieś baśń* – s. 43), a niekiedy także pełnią w utworach funkcję kontrapunktu (jak w *Wierszowniku obok brewiarza*). Miejsca zaś pojawiają się nie tylko w związku z reminiscencjami z podróży (do Umbrii czy na Sycylię); „umiejscowione" są też refleksje zrodzone na lubelskich ulicach czy nad Bystrzycą. Przestrzenne konotacje ma zresztą tytuł tomu *Stąd i stamtąd*.

Różnorodność zawartych w zbiorze tym treści i form – jest tu i wiersz-modlitwa, są wiersze „minimalistyczne" niczym adresowane do czytelnika krótkie wiadomości tekstowe – sprawia, że każdy odnaleźć w nim może utwory bliskie swojemu postrzeganiu świata i własnej emocjonalności, a zapewne i takie, które budzą pragnienie podjęcia dyskusji z autorem.

M.Ch.

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 405-410

Dorota CHABRAJSKA

MOC PODEJMOWANIA DECYZJI

W kulturze euroatlantyckiej, w której żyjemy, „władza" to kategoria co najmniej kłopotliwa. Sama idea władzy stanowi właściwie kwintesencję wszystkiego, co kultura ta podważa, odrzuca bądź otwarcie kwestionuje. Jest ona bowiem – przynajmniej w sferze deklaracji – kulturą egalitaryzmu i tolerancji, absolutnej wolności i sprawiedliwości, a niejednokrotnie okazuje się kulturą, która w imię afirmacji równości ludzi oraz ich różnorodności paradoksalnie postrzega ich jako jednakowych, właściwie nieróżniących się od siebie, po prostu jako takich samych – mających nie tylko takie same prawa, ale również te same potencjalności. Można odnieść wrażenie, że już samo wskazanie, iż ludzie w jakimś sensie różnią się między sobą i że każdy podlega swoistym dla siebie ograniczeniom, stanowi w tej optyce krok ku dyskryminacji jakiejś jednostki bądź grupy społecznej. Założenie absolutnej równości, wręcz jednakowości ludzi przenika kulturę współczesną do tego stopnia, że myśl, jakoby ktoś miał komuś innemu w rzeczywistym sensie podlegać, wywołuje niejako automatyczne skojarzenia z dominacją, uciskiem, nietolerancją, niesprawiedliwością, odbieraniem wolności, a nawet z jakiegoś rodzaju przemocą. Tymczasem już samo pojęcie władzy zakłada stosunek wzajemnej podległości jednostek, rzeczywistą nierówność ludzi pod jakimś względem, fakt, że niektórzy stoją wyżej w hierarchii niż inni i że owi inni mają być im posłuszni. Mówiąc językiem potocznym, jedni mają się drugich „słuchać". Władza to bowiem w pierwszym rzędzie moc podejmowania decyzji – i to decyzji w swojej treści dotyczących przede wszystkim tych, którzy pozostają w relacji podległości wobec decydujących i którzy okazują się zobligowani przez jakiś rodzaj przymusu do podporządkowania się tym decyzjom. I jest tak bez względu na to, czy mówiąc o władzy, myślimy przede wszystkim o władzy państwowej, politycznej, administracyjnej bądź kościelnej, o władzy przełożonych czy też o władzy rodzicielskiej. Co więcej, trudno wyobrazić sobie sprawnie funkcjonujące w praktycznym sensie społeczeństwo (czy też państwo), w którym nikt władzy nie sprawuje i nikt na żadnym szczeblu nie podejmuje istotnych dla niego decyzji.

Współczesna kultura stara się ową sprzeczność między odrzuceniem wszelkiego podporządkowania osób innym osobom a potrzebą uporządkowania życia społecznego i politycznego rozwiązywać na różne sposoby. Jednym z nich jest swoiste użycie języka, w którym słowo „władza" często funkcjonuje wyłącznie jako abstrakt, nie zaś jako deskrypcja konkretnych osób sprawujących władzę. Jeśli zaś słowo to pojawia się w tej drugiej supozycji, to często używane jest w liczbie mnogiej i mówimy wówczas o „władzach", akcentując zbiorczy charakter podmiotu rządzącego i jakby „na wyrost" podkreślając, że ta konkretna władza nie ma charakteru woluntarystycznego ani autorytarnego, że nie jest ona przywilejem jednostki, ale misją grupy, a zatem właściwie się

„rozmywa" i trudno byłoby powiedzieć, iż odpowiedzialność za podejmowane przez nią decyzje spoczywa na jakiejś konkretnej osobie. Innym językowym sposobem ominięcia problemu funkcjonowania władzy w społeczeństwie ludzi równych sobie i wolnych jest jej jak gdyby zapobiegawcze (można by rzec: „na wszelki wypadek") pozytywne kwalifikowanie poprzez określenie jej za pomocą odpowiedniej przydawki. Mówimy wówczas na przykład o władzy demokratycznej, władzy królewskiej, sprawiedliwej, rewolucyjnej, pracowniczej, kolegialnej czy ludowej[1]. Wydaje się, że wszystkie te przymiotniki mają za zadanie z jednej strony usprawiedliwiać decyzje podejmowane przez władzę, a zatem podkreślać ich niekwestionowany charakter, z drugiej jednak osłabiać stanowczy, być może nawet złowrogi i budzący obawę wydźwięk samego słowa „władza".

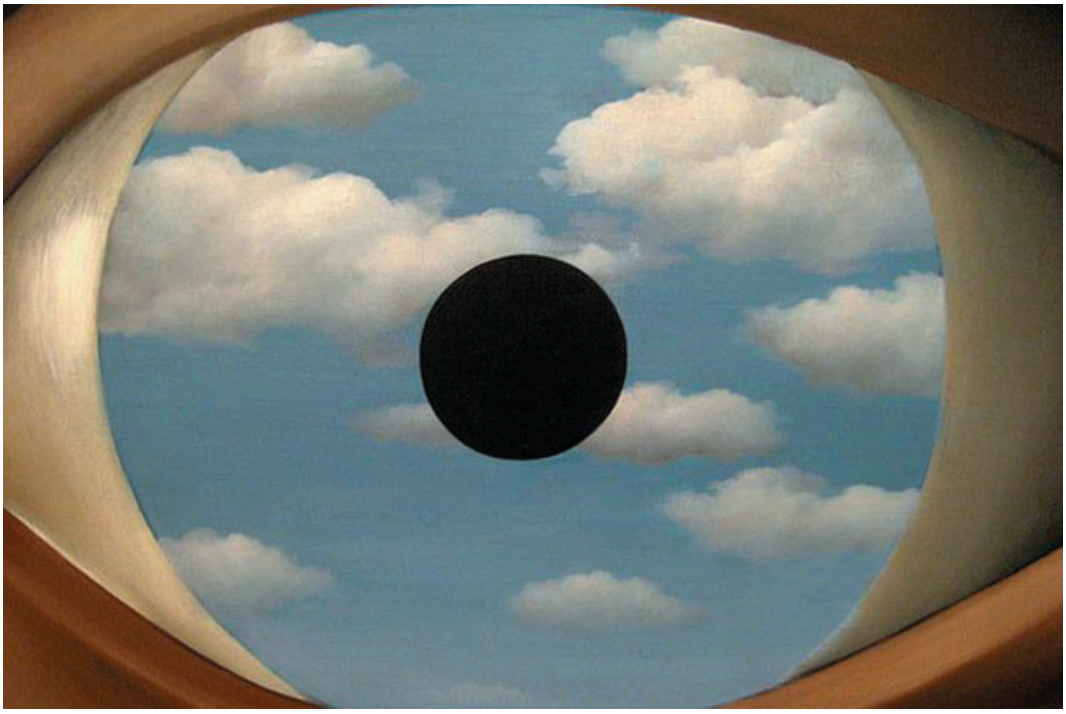
Podobnie jak lingwistyczna „pluralizacja" władzy, tak też jej przymiotnikowe dookreślenie (może z wyjątkiem władzy monarszej) nie sprzyja możliwości wskazywania na konkretnych decydentów i nie pomaga w rozliczaniu rządzących z ich decyzji (ani też w ich ewentualnym nagradzaniu, chociaż oczywiście także w przypadku władzy sukces ma zawsze wielu ojców, a porażka jest zwykle sierotą). Co więcej, sama władza skwapliwie się w ten sposób mówienia o sobie wpisuje, chętnie przyjmując swoistą kulturę eufemizmu i wykorzystując w tym celu takie określenia, jak „zarządzanie", „administrowanie"[2], „kierownictwo", „zwierzchnictwo", „przewodniczenie", „sterowanie", „gospodarowanie", „nadzór" czy „przywództwo". Ten ostatni termin stał się niezmiernie popularny w kontekście władzy w języku angielskim: słowo „leadership" niejako podkreśla, że władza działa po to, by „przewodzić", czyli prowadzić do realizacji celu znajdującego się ponad nią samą. W języku polskim termin „przywództwo" nie trafił początkowo na podatną glebę pojęciową, zbyt wiele osób sięgało bowiem jeszcze pamięcią wstecz, do okresu, gdy przewodnia czy też przywódcza rola PZPR prowadziła do realizacji celu, który w żaden sposób nie odpowiadał intencjom tych, w imieniu których miał być realizowany. Można jednak dostrzec, że inwazja urzędniczej nowomowy we współczesnej polszczyźnie, związana z potrzebą przekładu różnorakich dokumentów międzynarodowych na język polski, zadania realizowanego (jak można mniemać) przede wszystkim przez ludzi młodych, nieznających bądź niepamiętających czasów Polski Ludowej, sprzyja afirmacji terminu „przywództwo" (niekiedy wbrew intuicji języka polskiego przekładanemu również jako „liderzy"), więc zapewne już niedługo stanie się on w naszym języku równorzędnym rywalem „administrowania". Podobnie jak „administracja", „przywództwo"[3] nie sprzyja ponoszeniu przez konkretnych decydentów

[1] Jednocześnie, pragnąc z góry napiętnować władzę, której nie popieramy, określamy ją na przykład jako totalitarną, niedemokratyczną czy niesprawiedliwą.

[2] Cieszące się estymą w Polsce studia, nazywane z angielska MBA (co ma służyć przekazowi informacji, że prowadzą one do uzyskania tytułu Master of Business Administration, czyli magisterium z zakresu zarządzania gospodarczego), stanowią dla pragnących je podjąć swoistą obietnicę uzyskania władzy w jakimś sektorze biznesu i, co za tym idzie, szczególnych mocy decyzyjnych oraz towarzyszących im przywilejów finansowych. Polska nazwa tego kierunku studiów, „zarządzanie i marketing", wykorzystuje znacznie słabszy eufemizm, zapewne nieumyślnie zdradzając, iż niezbędnym instrumentem władzy w sektorze gospodarczym jest marketing, czyli zręczna perswazja i manipulacja, pozwalająca lepiej realizować wybrane cele czy też, mówiąc językiem potocznym, „lepiej się sprzedawać".

[3] Z drugiej strony nie jest dziś w dobrym tonie posługiwanie się terminami „przywódca" czy „lider", nieuchronnie wskazującymi na konkretne osoby, jak gdyby przyjęto milczące założenie, że decyzje jednoosobowe są decyzjami nie tylko gorszego rodzaju w sensie merytorycznym, ale

Jacques Louis-David, *Napoleon przekraczający Przełęcz Świętego Bernarda w 1800 roku*, 1803, Österreichische Galerie Belvedere, Wiedeń.
Źródło: Wikimedia Commons.



René Magritte, *Fałszywe lustro*, 1928, Museum of Modern Art (MoMA), Nowy Jork, USA.
Źródło: Wiki Art.
© René Magritte
Fair use

odpowiedzialności za podejmowane przez nich kroki, i to nawet gdy konsekwencje ich decyzji okazują się dalekosiężne.

Władza, która niechętnie przyznaje się do tego, że jest władzą, lubi też wykorzystywać różnorakie instrumenty pozwalające jej zręcznie skłaniać rządzonych do działań służących osiąganiu zaplanowanych przez nią celów. Orężem władzy często jest w takich sytuacjach formalizacja obszaru, którym zarządza. Niekończący się obrót dokumentów, wielość szczebli decyzyjnych, oczekiwanie nieustającej sprawozdawczości, wymyślanie rozmaitych kryteriów pozwalających ująć i skanalizować bogactwo życia społecznego (a nawet choćby tylko opisać złożoność jakiegoś jego obszaru), wydawanie sprzecznych poleceń bez próby ich wytłumaczenia, wprowadzanie do języka danej dziedziny słów obco brzmiących czy też różnego rodzaju dziwolągów językowych, mających wywołać respekt dla jej ciężaru gatunkowego[4] – wszystkie tego typu kroki sprawiają, że podwładni skupiają cały wysiłek na wypełnianiu groteskowych zadań i poza władzą nikt już nie wie, jakie właściwie cele są realizowane ani czemu cele te służą. Wszystkie tego rodzaju instrumenty tworzą zawsze jakąś formę manipulacji (tego słowa władza z reguły głośno nie wypowiada), mimo że w celu uzasadnienia ich stosowania przywoływane są pojęcia równości, transparentności i sprawiedliwości – retoryka przywołująca na myśl ideologię. Aby dobrze realizować swoje cele (ostatecznie znane tylko jej samej), władza musi być asertywna i członkowie wszelkich grup rządzących w istocie niejednokrotnie uczestniczą w kursach asertywności, „sprawnego zarządzania" czy też zarządzania „zasobami ludzkimi", jak – idąc za angielskim sformułowaniem „human resources" – określa się dziś pracowników (którzy w sytuacjach trudnych stają niekiedy wobec zagrożenia, że zostaną „zastąpieni outsourcingiem" – karkołomność tej powstałej na przecięciu języków konstrukcji gramatycznej jest w tym wypadku drugorzędna, chociaż niewątpliwie wprawia w osłupienie). Rezultatem owych kursów, szkoleń i seminariów uczących władzę, jak być władzą w sposób niezauważalny a skuteczny, jest nowa mowa władzy, która nie tylko wykorzystuje zwroty obcojęzyczne, nie do końca rozumiane przez nią samą i przez szkoleniodawców, ale również zapożycza elementy gramatyki języka obcego (najczęściej angielskiego), co pozwala przemawiać czy też formułować żądania w sposób bezosobowy, bez zdradzania rzeczywistej tożsamości podmiotu żądającego. Pracownicy słyszą więc: „mówi się...", „jest oczekiwanie, by...", „wspomniano...", „zaistniała potrzeba...", „należy...", jak również wiele innych tego rodzaju zwrotów, którym nie towarzyszy informacja, kto właściwie mówi, o czyje oczekiwanie chodzi, kto o czymś wspomniał czy też kto i dlaczego wskazał na jakąś potrzebę. Zadaniem tych wypowiedzi jest przede wszystkim budzenie niepokoju podwładnych, ich poczucia nieadekwatności, a niekiedy też cedowanie na nich własnego lęku, który władza żywi przed władzą od niej wyższą

---

również wątpliwymi moralnie. Interesujące mogłoby się okazać zbadanie, jakie są społeczne czy też psychologiczne źródła przekonania, że o ile grupa rządzących kierować się będzie w swoich działaniach dobrem rządzonych, o tyle pełniąca władzę jednostka zatrzyma się na realizacji własnego interesu.

[4] Warto przywołać w tym kontekście chociażby absurdalną karierę słów „facylitator" czy „mural" w języku polskim, jak gdyby nie dysponował on takimi pojęciami, jak „mediator" czy „malowidło na ścianie". Podobnie niechlubną popularność zdobywa w wyniku ostatniej reformy szkolnictwa wyższego angielski wyraz „slot". Pracownicy naukowi nagminnie wypełniają dziś „sloty", niekiedy nie wiedząc, co właściwie słowo to oznacza ani że odpowiada mu – między innymi – przyjazne polskie słowo „rubryka".

i równie sprytną. I kolejny raz pomocą w realizacji taktyki manipulacji służy władzy język angielski, w którego gramatyce strona bierna czasownika pojawia się znacznie częściej niż w polszczyźnie. Słysząc ciągle jeszcze nienaturalnie brzmiące w naszym języku imiesłowy zakończone na „no" i „to", warto więc stawiać sobie pytanie, kto właściwie jest podmiotem każdej takiej wypowiedzi i jaki jest jej rzeczywisty cel.

Niewątpliwie współczesne patologie władzy są pochodną nadrzędnych wartości współczesnej kultury Zachodu, niechętnie przyznającej, że wszelkiego rodzaju władza jest i pozostanie przejawem nierówności między ludźmi oraz źródłem przywilejów, chętnie natomiast ukrywającej istnienie władzy bądź też otaczającej je swoistym nimbem aksjologicznym, pozwalającym maskować fakt, że ostatecznie wszystkie decyzje to decyzje podejmowane przez ludzi (byty, jakby nie było, przygodne) i że decyzje te mogą być słuszne bądź niesłuszne, tak jak słuszne bądź niesłuszne może być rozeznanie sytuacji przez konkretną osobę. W życiu politycznym ów element aksjologiczny zapewniać ma demokracja – system władzy, o którym często słyszymy, że chociaż jest niedoskonały, to lepszego ludzkość nie wymyśliła i że stanowi on remedium na stan rzeczy ujęty w smutnej konstatacji lorda Actona, iż władza deprawuje, a władza absolutna deprawuje w sposób absolutny[5]. Lekarstwo nie działa jednak uniwersalnie i niejednokrotnie przekonujemy się, że warunki i stan prawny, w jakich funkcjonuje demokracja, okazują się bardziej istotne niż sam system demokratyczny. Uprzywilejowanie niektórych partii przez finansowanie ich z budżetu państwa uniemożliwia zmianę politycznego status quo i wyborcy, od których współczesna kultura oczekuje działania na rzecz dobra wspólnego i realizacji postawy uczestnictwa, często okazują się de facto pozbawieni możliwości wyboru. Mimo że – wbrew swoim założeniom – demokracja nie stwarza obywatelom warunków, by mogli się w pełny sposób wypowiedzieć w wyborach politycznych, postawa wstrzymania się od głosu piętnowana jest (bez względu na partyjną przynależność i światopoglądową orientację jej krytyków) jako aspołeczna i antyobywatelska. Wzmocnieniu systemu demokratycznego ma z założenia służyć monteskiuszowski trójpodział władzy, doświadczenie, także to wykraczające poza polską rzeczywistość, uczy jednak, że większość parlamentarna (władza ustawodawcza) deleguje rząd (władzę wykonawczą) i ma jednocześnie decydujący wpływ na skład władzy sądowniczej.

Wobec wszystkich tych faktów warto postawić sobie pytanie, dlaczego kultura współczesna tak bardzo obawia się władzy nieobwarowanej klauzulami i dookreśleniami, władzy, w przypadku której wiadomo byłoby, kto i dlaczego podjął konkretną decyzję, przyjmując zarazem pełną odpowiedzialność za jej skutki – władzy, która zamiast formalizować warunki życia, ułatwiałaby egzystencję obywateli w ramach państwa czy wspólnoty państw i którą można by, nie uciekając od bezprzymiotnikowego pojęcia „władza", określić po prostu jako dobrą. Wydaje się, iż powodem może być fakt, że poprzez swoje decyzje władza, nawet gdy działa w interesie rządzonych, nieuchronnie podważa jakiś fragment osobowej struktury człowieka, której zasadniczym elementem jest samostanowienie, „posiadanie siebie" wykluczające „bycie posiadanym" przez jakąkolwiek inną osobę czy strukturę. Istotowym znacznikiem osobowej struktury bytu

[5] „Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely". Słowa te lord Acton zawarł w liście do arcybiskupa Kościoła anglikańskiego Mandella Creightona, dodając, że wielcy ludzie prawie zawsze okazują się złymi ludźmi: „Great men are almost always bad men" (Lord A c t o n (John Emerich Edward Dalberg), Letter to Archbishop Mandell Creighton, Cannes, 5 IV 1887, https://oll.libertyfund.org/title/acton-acton-creighton-correspondence).

ludzkiego jest decydowanie o sobie oraz prawo do podejmowania tego rodzaju decyzji w wolności i wierności rozpoznanej prawdzie[6]. Władza, której człowiek w różnych obszarach swojego życia podlega, nieuchronnie mu tę moc odbiera, i to nawet wówczas, gdy podejmuje dobre dla niego decyzje. Problem władzy sięga więc znacznie głębiej niż wskazywałyby na to wstępne rozpoznania upatrujące go w podważaniu egalitaryzmu, tolerancji czy innych wartości kultury i nie jest łatwy do rozwiązania, a być może pozostaje nierozwiązywalny.

Intuicja tego rodzaju w zdumiewająco sugestywny sposób ujawnia się we współczesnej literaturze pięknej, zarówno tej należącej do tak zwanej kultury wysokiej, jak i w książkach nurtu literatury popularnej. Powieść Michela Houellebecqa *Uległość*[7] jest parabolą ukazującą stopniowe porzucanie swojej podmiotowości przez głównego bohatera, dokonujące się w konfrontacji z nową władzą i wprowadzanym przez nią pisanym i niepisanym prawem, ufundowanym na wartościach, które w jej mniemaniu współczesna kultura zaniedbała. Ewolucja głównej postaci książki – wykładowcy uniwersyteckiego, człowieka przeciętnego i raczej biernego w codziennym życiu, a właściwie obojętnego na wszystko, co bezpośrednio nie dotyczy jego osoby, i wiodącego egzystencję zamkniętą na sferę aksjologii – prowadzi go od niedowierzania, że nowa, nieprzyjazna rzeczywistość staje się faktem, poprzez próbę ucieczki od niej, by jednak ratować swoją wolność, z której do tej pory jak gdyby nie zdawał sobie sprawy, aż do poddania się nowej władzy i przyjęcia wobec niej postawy absolutnej uległości, symbolizowanej przez oficjalną zmianę religii. Bohater Houellebecqa zachowuje świadomość, że stopniowo „demontuje" w sobie strukturę samostanowienia i że jako osoba zaczyna się konstytuować nie tyle przez wolę, ile przez nie-wolę. By móc kontynuować wygodną egzystencję w nowych warunkach, rezygnuje z bycia podmiotem. Dotyczące go decyzje wyznaczać będzie teraz władza. Jego postawa przekracza jednak oportunizm, towarzyszy jej bowiem poczucie rezygnacji, głęboka świadomość nienaprawialnego „umniejszenia" siebie, mimo że większość elementów dawnego życia uda mu się zachować.

Z kolei w książce Margaret Atwood *Opowieść podręcznej*[8] znajdujemy świat idealny, zbudowany już w każdym calu według wizji władzy – świat, w którym każdemu wyznaczono określoną rolę i zadanie do spełnienia, a zarazem świat, w którym nikt nie doświadcza głodu ani kłopotów materialnych. Chociaż w powieściowej dystopii cierpią przede wszystkim kobiety (dlatego też książka Atwood często zaliczana jest do literatury feministycznej), w istocie nikt w przedstawionej w niej rzeczywistości nie jest szczęśliwy, ponieważ nikt nie może o sobie nawet w najmniejszym zakresie decydować. Każda próba podjęcia samodzielnej decyzji stanowi naruszenie prawa umocowanego w zespole wartości przyjętych przez władzę. Samostanowienie pojawia się wyłącznie jako transgresja, a zatem jest złem, ustalonym regułom zaś na równi z rządzonymi podlegają członkowie władzy.

Houellebecq i Atwood rozwijają podobną intuicję: nawet w demokratycznym świecie władza pozostaje dla jednostki stałym zagrożeniem, a być może właśnie w demo-

---

[6] Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 151-153.

[7] Zob. M. H o u e l l e b e c q, *Uległość*, tłum. B. Geppert, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa, b.r.w.

[8] Zob. M. A t w o o d, *Opowieść podręcznej*, tłum. Z. Uhrynowska-Hanasz, Wielka Litera, Warszawa 2017.

kratycznym świecie staje się ona zagrożeniem szczególnym, dysponuje bowiem orężem wartości, których nie sposób podważyć, nie kwestionując zarazem kultury, w której żyjemy, a także „gorsetem" rozwiązań formalnych, którym człowiek musi podporządkować swoje życie, by móc w społeczeństwie funkcjonować.

Obrazy władzy, jakie pozostawiła nam w dziełach sztuki historia, ukazują dumne postacie rządzących, emanujące mocą decydowania o losach świata i śmiało deklarujące swoje intencje. Jeśli nawet rządzący mylili się, ponosili klęskę czy pozostawiali po sobie niesławę, niezłomnie stali za swoimi własnymi decyzjami i się z nimi identyfikowali, ich determinację zaś uwieczniali artyści. Dziś władza rzadko bywa tematem dzieł sztuki. Bezosobowa, ukrywająca się za parawanem przepisów prawnych i rozwiązań formalnych, uciekająca się do manipulacji i w pewnym sensie niewidoczna, mimo że reprezentujące ją postacie nie znikają z ekranu telewizora, nie inspiruje artystów i chociaż marketingowo dba o swój wizerunek, żaden godny uwagi wizerunek po niej nie pozostaje.

„Ethos" 33(2020) nr 4(132) 411-428
DOI 10.12887/33-2020-4-132-27

Maria FILIPIAK

O WŁADZY I ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA WŁADZĘ
Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2020

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 157
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888
XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
XIX (1996) t. 1, ss. 1798
XIX (1996) t. 2, ss. 1206
XX (1997) t. 1, ss. 1799
XX (1997) t. 2, ss. 1230
XXI (1998) t. 1, ss. 1669
XXI (1998) t. 2, ss. 1483
XXII (1999) t. 1, ss. 1660
XXII (1999) t. 2, ss. 1396
XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XXVIII (2005), ss. 333

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

I (2005) ss. 1326
II (2006) t. 1, ss. 1008
II (2006) t. 2, ss. 1065
III (2007) t. 1, ss. 1405
III (2007) t. 2, ss. 1065
IV (2008) t. 1, ss. 1280
IV (2008) t. 2, ss. 1099
IX (2013), ss. 336
V (2009) t. 1, ss. 1439
V (2009) t. 2, ss. 980
VI (2010) t. 1, ss. 1166
VI (2010) t. 2, ss. 1390
VII (2011) t. 1, ss. 1072
VIII (2012) t. 1, ss. 960
VIII (2012) t. 2, ss. 952

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

I (2013) t. 1, ss. 592
I (2013) t. 2, ss. 983
II (2014) t. 1, ss. 938
II (2014) t. 2, ss. 949

NP I – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
NP II, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
NP II, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
NP III, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań–Warszawa 1985, ss. 875
NP III, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań–Warszawa 1986, ss. 924
NP IV, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
NP IV, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
NP V, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
NP V, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
NP VI, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
NP VI, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
NP VII, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
NP VII, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
NP VIII, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
NP VIII, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
NP IX – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Wierność Soborowi* (Pierwsze orędzie radiowe i telewizyjne „Urbi et Orbi", 17 X), NP I, s. 1-6; toż: *Fedeltà al Concilio*, IGP I, s. 4-20.

2. *Święte Kolegium znakiem powszechności Kościoła* (Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego, 18 X), NP I, s. 7-8; toż: *Il Sacro Collegio segno di universalità della Chiesa*, IGP, I, s. 21-23.

3. *Roztropność* (Audiencja generalna, 25 X), NP I, s. 26-28; toż: *La prudenza*, IGP I, s. 60-63.

4. *Cnota umiarkowania* (Audiencja generalna, 22 XI), NP I, s. 86-88; toż: *La virtù della temperanza*, IGP I, s. 185-188.

5. *Przynosicie radość i nadzieję* (Przemówienie do młodzieży, 22 XI), NP I, s. 88-89; toż: *Portate la gioia e la speranza*, IGP I, s. 189-191.

6. *Kolegialność biskupia a regionalne autonomie* (Przemówienie do biskupów europejskich, 19 XII), NP I, s. 167-168; toż: *Collegialità episcopale e autonomie regionali*, IGP I, s. 364-368.

1979

7. *Budować we wspólnocie Kościół Boży* (Przemówienie do Stałej Rady Włoskiej Konferencji Biskupów, 23 I), NP II, 1, s. 44-47; toż: *Costruire in comunione la Chiesa di Dio*, IGP II, 1, s. 96-103.

8. *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy* (Przemówienie do uczestników III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, 28 I), NP II, 1, s. 83-95; toż: *Audacia di Profeti e prudenza evangelica di Pastori*, IGP II, 1, s. 188-211.

9. *Kolegialność biskupia na Konferencji w Puebli* (Audiencja generalna, 7 II), NP II, 1, s.135-137; toż: *Ricordi incancellabili dell pellegrinaggio in Messico*, IGP II [1], s. 355-360.

10. Encyklika *Redemptor hominis* (4 III), Watykan 1979, p. 5, 15, 17, 21; toż: Lettera Enciclia *Redemptor Hominis*, IGP II, 1, s. 606-609.

11. *Posługa biskupa w perspektywie eucharystycznej* (Przemówienie do biskupów hinduskich, 26 IV), NP II, 1, s. 416-418; toż: *Il servizio episcopale nella prospettiva eucaristica*, IGP II, 1, s. 984-988.

12. Konstytucja apostolska *Sapientia christiana.* O uniwersytetach i wydziałach kościelnych (25 V), NP II, 1, s. 533-549, 16, 28, 37, 47, 49; toż: *La Costituzione Apostolica „Sapientia Christiana" nella traduzione italiana*, IGP II, 1, s. 1268-1310.

13. *Miłość Chrystusa w posługiwaniu biskupim* (Homilia podczas Mszy św. i święceń kapłańskich, 27 V), NP II, 1, s. 571-573; toż: *L'amore di Cristo nel ministero episcopale*, IGP II, 1, s. 1329-1333.

14. *Ważny etap na drodze kolegialności* (Przemówienie wygłoszone na Plenarnym Zebraniu Kardynałów, 9 XI), NP II, 2, s. 522-524; toż: *Una tappa importante sulla strada della collegialità*, IGP II, 2, s. 1089-1097.

15. *Panowanie mocą prawdy i miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 25 XI), NP II, 2, s. 591-593; tож: *Il Regno di Cristo è il Regno per l'uomo*, IGP II, 2, s. 1235-1238.

1980

16. *Niech nauka soborowa kieruje naszymi myślami i naszą działalnością* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie Synodu Biskupów Holenderskich, 14 I), NP III, 1, s. 52-54; тож: *L'insegnamento del Concilio guidi il nostro pensiero e la nostra azione*, IGP III, 1, s. 124-128.

17. *Moja marszruta wiary jest także pielgrzymką do człowieka* (Przemówienie do władz Turynu, 13 IV), NP III, 1, s. 356-358; тож: *Il mio itinerario di fede è anche pellegrinaggio verso l'uomo*, IGP III, 1, s. 863-865.

18. *Wybrani spośród tego ludu* (Konsekracja biskupów w Kinszasie, 4 V), NP III, 1, s. 468-471; тож: *La vocazione cristiana dei popoli d'Africa tragga senso e alimento dal vostro ministero*, IGP III, 1, s. 1127-1134.

19. *Konferencja biskupów winna samodzielnie wziąć na siebie stosowną odpowiedzialność* (Przemówienie na XVII zebraniu ogólnym biskupów włoskich, 29 V), NP III, 1, s. 657-665; тож: *La Conferenza Episcopale deve assumere autonomamente le proprie responsabilità*, IGP III, 1, s. 1501-1513.

20. *Historia zbawienia rozpoczyna się od każdego człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na lotnisku Le Bourget, 1 VI), NP III, 1, s. 700-704; тож: *La storia della salvezza conosce con ogni uomo un nuovo inizio*, IGP III, 1, s. 1585-1592.

21. *List Apostolski* [...] *na 1500 rocznicę narodzin św. Benedykta* (11 VIII), NP III, 2, s. 200-210, rozdz. VI; тож: *San Benedetto Patrono d'Europa messaggero di pace*, IGP III, 2, s. 355-370.

1981

22. *Społeczeństwo, władza, dobro wspólne* (Orędzie do prezydenta i narodu filipińskiego, 17 II), NP IV, 1, s. 165-168; тож: *Le grandi qualità del popolo filippino fondate in una solida tradizione cristiana*, IGP IV, 1, s. 336-341.

23. Encyklika *Laborem exercens* (14 IX), Watykan 1981, p. 7, 8, 11, 12, 14, 17, 18, 20. 22; тож: Lettera Enciclica *Laborem Exercens*, IGP IV, 2, s. 216-266.

24. *Siła i powaga władzy wyraża się w dialogu, nie w przemocy* (Apel w sprawie Polski, 16 XII), NP IV, 2, s. 501-502; тож: *Non è impossibile tornare sulla strada del rinnovamento*, IGP IV, 2, s. 1146-1147.

1982

25. *Światło, które z Taboru oświeca Kościół przejawia się przede wszystkim w działaniu biskupów* (Homilia w czasie święceń biskupich monsignora Noè, 6 III), NP V, 1, s. 317-319; тож: *La luce che dal Tabor illumina la Chiesa riappare anzitutto nell'opera dei Vescovi*, IGP V, 1, s. 748-752.

26. *Do władz cywilnych* (Przemówienie na placu Republiki w Livorno, 19 III), NP V, 1, s. 411-412; toż: *Alle autorità civili*, IGP V, 1, s. 929-930.

27. *Działanie dla dobra wspólnego nadaje sens władzy* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 V), ORpol. 3(1982) nr 5, s. 10; toż: *Preparate vie sempre più umane per risolvere le controversie internazionali*, IGP V, 2, s. 1625-1632.

28. *Wiara chrześcijańska i sprawiedliwość społeczna jako światła na drodze człowieka* (Przemówienie do władz cywilnych, Brescia, 26 IX), NP V, 2, s. 441-442; toż: *Fede cristiana e giustizia sociale: luci sul cammino dell'uomo*, IGP V, 3, s. 576-578.

29. *Na Jego barkach spoczęła władza* (Homilia podczas Pasterki, 25 XII), NP V, 2, s. 979-980; toż: *Gesù eleva la storia dell'uomo all'altezza della gloria di Dio*, IGP V, 3, s. 1688-1691.

1983

30. *Konstytucja Apostolska promulgująca nowy Kodeks Prawa Kanonicznego „Sacrae Disciplinae Leges"* (25 I), NP VI, 1, s. 99-103; toż: *La Costituzione Apostolica per la promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico „Sacrae Disciplinae Leges"*, IGP VI, 1, s. 228-240.

31. *Czym jest prawo w Kościele?* (Prezentacja nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, 3 II), NP VI, 1, s. 143-150; toż: *Le leggi sono munifico dono di Dio e la loro osservanza è vera sapienza*, IGP VI, 1, s. 307-317.

32. *Zbudowani na fundamencie Apostołów składamy dzięki* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość świętych Piotra i Pawła, 29 VI), NP VI, 1, s. 830-833; toż: *Pietro è il punto di sostegno e di unità*, IGP VI, 1, s. 1682-1688.

33. *Nowy styl posługi biskupiej* (Przemówienie podczas spotkania z Konferencją Episkopatu Austrii, 12 IX), NP VI, 2, s. 220-224; toż: *Il nuovo stile del ministero del Vescovo*, IGP VI, 2, s. 498-504.

34. *Karta Praw Rodziny* przedłożona przez Stolicę Apostolską wszystkim ludziom, instytucjom i władzom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym (22 X), ORpol. 4(1983) nr 10, s. 6-7.

35. *„Przyjmijmy króla pokoju i sprawiedliwości"* (Przemówienie podczas wizyty w parafii św. Franciszki Ksawerii Cabrini na Nomentano, 4 XII), NP VI, 2, s. 581-584; toż: *„Accogliamo il re della pace e della giustizia"*, IGP VI, 2, s. 1252-1256.

1984

36. *Człowiek, który rozgrzesza in persona Christi* (Audiencja generalna, 22 II), NP VII, 1, s. 210-213; toż: *Il compito di rimettere i peccati é legato al ministero di Pietro*, IGP VII, 1, s. 458-463.

37. *Do przyszłych kapłanów: my działamy in persona Christi* (Przemówienie podczas spotkania ze studentami, 3 III), NP VII, 1, s. 277-279; toż: *Ai futuri sacerdoti: Noi operiamo „in persona Christi"*, IGP VII, 1, s. 604-607.

38. *Kapłani są potrzebni, ponieważ Chrystus jest potrzebny* (Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem świeckim i zakonnym, 27 V), NP VII, 1, s. 696-699; toż; *I sacerdoti sono necessari perché Cristo é necessario*, NP VII, 1, s. 1527-1531.

39. *Sakrament apostolstwa* (Homilia podczas bierzmowania, 10 VI), NP VII, 1, s. 753-755; toż: *Amministrazione della Cresima a giovani di diverse nazioni*, IGP VII, 1, s. 1652-1657.

40. *Kolegialność i posłannictwo* (Przemówienie podczas spotkania z Konferencją Episkopatu Szwajcarii, 15 VI), NP VII, 1, s. 812-817; toż: *Collegialità e autorità episcopale di fronte ai problemi dell'evangelizzazione*, IGP VII, 1, s. 1777-1786.

41. *Kościół, którego jesteście pasterzami* (Przemówienie podczas spotkania z biskupami Kanady, Ottawa, 20 IX), NP VII, 2, s. 307-314; toż: *Confermati i Vescovi nella loro missione secondo il Concilio Vaticano*, IGP VII, 2, s. 631-643.

42. Adhortacja […] *Reconnciliatio et paenitentia"* (2 XII), NP VII, 2, s. 674-724; toż: Esortazione *Reconciliatio et Paenitentia*, IGP VII, 2, s. 1352-1499.

1985

43. *Władze świeckie niech nie tracą z oczu Chrystusowej prawdy o człowieku* (Przemówienie do Rady Miasta Rzymu, 17 I), NP VIII, 1, s. 65-67; toż: *I poteri pubblici non perdano di vista la verità di Cristo e della Chiesa sull'uomo*, IGP VIII, 1, s. 115-118.

44. *Wierność władzy cywilnej i wspólnocie kościelnej* (Przemówienie do inspektoratu Policji przy Watykanie, 21 I), NP VIII, 1, s. 87-88; toż: *Fedeltà all'autorità civile e alla comunione ecclesiale*, IGP VIII, 1, s. 155-156.

45. *Wierność Kościołowi i człowiekowi* (Homilia podczas Mszy św. w Mérida, 28 I), NP VIII, 1, s. 115-119; toż: *Rinnovare la fede per vivere la fedeltà a Cristo, alla Chiesa, all'uomo*, IGP VIII, 1, s. 207-213.

46. *Czym jest i jaką rolę spełnia Kuria Rzymska* (Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego, 21 XI), NP VIII, 2, s. 685-691; toż: *Sulla linea del Concilio la Curia strumento ed aiuto al Romano Pontefice*, IGP VIII, 2, s. 1324-1339.

1986

47. *Historia i ewolucja świata a historia Zbawienia* (Audiencja generalna, 25 VI), NP IX, 1, s. 952-957; toż: *La Divina Provvidenza e la crescita del Regno di Dio*, IGP IX, 1, s. 1915-1925.

1987

48. *Jezus Chrystus – Mesjasz „Król"* Aaudiencja generalna, 11 II), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 8; toż: *Gesù Cristo, Messia „Re"*, IGP X, 1, s. 313-321.

49. *Jezus Chrystus – Mesjasz „Kapłan"* (Audiencja generalna, 18 II), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 8-9; toż:. *Gesù Cristo, Messia „Sacerdote"*, IGP X, 1, s. 362-372.

50. *Jezus Chrystus – Mesjasz „Prorok"* (Audiencja generalna, 25 II), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 9; toż: *Gesù Cristo, Messia „Profeta"*, IGP X, 1, s. 417-427.

51. *Jezus Chrystus – początek i spełnienie Królestwa Bożego* (Audiencja generalna, 18 III), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 14-15; toż: *Gesù Cristo, inaugurazione e compimento del Regno di Dio*, IGP X, 1, s. 584-594.

52. *Kiedy rządzący stają się rzecznikami pragnienia zgody* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 6 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 18; toż: *La visita in America Latina è un servizio alla solidarietà tra le nazioni*, IGP X, 1, s. 1122-1124.

53. *Jezus Chrystus – Syn Człowieczy* (Audiencja generalna, 29 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 8; toż: *Gesù Cristo, Figlio dell'Uomo*, IGP X, 1, s. 1453-1464.

54. *Sobie samym przywróceni* (Spotkanie z władzami państwowymi i prezydentem Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa, 8 VI), ORpol., nr spec., s. 90-91.

55. *Jezus Chrystus – Odkupiciel i sędzia* (Audiencja generalna, 30 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 11; toż: *Gesù Cristo ha il potere di giudicare*, IGP X, 3, s. 772-783.

56. *Jezus Chrystus ma moc odpuszczania grzechów* (Audiencja generalna, 7 X), ORpol. 8(1987) nr 11-12, s. 13; toż:. *Gesù Cristo ha il potere di rimettere i peccati*, IGP X, 3, s. 811-821.

57. *Jezus Chrystus – Boski Prawodawca* (Audiencja generalna, 14 X), ORpol. 8(1987) nr 11-12, s. 13-14; toż: *Gesù Cristo Legislatore divino*, IGP X, 3, s. 840-851.

58. *„Ja wam przekazuję Królestwo jak mnie przekazał je mój Ojciec"* (Audiencja generalna, 4 XI),. ORpol. 8(1987) nr 11-12, s. 23-24; toż: *„Io preparo per voi un Regno come il Padre l'ha preparato per me"*, IGP X, 3, s. 993-1003.

59. *„Dziewczątko, mówię ci, wstań"* (Audiencja generalna, 18 XI), ORpol. 8(1987) nr 11-12, s. 25; toż: *„Fanciulla, io ti dico, alzati!*, IGP X, 3, s. 1141-1150.

60. *Poprzez znaki i cuda Chrystus objawia moc Zbawiciela* (Audiencja generalna, 25 XI), ORpol. 8(1987) nr 11-12, s. 25; toż: *Mediante i segni-miracoli Cristo rivela il potere di Salvatore*, IGP X, 3, s. 1198-1207.

61. *Cuda Chrystusa jako „zbawcze znaki"* (Audiencja generalna, 2 XII), ORpol. 8(1987) nr 11-12, s. 26; toż: *I miracoli di Cristo come „segni salvifici"*, IGP X, 3, s. 1254-1262.

1988

62. *Cuda jako znaki porządku nadprzyrodzonego* (Audiencja generalna, 13 I), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 18; toż: *I segni che rivelano la „Potenza dall'alto"*, IGP XI, 1, s. 89-98.

63. *Jezus Chrystus prawdziwy człowiek* (Audiencja generalna, 27 I), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 19; toż: *Gesù Cristo vero uomo,* IGP XI, 1, s. 256-260.

64. *W Chrystusie Królestwo Boże uobecniło się w dziejach człowieka* (Audiencja generalna, 27 IV), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 19-20; toż: *„È giunto a voi il Regno di Dio"*, IGP XI, 1, s. 1043-1055.

65. *„Zbuduję Kościół mój"* (Audiencja generalna, 15 VI), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 5; toż: *Gesù fondatore della sua Chiesa: „... edificherò la mia Chiesa"*, IGP XI, 2, s. 2023-2034.

66. *„Przekazuję wam królestwo"* (Audiencja generalna, 22 VI), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 5-6; toż: *Gesù fondatore della struttura ministeriale della Chiesa: „...io assegno a voi un regno"*, IGP XI, 2, s. 2090-2099.

67. *Chrystus wyzwala człowieka z niewoli grzechu do wolności w prawdzie* (Audiencja generalna, 3 VIII), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 13; toż: *Cristo libera l'uomo dalla schiavitù del peccato verso la libertà nella verità*, IGP XI, 3, s. 205-216.

68. *Chrystus wyzwala człowieka i ludzkość do „nowego życia"* (Audiencja generalna, 10 VIII), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 13-14; toż: *Cristo libera l'uomo e l'umanità verso una „nuova vita"*, IGP XI, 3, s. 222-231.

69. *List apostolski „Mulieris dignitatem”* [...] *z okazji Roku Maryjnego o godności i posłaniu kobiety* (15 VIII), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 3-12; tож: *Lettera apostolica „Mulieris dignitatem” del sommo pontifice* [...] *sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell'Anno mariano*, IGP XI, 3, s. 317-378.

70. *Ostatnie słowa Chrystusa na krzyżu: „Ojcze, odpuść im...”* (Audiencja generalna, 16 XI), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 26; тож: *Udienza a lavoratori spagnoli*, IGP XI, 4, s. 1499.

1989

71. *Parakletos – rzecznik i obrońca Apostołów* (Audiencja generalna, 24 V), ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 8; тож: *Parakletos*, IGP XII, 1, s. 1331-1341.

72. *Pięćdziesiątnica – uobecnienie Chrystusowego królestwa w ludzkich dziejach* (Audiencja generalna, 22 XI), ORpol. 10(1989) nr 10-11, s. 22; тож: *Pentecoste e presenza nella storia umana dell'unico regno di Gesù Cristo*, IGP XII, 2. s. 1317-1327.

73. *Chrystus – Król Wszechświata* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 XI), ORpol. 10(1989) nr 10-11, s. 24; тож: *Parrocchia dei Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena Patroni d'Italia*, IGP XII, 2, s. 1367-1378.

1990

74. *Stajecie się „świadkami Królestwa”* (Homilia podczas konsekracji biskupów, 5 IV), ORpol. 11(1990) nr 4, s. 29; тож: *Il Vescovo promotore di santità nel popolo di Dio*, IGP XIII, 1, s. 837-840.

75. *„Starajcie się naprzód o królestwo Boga i jego sprawiedliwość”* (Przemówienie do przedsiębiorców, Durango, 9 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 11-12, 3, 5, 6, 7; тож: *Apertura leale alle giuste esigenze del bene comune*, IGP XIII, 1, s. 1181-1188.

76. *Rząd polski może liczyć na pomoc Kościoła* (Przemówienie z okazji złożenia listów uwierzytelniających przez ambasadora Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej prof. Henryka Kupiszewskiego, 16 VI), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 3; тож: *Davanti alla Polonia si è aperta una nuova pagina della storia*, IGP XIII, 1, s. 1602-1605.

77. *Jesus – Król dobroci* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 25 XI), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 29; тож: *Costruire il regno d'amore di Cristo nelle tormentate vicende della storia*, IGP XIII, 2, s. 1290-1292.

78. Encyklika *Redemptoris missio* o stałej aktualności posłania misyjnego (7 XII), ORpol 12(1991) nr 1, s. 4-37; тож: Lettera Enciclica *Redemptoris Missio*, IGP XIII, 2, s. 1398-1557.

1991

79. *Kamień węgielny królestwa Bożego w świecie* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Konsystorza, 7 IV), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 18-19; тож: *Dal Consistorio straordinario un nuovo impulso per l'evangelizzazione di tutte le genti*, IGP XIV, 1, s. 712-715.

80. Encyklika *Centesimus annus* (1 V), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 4-30; tож: Lettera Enciclica *Centesimus Annus*, IGP XIV, 1, s. 953-1083.

81. *„Nie zabijaj": przeciwko uzurpacji Bożej władzy nad życiem i śmiercią* (Homilia podczas Mszy św., Radom, 4 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 34-36; тож: *Alle vittime della crudeltà umana nel nostro secolo si aggiunge il grande cimitero dei non-nati e degli indifesi*, IGP XIV, 1, s. 1467-1472.

82. *„Nie kradnij" znaczy także nie nadużywaj twojej władzy nad własnością* (Homilia podczas Mszy św., Białystok, 5 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 46-49; тож: *La Beata Bolesława, mediante l'amore al suo popolo, fu l'ispiratrice dell'ecumenismo nella vita quotidiana*, IGP XIV, 1, s. 1495-1503.

83. *Sobie samym przywróceni* (Przemówienie podczas spotkania z władzami państwowymi i prezydentem Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 18-19.

84. *Królestwo Boże w Starym Testamencie* (Audiencja generalna, 7 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 42-43; тож: *Il Regno di Dio nell'Antico Testamento*, IGP XIV, 2, s. 181-194.

85. *Wielka królowa Węgrów* (Homilia podczas Mszy św., Pécs, 17 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 7-8; тож: *„Magna domina Hungarorum: salva questo popolo che si è affidato interamente a Te"*, IGP XIV, 2, s. 306-313.

86. *Królestwo Boże królestwem Chrystusa* (Audiencja generalna, 4 IX), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 45-47; тож: *Regno di Dio, Regno di Cristo*, IGP XIV, 2, s. 462-471.

87. *Znaczenie królestwa Bożego w przypowieściach ewangelicznych* (Audiencja generalna, 18 IX), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 49-50; тож: *Il significato del regno di Dio nelle parabole evangeliche*, IGP XIV, 2, s. 590-600.

88. *Wzrost królestwa Bożego według przypowieści ewangelicznych* (Audiencja generalna, 25 IX), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 50-51; тож: *La crescita del Regno di Dio secondo le parabole evangeliche*, IGP XIV, 2, s. 640-649.

1992

89. *Śmierć nie ma już władzy nad człowiekiem* (Homilia podczas Wigilii Paschalnej, 18 IV), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 31-32; тож: *In questa notte Cristo ha gettano la luce della vita sulla morte umana*, IGP XV, 1, s. 1126-1128.

90. *Biskupi – następcy apostołów* (Audiencja generalna, 8 VII), ORpol. 13(1992) nr 9-10, s. 58-59; тож: *I vescovi, successori degli apostoli*, IGP XV, 2, s. 37-46.

91. *Biskupstwo – kapłaństwo sakramentalne* (Audiencja generalna, 30 IX), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 42-43; тож: *L'Episcopato, Ordine sacramentale*, IGP XV, 2, s. 203-210.

92. *Kolegium biskupów* (Audiencja generalna, 7 X), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 43-45; тож: *Il Collegio episcopale*, IGP XV, 2, s. 251-261.

93. *Misja powierzona każdemu biskupowi* (Audiencja generalna, 28 X), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 45-47; тож: *La missione affidata a ogni vescovo*, IGP XV, 2, s. 434-444.

94. *Biskupi „zwiastunami wiary" w głoszeniu Ewangelii* (Audiencja generalna, 4 XI), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 47-487; тож: *I vescovi, „araldi della fede", nella predicazione del Vangelo*, IGP XV, 2, s. 474-481.

95. *Biskupi „szafarzami łaski najwyższego kapłaństwa"* (Audiencja generalna, 11 XI), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 49-50; тож: *I vescovi, „economi della grazia del supremo sacerdozio"*, IGP XV, 2, s. 527-536.

96. *Pasterska posługa biskupów* (Audiencja generalna, 18 XI), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 50-52; tож: *I vescovi nel servizio pastorale*, IGP XV, 2, s. 624-633.

97. *Uznali królewską władzę Chrystusa i oddali za Niego życie* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 22 XI), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 12-14; тож: *I martiri messicani hanno suggellato con la morte la verità della Croce e del Regno di Dio*, IGP XV, 2, s. 672-677.

98. *Władza Piotra w pierwszym okresie życia Kościoła* (Audiencja generalna, 16 XII), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 54-55; тож: *L'autorità di Pietro agli inizi della Chiesa*, IGP XV, 2, s. 923-932.

1993

99. *Biskup Rzymu następca Piotra* (Audiencja generalna, 27 I), ORpol 14(1993) nr 3, s. 47-49; тож: *Il Vescovo di Roma Successore di Pietro*, IGP XVI, 1, s. 185-195.

100. *„Munus Petrinum" Biskupa Rzymu jako pasterza powszechnego* (Audiencja generalna, 24 II), ORpol 14(1993) nr 5-6, s. 45-46; тож: *Il „Munus Petrinum" del Vescovo di Roma come Pastore universale*, IGP XVI, 1, s. 507-517.

101. *Misja nauczania Następcy Piotra* (Audiencja generalna, 10 III), ORpol 14(1993) nr 5-6, s. 46-48; тож: *La missione dottrinale del Successore di Pietro*, IGP XVI, 1, s. 592--603.

102. *Opieka Boża nad Urzędem Nauczycielskim Następcy Piotra (Część I)* (Audiencja generalna, 17 III), ORpol 14(1993) nr 5-6, s. 48-49; тож: *L'assistenza divina nel magistero del Successore di Pietro*, IGP XVI, 1, s. 636-646.

103. *Opieka Boża nad Urzędem Nauczycielskim Następcy Piotra (Część II)* (Audiencja generalna, 24 III), ORpol 14(1993) nr 5-6, s. 50-51; тож: *L'assistenza divina nel magistero del Successore di Pietro*, IGP XVI, 1, s. 734-746.

104. *Prezbiteriat – służebne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa* (Audiencja generalna, 31 III), ORpol 14(1993) nr 5-6, s. 51-53; тож: *Il Presbiterato, partecipazione ministeriale al sacerdozio di Cristo*, IGP XVI, 1, s. 784-797.

105. *Więzi między prezbiterami i ich biskupami* (Audiencja generalna, 25 VIII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 46-48; тож: *Relazioni dei presbiteri con i loro Vescovi*, IGP XVI, 2, s. 556-568.

1994

106. *Rodzina należy do dziedzictwa ludzkości"* (List do głów państw, 19 III), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 4-5; тож: *„La famiglia appartiene al patrimonio dell'umanità*, IGP XVII, 1, s. 763-766.

107. *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.

1995

108. *Królestwo Chrystusa jest nieprzemijające* (Homilia na rozpoczęcie Synodu, 26 XI), ORpol. 17(1996) nr 3, s. 5-6; тож: *I lavori del Sinodo favoriscano il processo verso una vera e solida pace*, IGP XVIII, 2, s. 1261-1265.

109. *Posługa biskupów w Kościele* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański". 26 XI), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 50-51; toż: *„Presbyterorum Ordinis": un mistero di grazia, una missione esigente e sublime*, IGP XVIII, 2, s. 1266-1269.

1996

110. *Dar i tajemnica*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 1996.

1997

111. *Maryja na godach w Kanie Galilejskiej* (Audiencja generalna, 26 II), 18(1997) nr 4-5, s. 38-39; toż: *Maria alle nozze di Cana*, IGP XX, 1, s. 336-344.

112. *Maryja orędowniczką pierwszego cudu Jezusa w Kanie* (Audiencja generalna, 5 III), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 39-40; toż: *A Cana Maria induce Gesù a compiere il primo miracolo*, IGP XX, 1, s. 383-390.

1998

113. *Il complesso tema della democrazia attende orientamenti idonei a guidare i governanti e le nazioni in questo passaggio di millennio* [Złożony temat demokracji wymaga zasad wskazujących kierunek rządzącym i całym narodom podczas tej epokowej zmiany] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 23 IV), IGP XXI, 1, s. 805-807.

114. *List apostolski motu proprio [...] o naturze teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatów* (21 V), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 17-25; toż: *„Apostolos Suos"*, IGP XXI, 1, s. 957-976.

115. *Aby głębiej zrozumieć tajemnicę Boga, człowieka i stworzenia* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 27 X), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 48-49; toż: *La conoscenza della fede, fondata sulla verità rivelata, non viene esclusa dalla conoscenza ottenuta per via razionale*, IGP XXI, 2, s. 849-853.

116. *Poznać prawdę w szczerości serca* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami konferencji na temat Inkwizycji, 31 X), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 49-50; toż: *Il magistero non può compiere una richiesta di perdono basandosi solo su immagini sovraccariche di emotività che impediscono la diagnosi serena*, IGP XXI, 2, s. 896-900.

117. *Królestwo Chrystusa nie zna kresu* (Homilia na rozpoczęcie Synodu, 22 XI), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 9-10; toż: *Quella porzione di Chiesa, disseminata nell'immensità degli spazi oceanici, troverà la verità e la vita nella via indicata dai santi e dai martiri*, IGP XXI, 2, s. 1071-1075.

1999

118. *Sakrament pojednania w Roku Wielkiego Jubileuszu* (Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską, 13 III), ORpol.

20(1999) nr 9-10, s. 32-34; toż: *L'anno giubilare, grazie al Sacramento della Penitenza, deve essere in mondo specjale anno del grande perdono e della piena riconciliazione*, IGP XXII, 1, s. 516-521.

119. *Królowanie Chrystusa objawiło się w ich życiu* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 21 XI), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 30-31; toż: *Guide luminose verso il Grande Giubileo del 2000*, IGP XXII, 2, s. 977-980.

2000

120. *Wasza służba jest niezbędna dla społeczeństwa* (Przemówienie z okazji jubileuszu Policji Miejskiej we Włoszech, 20 I), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 17-18; toż: *„Il Giubileo vi domanda di essere custodi del diritto alla vita"*, IGP XXIII, 1, 97-100.

121. *W ofiarnej służbie człowiekowi i społeczeństwu* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Parlamentarzystów i Polityków, 5 XI), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 25-27; toż: *Il legislatore cristiano non può scendere a compromessi sulla vita e sulla famiglia fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna*, IGP XXIII, 2, s. 769-774.

2001

122. *Psalm 47 – Pan Król wszechświata* (Audiencja generalna, 5 IX), ORpol. 23(2002) nr 2, s. 47-48; toż: *Salmo 46: Il Signore, re dell'universo*, IGP XXIV, 2, s. 237-244.

123. *List Apostolski „motu proprio" o ogłoszeniu św. Tomasza Morusa patronem rządzących i polityków* (31 X), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 9-11.

124. *Bądźmy świadkami ewangelicznej nadziei* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowej Konferencji nt. „Władza i zdrowie", 17 XI), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 46-47; toż: *Nel mondo della salute l'esercizio del potere non si ispiri al desiderio di dominio o di profitto, ma sia animato da sincero spirito di servizio*, IGP XXIV, 2, s. 746-748.

2002

125. *Aby każdy naród żył w pokoju* (List do przywódców państw i rządów, 24 II), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 4-5.

126. *„Civis romanus sum – jestem Rzymianinem"* (Przemowienie do delegacji władz miejskich Rzymu, 31 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 41-42; toż: *Invoco l'intercessione di Maria, Salus populi romani, e dei santi Pietro e Paolo su quanti abitano in questa nostra meravigliosa Città*, IGP XXV, 2, s. 651-652.

2003

127. Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* O eucharystii w życiu kościoła (17 IV), ORpol. 24(2003) nr 5, s. 4-24; toż: Lettera Enciclica *Ecclesia de Eucharistia"*, IGP XXVI, 1, s. 468-512.

128. Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores Gregis* [...] (16 X), ORpol. 25(2004) nr 1, s. 4-48; toż: Esortazione Apostolica Postsinodale *Pastore Gregis*, IGP XXVI, 2, s. 392-598.

129. *Prawda, która rządzi światem i kieruje życiem ludzi* (Przemówienie podczas spotkania z członkami Papieskiej Akademii Nauk, 10 XI), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 26-27; toż: *„Siamo uniti nel nostro comune desiderio di lasciarci illuminare dall'unica Verità che governa il mondo e guida la vita di tutti"*, IGP XXVI, 2, s. 728-730.

2004

130. *Psalm 20 – modlitwa o zwycięstwo dla króla* (Audiencja generalna, 10 III), ORpol. 25(2004) nr 6, s. 29-30; toż: *Salmo 19: Preghiera per la vittoria del Re-Messia*, IGP XXVII, 1, s. 302-307.

131. *Psalm 21,2-8.14 – dziękczynienie za zwycięstwo Króla-Mesjasza* (Audiencja generalna, 17 III), ORpol. 25(2004) nr 6, s. 30-31; toż: *Salmo 20,2-8.14: Ringraziamento per la vittoria del Re-Messia*, IGP XXVII, 1, s. 334-339.

132. *Psalm 110 – Mesjasz królem i kapłanem* (Audiencja generalna, 18 VIII), ORpol. 26(2005) nr 1, s. 41; toż: *Salmo 109,1-5.7: Il Messia, Re e Sacerdote*, IGP XXVII, 2, s. 147-151.

133. *Psalm 72,1-11 – królewska władza Mesjasza* (Audiencja generalna, 1 XII), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 39-40; toż: *Salmo 71,1-11: Il potere regale del Messia*, IGP XXVII, 2, s. 635-640.

134. *Wstańcie, chodźmy!*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2004.

2005

135. *Rozwój i nowe zadania* (Przemówienie do przedstawicieli regionu Lacjum, prowincji i miasta Rzymu, 13 I), ORpol. 26(2005) nr 4, s. 16-17; toż: *„Un'attenzione e un impegno sempre vigile per preservare il più possibile il futuro della gioventù"*, IGP XXVIII, s. 44-45.

136. *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, red. zespół pod kierownictwem P. Ptasznika i P. Sardiego, Znak, Kraków 2005.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Proszę was o pomoc w posłudze Kościołowi* (Przemówienie podczas spotkania z członkami Kolegium Kardynalskiego, 22 IV), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 7-8; toż: *„Vi prego, non fatemi mai mancare il vostro sostegno!"*, IB I, s. 14-15.

2. *Wsłuchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa* (Homilia podczas inauguracji pontyfikatu, 24 IV), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 10-12; toż: *„Un servizio alla gioia di Dio che vuol fare il suo ingresso nel mondo”*, IB I, s. 20-26.

3. *Prymat w służbie jedności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 VI), ORpol. 26(2005) nr 9, s. 18; toż: *La festa dei santi Pietro e Paulo è un'occasione significativa per sottolineare l'unità e la cattolicità della Chiesa*, IB I, s. 278-280.

4. *Bądźcie dla wszystkich niezawodnymi przewodnikami* (Przemówienie podczas spotkania z nowo mianowanymi kardynałami, 30 VI), ORpol. 26(2005) nr 9, s. 19-20; toż: *„Camminiamo insieme, uniti dagli stessi sentimenti di concordia e di amore a Cristo e alla sua Chiesa”*, IB I, s. 301-304.

5. *Pieśń Ef 1,3-10 – Bóg Zbawca* (Audiencja generalna, 6 VII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 46-47; toż: *Cantico: Efesini 1,3-10: Dio Salvatore*, IB I, s. 322-327.

6. *Pieśń Ef 1,3-10 – Bóg Zbawca* (Audiencja generalna, 23 XI), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 34-35; toż: *Cantico: Efesini 1,3-10: Dio Salvatore*, IB I, s. 835-840.

2006

7. *Powołani do wsółpracy z Następcą Piotra* (Homilia podczas Liturgii Słowa, 24 III), ORpol. 27(2006) nr 5, s. 31-32; toż: *Canto su di voi*, IB II, 1, s. 351-355.

8. *Nasze ręce niech się staną rękami Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek, 13 IV), ORpol. 27(2006) nr 5, s. 10-12; toż: *Le nostre mani diventino nel mondo le mani del Signore*, IB II, 1, s. 443-447.

9. *Chrystus odniósł zwycięstwo nad złem i śmiercią* (Audiencja generalna, 19 IV), ORpol. 27(2006) nr 5, s. 29-30; toż: *„Dio mi conceda di essere Pastore mite e fermo della sua Chiesa”*, IB II, 1, s. 472-478.

2007

10. Encyklika *Spe salvi* (30 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 4-24-31; toż: Lettera Enciclica *Spe Salvi*, IB III, 2, s. 662-746.

2008

11. *Dzień, w którym Duch Święty ustanowił Kościół* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 11 V), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 46-48; toż: *La pace fondata sulla verità non scende a compromessi con il mondo*, IB IV, 1, s. 763-767.

2009

12. *Królestwo Jezusa przechodzi przez krzyż i jest uniwersalne* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 5 IV), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 13-15; toż: *L'universalità e la croce vanno insieme. Solo così si crea la pace*, IB V, 1, s. 553-558.

2010

13. *Pan uobecnia swoje działanie przez posługę kapłana* (Audiencja generalna, 14 IV), ORpol. 31(2010) nr 6, s. 42-44; toż: *Nella Chiesa Cristo non è mai assente*, IB VI, 1, s. 489-497.

14. *„Zakorzenieni i ugruntowani w miłości”* (Homilia podczas Liturgii Słowa na rozpoczęcie konsystorza, 20 XI), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 10-11; toż: *Concistorio ordinario pubblico per la creazione di 24 nuovi Cardinali*, IB VI, 2, s. 872-877.

15. *Papieża i kardynałów nie łączy strategia działania, ale miłość Chrystusa i Jego Duch Święty* (Homilia podczas Mszy św. z nowymi kardynałami, 21 XI), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 12-13; toż: *„Il Primato di Pietro al servizio del Primato di Cristo”*, IB VI, 2, s. 883-887.

16. *Moc opierania się tyranii władzy* (Homilia podczas Pasterki, 24 XII), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 14-16; toż: *La forza di resistere alla tirannia del potere*, IB VI, 2, s. 1074-1079.

2011

17. *Bądźcie promotorami współpracy, solidarności i humanizmu* (Przemówienie do przedstawicieli Krajowego Stowarzyszenia Gmin Włoskich, 12 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 18-19; toż: *Pluralità e unità della nazione*, IB VII, 1, s. 327-330.

18. *Jesteście twórcami swojej przyszłości* (Przemówienie podczas spotkania z władzami politycznymi i społecznymi oraz przedstawicielami głównych religii w pałacu prezydenckim w Kotonu, 19 XI), ORpol. 33(2012) nr 1, s. 11-13.

2012

19. *Gościnność, solidarność i praworządność* (Przemówienie do władz regionu Lacjum oraz gminy i prowincji rzymskiej, 12 I), ORpol. 33(2012) nr 3, s. 12-13; toż: *Accoglienza, solidarietà, legalità*, IB VIII, 1, s. 62-65.

20. *Władza oznacza służbę, miłość i pokorę* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 I), ORpol. 33(2012) nr 3, s. 38; toż: *L'Autorità divina è il potere dell'amore di Dio che crea l'universo*, IB VIII, 1, s. 132-137.

21. *Niech waszą misję oświeca wiara i ożywia miłość* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie konsystorza, 18 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 8-9; toż: *La logica della fede è il servizio dell'amore*, IB VIII, 1, s. 195-200.

22. *W czasach kryzysu potrzebujemy relacji opartych na bezinteresowności i miłości* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami władz cywilnych i wojskowych, 2 VI), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 17-18; toż: *Da sant'Ambrogio a lezione di politica*, IB VIII, 1, s. 681-684.

23. *Dramat i siła papiestwa* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Apostołów Piotra i Pawła, 29 VI), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 5-7; toż: *Il dramma e la forza del Papato*, IB VIII, 1, s. 819-823.

24. *Królowa, która jest służebnicą* (Audiencja generalna, 22 VIII), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 42-44; toż: *La Regina che serve*, IB VIII, 2, s. 101-106.

25. *Naśladujcie Jezusa, który umiłował nas aż do końca* (Homilia podczas Mszy św. z nowymi kardynałami, 25 XI), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 23-24; toż; *Il potere di Gesù è quello della verità e dell'amore*, IB VIII, 2, s. 649-652.

2013

26. *Jak niespokojni poszukiwacze Boga* (Homilia podczas Mszy św., 6 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 18-21; toż: *Come inquieti cercatori di Dio*, IB IX, s. 23-28.

FRANCISZEK

2013

1. *Chrystus jest bramą królestwa* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 22 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 26-27.

2. *Pieniądz musi służyć, a nie rządzić* (Audiencja dla ambasadorów przy Stolicy Apostolskiej, 16 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 13-14; *L'Etica dà fastidio a chi adora il denaro, non condividere i beni con i poveri è derubarli*, IF I, 1, s. 187-190.

3. *Prawdziwa władza jest służbą* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 21 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 40-41.

4. Encyklika [...] *Lumen fidei*. O wierze (Rzym, 29 VI); toż: Lettera Enciclica *Lumen Fidei*, IF I, 1, s. 410-508.

5. *Królestwo Boże jest prawdziwą odnową* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 6 VII), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 47.

6. *Bądźmy misjonarzami królestwa Bożego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 7 VII), ORpol. 34(2013) nr8-9, s. 59-60; toż: *Andare e annunciare*, IF I, 2, s. 19-21.

7. *O sprawujących władzę* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 16 IX), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 315-317.

8. *Pasterze słuchający ludu* (Przemówienie podczas audiencji dla biskupów, 19 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 35-37; toż: *Accogliere, camminione, rimanere*, IF I, 2, s. 249-253.

9. *Zgoda dla dobra wszystkich* (Przemówienie podczas wizyty u prezydenta Włoch, 14 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 24-26; toż: *Busso idealmente alla porta di ogni Italiano, il Paese ritrovi la concordia*, IF I, 2, s. 501-503.

10. Adhortacja [...] *Evangelii gaudium* (24 XI).

2014

11. *Biskupi, jakich chcemy mieć* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami zebrania Kongregacji ds. Biskupów, 27 II), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 24-27; toż: *Il Vescovo sia testimone umile e coraggioso del Risorto, non ci servono manager*, IF II, 1, s. 223-231.

12. *Budowanie pokoju wymaga poszanowania wolności i godności wszystkich* (Przemówienie podczas wizyty u prezydenta Izraela, 26 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 23-24; toż: *Perseguiamo l'impegno per una soluzione Pacifica*, IF II, 1, s. 621-622.

13. *Pieniądze, próżność i władza zniewalają serce* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 20 VI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 166-167.

14. *W krainie spokojnego poranka* (Spotkanie z przedstawicielami rządu i władz państwowych, Seul, 14 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 4-5: toż: *Mondo stanco della guerra, impegnarsi per la riconciliazione*, IF II, 2, s. 115-118.

15. *Nie zamieniajcie służby we władzę* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 11 XI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 298-300.

16. *Władza odbiera nam płodność* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 19 XII), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 346-348.

2015

17. Encyklika [...] *Laudato si.* W trosce o wspólny dom (Rzym, 24 V).

18. *Postawmy na nadzieję* (Spotkanie z przedstawicielami władz Bośni i Hercegowiny, 6 VI), ORpol. 36(2015) nr 6, s. 9-10.

19. *„Synodalność" konstytutywnym wymiarem Kościoła* (Przemówienie podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów, 17 X), ORpol. 36(2015) nr 11, s. 4-8.

20. *Moc królestwa Jezusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 22 XI), ORpol. 36(2015) nr 12, s. 48-49.

2016

21. *Aby wyjść z fałszywej neutralności* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki, 1 I), ORpol. 37(2016) nr 1, s. 18-19.

22. *Serce i umysł otwarte na perspektywę Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 6 I), ORpol. 37(2016) nr 1, s. 22-23.

23. *Rozgrywki władzy* (Audiencja generalna, 24 II), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 49-50.

24. *Trzeba przezwyciężyć lęk* (Przemówienie podczas spotkania z władzami RP na Wawelu, Kraków, 27 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 4-6.

2017

25. *Pieniądze, próżność i władza zniewalają serce* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 20 VI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 166-168.

2018

26. *Korupcja to wirus skażający wszystko* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami władz, Lima, 19 I), ORpol. 2018) nr 2, s. 27-29.

27. *Brakuje woli politycznej, żeby powstrzymać wyścig zbrojeń i położyć kres wojnom* (Przemowienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 12 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 7-8.

2019

28. *„Kultura nadużyć" raną zadaną wiarygodności Kościoła* (List do Biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, 1 I), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 7-11.

29. Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit* [...] do młodych i całego Ludu Bożego (25 III), p. 10, 12, 31, 98, 181, 184.

30. *Nie zamykajcie serca przed tymi, którzy pukają do waszych drzwi* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami władz, społeczeństwa obywatelskiego oraz korpusu dyplomatycznego, 5 V), ORpol. 40(2019) nr 6, s. 5-6.

31. *„Dekalog" dla przedstawicieli papieskich* (Przemówienie do nuncjuszy papieskich, 13 VI), ORpol. 40(2019) nr 9, s. 6-11.

2020

32. *Władza to nie nakazywanie, ale konsekwencja i świadectwo* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 14 I), ORpol. 41(2020) nr 2-3, s. 37-38.

33. *Potrzebujemy mądrości, by opowiadać historie piękne, prawdziwe i dobre* (Orędzie na 54. Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 41(2020) nr 1, s. 4-7.

34. *Zasada pomocniczości i cnota nadziei* (Audiencja generalna, 23 IX), ORpol. 41(2020) nr 10, s. 22-24.

35. Encyklika *Fratelli tutti* [...] O braterstwie i przyjaźni społecznej (Asyż, 3 X) nr 45, 52, 72, 77, 159, 166, 171, 172, 173, 177, 178, 195, 201, 202, 209, 215, 219, 220, 236, 238, 239, 241, 253, 256, 258, 264, 273, 276.

NOTY O AUTORACH

Bożenna C h y l i ń s k a, profesor, literaturoznawca i historyk kultury amerykańskiej. Studia z zakresu filologii angielskiej na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1978 r. pracownik UW, obecnie profesor w Zakładzie Kultur i Literatur Ameryki Północnej w Instytucie Anglistyki na Wydziale Neofilologii. Stały współpracownik Brandeis University (Waltham, Massachusetts, USA).

Członkini Polskiego Towarzystwa Studiów Amerykanistycznych (PTSA) zrzeszonego z European Association for American Studies (EAAS), Polskiego Stowarzyszenia Nauczycieli Akademickich Filologii Angielskiej (PASE) zrzeszonego z European Society for the Study of English (ESSE), Polskiego Stowarzyszenia Stypendystów Fulbrighta (PSSF) zrzeszonego z European Fulbright Alumni Association i Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego (PTO).

Główne obszary zainteresowań badawczych: interdyscyplinarne studia kulturowe – badania nad kulturą brytyjską i amerykańską (w szczególności: imperializm i kolonializm brytyjski w Ameryce Północnej, Afryce i na Karaibach; kolonialna i postkolonialna myśl religijna, filozoficzna, historyczna i polityczna, w tym dzieje syjonizmu amerykańskiego oraz diaspory żydowskiej w USA; etyka chrześcijańska; związki Euro(Anglo)-Transatlantyckie w XVI i XVII wieku).

Najważniejsze publikacje książkowe: *„In Search of Greener Pastures": A Hundred Years of the Zionist Idea in the United States; From Zionism to Israelism* (1996); *Ideology and Rhetoric: Constructing America* (red., 2009); *Revolutions, Evolutions, and Devolutions in Europe, America, and Elsewhere* (red., 2010); *The Gospel of Work and Wealth in the Puritan Ethic: From John Calvin to Benjamin Franklin* (2012); *The Mystique of the Northwest Passage: Martin Frobisher's Voyages to the Arctic Wasteland, 1576-1578* (2018).

Marek M. D z i e k a n, profesor, arabista i islamista. Studia na Uniwersytecie Warszawskim.

Założyciel (w 2003 r.) i kierownik Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego, pracownik Katedry Arabistyki i Islamistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Redaktor naczelny „Rocznika Orientalistycznego".

Prezes Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego. Członek Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN, Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych oraz Union Européenne des Arabisants et Islamisants.

Główne obszary badań: historia cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, problematyka islamu klasycznego i współczesnego, myśl polityczna w islamie, islam w Europie (w szczególności Tatarzy polsko-litewscy).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Arabia magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem* (1993); *Symbolika arabsko-muzułmańska* (1997); *Historia Iraku* (2002); *Irak. Religia i polityka* (2005); *Cywilizacja islamu w Azji i Afryce* (2007); *Dzieje kultury arabskiej* (2008); *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej* (2011); Aḥmad Ibn Ḥālid an-Nāṣirī, *XIX-wieczne Maroko w* „Kitāb al-istiqṣā" (tłum. i oprac., 2018). Autor przekładów z języków arabskiego, rosyjskiego, niemieckiego i angielskiego.

Ryszard Daniel G o l i a n e k, profesor, muzykolog. Studia z zakresu muzykologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, z zakresu instrumentalistyki (wiolonczela) w Akademii Muzycznej im. Ignacego Jana Paderewskiego w Poznaniu.

Od 1987 r. pracownik UAM, od 1999 r. również Akademii Muzycznej im. Grażyny i Kiejstuta Bacewiczów w Łodzi.

Członek Związku Kompozytorów Polskich.

Wyróżniony nagrodą tegoż związku.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia i estetyka muzyki XIX wieku, estetyka i style opery.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dramaturgia kwartetów smyczkowych Dymitra Szostakowicza* (1995); *Muzyka programowa XIX wieku. Idea i interpretacja* (1998); *Juliusz Zarębski. Człowiek – muzyka – kultura* (2004); *Zrozumieć operę* (2009); *Przewodnik po muzyce Mahlera* (2012); *Opery Józefa Michała Ksawerego Poniatowskiego* (2012); *Polska w muzycznej Europie. Tematyka polska w dziełach kompozytorów zagranicznych XIX wieku* (2019); *Reżyserski teatr operowy XXI wieku: nurty i twórcy* (2020).

Barbara G u t k o w s k a, profesor, literaturoznawca, zm. w 2020 r. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Śląskim.

W latach 1983-2019 pracownik Zakładu Literatury Współczesnej Instytutu Nauk o Literaturze Polskiej UŚ, od 2019 r. profesor w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym tegoż uniwersytetu.

Główne obszary zainteresowań badawczych: proza XX i XXI wieku, literatura dokumentu osobistego, autobiografizm, poezja Leśmiana.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Proza Stanisława Dygata. W czasie i przestrzeni życia i marzenia* (1996); *Odczytywanie śladów. W kręgu dwudziestowiecznego autobiografizmu* (2005), *Wyzwania i wyznania. Od Andrzeja Trzebińskiego do Sławomira Mrożka* (2013).

Anna K o ś c i o ł e k, doktor habilitowany, profesor UMK, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii rosyjskiej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Od 1992 r. pracownik UMK, obecnie profesor nadzwyczajny w Katedrze Literatur Słowiańskich Instytutu Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym.

Członkini Wydziału II Towarzystwa Naukowego w Toruniu oraz Polskiego Towarzystwa Rusycystycznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: myślowa i ideowa spuścizna literatury rosyjskiej, filozofia człowieka oraz problematyka sacrum w twórczości pisarzy rosyjskich (przede wszystkim XIX w.), duchowość prawosławna, konteksty kulturowe literatury rosyjskiej, twórczość A. Murawjowa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Człowiek Ewangelii w „Dzienniku pisarza" Fiodora Dostojewskiego* (1994); *„Dziennik pisarza" Fiodora Dostojewskiego. Próba monografii* (2000); *„Wybrane fragmenty z korespondencji z przyjaciółmi". O ideowych poszukiwaniach Mikołaja Gogola* (2004); *Andrzeja Murawjowa peregrynacje do kolebek chrześcijaństwa (Jerozolima, Rzym, Kijów)* (2020).

Janusz K r ó l i k o w s k i, profesor, teolog. Studia z zakresu teologii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz na Uniwersytecie Papieskim Świętego Krzyża, Uniwersytecie Papieskim „Angelicum" i w Papieskim Instytucie Wschodnim w Rzymie, z zakresu archiwistyki i nauk o książce na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Pracownik naukowo-dydaktyczny kolejno: Papieskiego Uniwersytet Świętego Krzyża w Rzymie (w latach 1996-2009), Instytutu Teologicznego w Tarnowie (1997-2005) i Papieskiej Akademii Teolo-

gicznej (od 2005 r.). Obecnie kierownik Katedry Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Członek Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Polskiego Towarzystwa Teologicznego i Towarzystwa Teologów Dogmatyków.

Główne obszary zainteresowań badawczych: chrystologia, mariologia, eklezjologia, historia duchowości i mistyki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Światło Chrystusa i sakrament zbawienia* (2018, Nagroda Stowarzyszenia Wydawców Katolickich Feniks); *Kasata Towarzystwa Jezusowego – 1773 rok. Zagadnienia wybrane* (2020); *Światło cnoty. Propozycja etyczna na czas kryzysu* (2020); *„Tajemnica to wielka". Z teologii małżeństwa* (2020); *Wiara, teologia i polityka. Studia z teologii politycznej* (2020).

Krystyna L a t a w i e c, doktor habilitowany, profesor UP, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Krakowie.

W latach 1982-1987 nauczyciel języka polskiego. Od 1987 nauczyciel akademicki w Wyższej Szkole Pedagogicznej (w 2008 r. przemianowanej na Uniwersytet Pedagogiczny) w Krakowie. Obecnie kierownik katedry Literatury Polskiej XX-XXI wieku i Krytyki Artystycznej w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Humanistycznym UP.

Główne obszary zainteresowań badawczych: dramat i teatr polski po 1945 r.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Na scenie świata i teatru. O dramaturgii Mariana Pankowskiego* (1994); *Dramat poetycki po 1956 roku: J. M. Rymkiewicz, S. Grochowiak, T. Karpowicz* (2007); *Krakowskie sezony teatralne K. Skuszanki, I. Babel, L. Zamkow* (współautor, 2019); *Teatralne tropy rzeczywistości* (2020).

Krzysztof L o s k a, profesor nauk humanistycznych. Studia z zakresu filmoznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1994 r. pracownik UJ, obecnie kierownik Katedry Teorii i Antropologii Filmu w Instytucie Sztuk Audiowizualnych i prodziekan Wydziału Zarządzania i Komunikacji Społecznej.

Wiceprezes Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Mediami, zastępca przewodniczącego Komitetu Nauk o Sztuce PAN.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia kina (w szczególności kinematografii azjatyckich), postkolonializm, kulturowe uwarunkowania tekstów filmowych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dziedzictwo McLuhana. Między nowoczesnością a ponowoczesnością* (2001); *Hitchcock – autor wśród gatunków* (2002); *David Cronenberg: rozpad ciała, rozpad gatunku* (współautor, 2003); *Encyklopedia filmu science fiction* (2004); *Tożsamość i media. O filmach Atoma Egoyana* (2006), *Poetyka filmu japońskiego* (2009); *Kenji Mizoguchi i wyobraźnia melodramatyczna* (2012); *Nowy film japoński* (2013); *Mistrzowie kina japońskiego* (2015); *Postkolonialna Europa: etnoobrazy współczesnego kina* (2016).

Mateusz N i e ć, doktor habilitowany, profesor AI, historyk doktryn politycznych i prawnych, medioznawca. Studia z zakresu nauk politycznych na Uniwersytecie Wrocławskim.

W latach 1983-2009 pracownik Studium Nauk Humanistycznych na Politechnice Wrocławskiej. Od 2009 r. profesor nadzwyczajny w Katedrze Systemów Politycznych Instytutu Nauk o Polityce i Administracji na Wydziale Pedagogicznym Akademii Ignatianum w Krakowie.

Członek Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych i Polskiego Towarzystwa Myśli Politycznej.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia doktryn politycznych i prawnych (w szczególności klasyczna myśl polityczna, geneza oraz konteksty idei i doktryn politycznych), historia komunikowania i idei.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Niemcy* w *publicystyce Narodowej Demokracji* w *okresie międzywojennym 1918-1939* (1998); *Rozważania o pojęciu polityki w kręgu kultury attyckiej. Stu-*

dium z historii polityki i myśli politycznej (2006); *Komunikowanie społeczne i media. Perspektywa politologiczna* (2010); *Komunikowanie polityczne w społeczeństwie przed-masowym* (2011, Nagroda Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego); *Komunikowanie polityczne w nowoczesnym państwie* (2013); *Archeologia polityki i komunikowania. Peregrynacje* (2019).

Dariusz P a w e l e c, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Śląskim.

Od 1988 r. pracownik UŚ, obecnie dyrektor Instytutu Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym.

Główne obszary zainteresowań badawczych: genologia, poetyka historyczna, edytorstwo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Powiedz prawdę. Antologia poezji pokolenia '68* (1990); *Poezja Stanisława Barańczaka. Reguły i konteksty* (1992); *Lingwiści i inni. Przewodnik po interpretacjach wierszy współczesnych* (1994); *Czytając Barańczaka* (1995); *Debiuty i powroty. Czytanie w czas przełomu* (1998); *Mŕtve body. Antológia poézie zo Sliezska – „Nadivoko". 1994-2003* (2003); *Świat jako Ty. Poezja polska wobec adresata w drugiej połowie XX wieku* (2003); *Martwe punkty. Antologia poezji „Na Dziko" (1994-2003)* (2004); *Od kołysanki do trenów. Z hermeneutyki form poetyckich* (2006); *Wirpsza wielokrotnie* (2013); *Tropy „Na Dziko". Postantologia* (2019). Autor edycji utworów Witolda Wirpszy: *Sonata i inne wiersze do roku 1956* (2014); *Listy z oflagu* (2015); *Varia. Eseje. Prozy* (2016); *Sama niewinność. Powieść* (2017); *Apoteoza tańca* (2018); *Umieralnia i inne utwory dramatyczne* (2019).

Furio P e s c i, profesor, pedagog. Studia z zakresu filozofii i pedagogiki na Uniwersytecie La Sapienza w Rzymie.

Od 1989 r. członek komisji egzaminacyjnych z zakresu historii pedagogiki tegoż uniwersytetu. W latach 1994-1998 zatrudniony w Centralnym Urzędzie Sprawiedliwości Małoletnich przy Ministerstwie Sprawiedliwości. W latach 1999-2001 wykładowca na Uniwersytecie w Basilicata. Założyciel i redaktor czasopisma „La Mediazione Pedagogica". Od 1998 r. pracownik naukowo-badawczy Uniwersytetu La Sapienza w Rzymie.

Członek Włoskiego Centrum Badań Historyczno-Edukacyjnych (CIRSE) i Włoskiego Centrum Kształcenia Europejskiego (CIFE). Członek komitetu naukowego Międzynarodowego Instytutu Studiów nad Problemami Młodzieży Współczesnej, Komitetu Naukowego Wyższego Instytutu „Montessori" do spraw Badań i Kształcenia oraz komitetu naukowego czasopisma „Vita dell'Infanzia" i Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos".

Główne obszary badań: historia pedagogiki, pedagogika eksperymentalna, filozofia wychowania.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Pedagogia capitolina. L'insegnamento della pedagogia nel Magistero di Roma dal 1872 al 1955* (1994); *Ragazzi inquieti. Storia, realtà urbane, valori giovanili* (1996); *L'attivismo rimosso. Aspetti dell'educazione nuova tra Ottocento e Novecento* (2000); *Da Dewey a Kelly. La pedagogia „progressiva" tra filosofia e pedagogia* (2000); *Pedagogia in prospettiva storico-critica* (2002); *Antropologia e pedagogia a Roma da Giuseppe Sergi a Maria Montessori* (2002); *Filosofie e pedagogie della vita* (2002); *La mediazione pedagogica. Teoria e storia dell'educazione* (2004); *Rischio educative e ricerca di senso* (2007); *Educazione senza vittime* (2008); *Maestri e idee della pedagogia moderna* (2010); *Globalizzazione ed educazione. Per una comprensione „pedagogica" della crisi contemporanea* (2014); *Storia delle idee pedagogiche* (2016).

Krzysztof P o l i t, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii i historii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1984 r. zatrudniony kolejno w: Instytucie Nauk Politycznych Akademii Rolniczo-Technicznej w Olsztynie (1984-1985), Instytucie Historii UMCS (1985-1987), Instytucie Nauk Społecznych

Akademii Medycznej w Białymstoku (1987-1992) i Akademii Medycznej w Lublinie (od 1992 r). W latach 1992-2001 adiunkt w Zakładzie Etyki i Estetyki, obecnie profesor w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS.

Główne obszary badań: filozofia hiszpańska (w szczególności twórczość José Ortegi y Gasseta oraz myśl społeczno-filozoficzna Miguela de Unamuno), etyka i filozofia człowieka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sztuka awangardy w teoriach estetycznych* (2000); *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta* (2005); *Natura. Społeczeństwo. Historia. Socjalizm i poglądy filozoficzno-społeczne młodego Miguela de Unamuno (*2013); *Poglądy filozoficzne późnego Miguela de Unamuno* (2018).

Jacek U g l i k, doktor habilitowany, profesor UZ, filozof. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Zielonogórskim.

Od 2006 r. pracownik Uniwersytetu Zielonogórskiego, obecnie (od 2017 r.) dyrektor Instytutu Filozofii na Wydziale Humanistycznym UZ.

Główne obszary zainteresowań badawczych: myśl rosyjska i niemiecka XIX wieku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Michała Bakunina filozofia negacji* (2007); *Dostojewski, czyli rzecz o dramacie człowieka* (2014); *Aleksandra Hercena dyskurs o człowieku, czyli projekt rosyjskiej filozofii otwartej* (2016).

Ks. Wojciech W o j t y ł a, doktor, filozof. Studia z zakresu teologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, z zakresu filozofii (doktoranckie) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Od 2019 r. adiunkt w Katedrze Teorii i Historii Prawa na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: etyka ogólna i społeczna, antropologia filozoficzna, filozofia kultury, filozofia prawa, myśl filozoficzna Karola Wojtyły – Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Transcendencja i uczestnictwo. Wprowadzenie do myśli filozoficznej Jana Pawła II* (2017); *Alfabet Jana Pawła II* (2018); *Między osobą a wspólnotą. Kategoria uczestnictwa w myśli społecznej Karola Wojtyły–Jana Pawła II* (2019); *Osoba, społeczność, demokracja. W poszukiwaniu personalistycznych podstaw władzy społecznej* (2020).

Szymon W r ó b e l, profesor, psycholog, filozof. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

W latach 1991-1988 pracownik Zakładu Psychologii Ogólnej w Instytucie Psychologii na Wydziale Nauk Społecznych UAM, w latach 1996-2015 na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym tegoż uniwersytetu w Kaliszu. Od 2002 r. pracownik Zakładu Logiki i Kognitywistyki w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie, od 2012 również Wydziału „Artes Liberales" Uniwersytetu Warszawskiego (kierownik Laboratorium Techno-Humanistyki).

Kierownik Zespołu Redakcyjnego „Studiów Pedagogiczno-Artystycznych" przy WPA UAM. Członek Komitetu Doradczego „Principiów", Komitetu Doradczego „Studia Philosophica Forum", rad naukowych czasopism internetowych „Edukacja Etyczna" i „Hybris".

Trzykrotnie nominowany do nagrody literackiej „Paszporty Polityki". Wyróżniony w konkursie „Esej filozoficzny z zakresu metafizyki" ogłoszonym przez Fundację na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi.

Główne obszary zainteresowań badawczych: teoria władzy, teoria literatury, współczesne językoznawstwo i kognitywistyka oraz zastosowania idei psychoanalitycznych w teoriach politycznych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Granice polityczności* (współautor, 2008); *Umysł, gramatyka, ewolucja. Wykłady z filozofii umysłu* (2010); *Szkoła jako fikcja i inne szkice z filozofii edukacji*

(współautor, 2010); *Ćwiczenia z przyjaźni* (2012); *Deferring the Self* (2013); *Grammar and Glamour of Cooperation. Lectures on the Philosophy of Mind, Language and Action* (2014); *Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej* (2014); *Polska pozycja depresyjna: od Gombrowicza do Mrożka i z powrotem* (2015); *Filozof i terytorium. Polityka idei w myśli Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka J. Siemka* (2016); *Ateizm. Próba dokończenia projektu* (współautor, 2018); *Atheism Revisited: Rethinking Modernity and Inventing New Modes of Life* (współautor, 2020); *Living and Thinking in the Post-Digital World* (współautor, 2021).

Zofia Z a r ę b i a n k a, profesor nauk humanistycznych, literaturoznawca, poetka, eseistka. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Profesor zwyczajny w Katedrze Historii Literatury Polskiej XX wieku na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Członkini Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, PEN Clubu, Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Etycznego, Komisji Historycznoliterackiej PAN, Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Polonistycznych, Akademickiego Stowarzyszenia Przeciwko Myślistwu Rekreacyjnemu. Członkini Komitetu Organizacyjnego Dni Jana Pawła II, przewodnicząca jury w konkursie literackim inspirowanym myślą Jana Pawła II.

Główne obszary zainteresowań badawczych: poezja XX i XXI wieku w aspekcie obecnych w niej sensów duchowych i religijnych, metodologia badań nad sacrum w literaturze, przemiany form artystycznych w literaturze XX wieku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Poezja wymiaru sanctum* (1992); *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamieńskiej* (1993); *Dziesięć Bożych słów* (współautorka, 1993); *Zakorzenienia Anny Kamieńskiej* (1996); *Tropy sacrum w literaturze XX wieku* (2001); *O książkach, które pomagają być* (2004); *Czytanie sacrum* (2008); *Wtajemniczenia (w) Miłosza. Pamięć. Duchowość. Wyobraźnia* (2014); *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły* (2018); *Bóg wpisany w wiersze. Teologia poetów obcych* (2018); *Bóg wpisany w wiersze. Teologia poetów polskich* (2019). Autorka tomów wierszy (utworów tłumaczonych na język czeski, angielski, niemiecki, ukraiński, francuski i hebrajski): *Człowiek rośnie w Ciszy* (1992); *Wyrwane z przestrzeni* (1996); *Niebo w czerni* (2001); *Jerozolima została zburzona* (2004); *Wiersze: Pierwsze* (2008); *Tylko na chwilę* (2012); *Wiersze dośmiertne* (2017); *Wiersze (trochę) przebrane* (2019); *Majaki* (2021). Pomysłodawczyni i redaktor naukowy serii wydawniczej „Przemiany Sacrum", redaktor naukowy serii monografii tematycznych związanych z nauczaniem Jana Pawła II.

Alicja Ż y w c z o k, doktor habilitowany, profesor UŚ, pedagog, filozof. Studia z zakresu pedagogiki oraz filozofii (doktorat) na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach.

W latach 1994-1999 zatrudniona w Kolegium Nauczycielskim w Bytomiu. Od 2000 r. pracownik UŚ, obecnie lider zespołu badawczego z zakresu aksjologii pedagogicznej i rozwoju teorii naukowych w Instytucie Pedagogiki na Wydziale Nauk Społecznych.

Członkini-założycielka Towarzystwa Pedagogiki Filozoficznej. Członkini Rady Naukowej czasopisma „Paideia", Rady Naukowej Wydawnictwa TPF „Chowanna", a także Zespołu Pedagogiki Chrześcijańskiej przy Komitecie Nauk Pedagogicznych PAN.

Wyróżniona Medalem Towarzystwa Pedagogiki Filozoficznej oraz Srebrną Odznaką „Za zasługi dla Uniwersytetu Śląskiego".

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia wychowania, aksjologia (zwłaszcza teoria wartości etycznych), teoria wychowania, pedagogika ogólna, historia wychowania, naukoznawstwo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozoficzne korzenie pedagogiki radości* (2000); *Wychowanie do radości życia* (2004); *Aksjologia odkrycia naukowego – studium rozwoju i wychowania osobowości naukowych* (2009); *Ku afirmacji życia. Pedagogiczne podstawy pomyślnej egzystencji* (2011); *Miłość – akt preferencji duchowości człowieka. Studium bliskości uczuciowej* (red., 2013); *Znajomość,*

koleżeństwo, przyjaźń. Dynamizm ewoluowania więzi emocjonalnej (red., 2014); *Wychować człowieka prawdomównego. Koncepcje, badania naukowe, wdrożenia* (2016); *Naukowcy. Osobowość, rola, profesjonalizm* (współred., 2019); *Uczeni z odległej i nieodległej przeszłości. Rekonstrukcje, interpretacje, refleksje* (współred., 2019); *Zazdrość i działalność naukowa. Studium z zakresu naukoznawstwa pedagogicznego* (2020).

CONTENTS
Ethos 33, no. 4 (132) (2020)

POWER AND AUTHORITY

From the Editors, Władza—czy służba? (P.M.). 5
From the Editors, Power, or Service? (P.M.) 11
J o h n P a u l II, Chrześcijanin jako polityk i ustawodawca (Przemówienie z okazji Jubileuszu Parlamentarzystów i Polityków, Watykan, 4 XI 2000) 19
J o h n P a u l II, On Christian Engagement in Politics and Law-making (Address on the Jubilee of Government Leaders, Members of Parliament, and Politicians, Vatican, 4 November 2000). . . .25

RELIGION AND POWER

Fr. Janusz K r ó l i k o w s k i, The Sacred Authority: The Internal Form of Authority in the Church 31
DOI 10.12887/33-2020-4-132-05
Marek M. D z i e k a n, Was the Prophet Muḥammad a King? ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq and *muṣayṭir* 51
DOI 10.12887/33-2020-4-132-06

IN THE FACE OF POLITICAL POWER

Krzysztof P o l i t, Crowds and Power: Reflections on José Ortega y Gasset's Social Philosophy. . . 77
DOI 10.12887/33-2020-4-132-07
Jacek U g l i k, An Individual Facing the State: On the Essence of Power, according to Bakunin's Anarcho-collectivism 102
DOI 10.12887/33-2020-4-132-08
Szymon W r ó b e l, Michel Foucault's Short History of Salvation: Notes on the Margins of *Confessions of the Flesh* 118
DOI 10.12887/33-2020-4-132-09

Furio P e s c i, Power and Authority: Between Foucault and Girard 141
DOI 10.12887/33-2020-4-132-10

CONFRONTING ‘PEOPLE’S POWER’

Barbara G u t k o w s k a, Rejecting ‘Ehrenburgness’: Sławomir Mrożek on His Attitude to the Communist Poland, as seen in His Autobiographical Texts 159
DOI 10.12887/33-2020-4-132-11
Dariusz P a w e l e c, Disintegration of Power as a Consequence of the Collapse of a Mythology: Images of the Decline of the Communist System in Jerzy Giedroyc’s Correspondence with Witold Wirpsza (1981–1985) 176
DOI 10.12887/33-2020-4-132-12
Krystyna L a t a w i e c, “Bone Sviatovids”: Functionaries of the Communist Apparatus of Violence in Selected Theatrical Productions 192
DOI 10.12887/33-2020-4-132-13

POLITICS AND POWER

Fr. Wojciech W o j t y ł a, The Collective Subject as a Realm of Self-determination: Personalistic Foundations of Self-government 215
DOI 10.12887/33-2020-4-132-14
Anna K o ś c i o ł e k, On the Sacralisation of the Monarch: The Coronation of Alexander II, as described in the Memoirs of Andrey Murav’yev 234
DOI 10.12887/33-2020-4-132-15
Bożenna C h y l i ń s k a, Power, Leadership and Political Force in the American Zionist Movement, 1914–1920: On the Centenary of the Establishment of the British Mandate of Palestine . . . 249
DOI 10.12887/33-2020-4-132-16

INTERPRETING POWER

Ryszard Daniel G o l i a n e k, *Macbeth*, *The Prophet, Boris Godunov*: A Study of Mad Tyranny in 19th-Century Opera 277
DOI 10.12887/33-2020-4-132-17
Krzysztof L o s k a, Film Culture in Korea under the Japanese Rule from 1910 to 1945 295
DOI 10.12887/33-2020-4-132-18
Mateusz N i e ć, A Mythology of Populism in *Being There* by Jerzy Kosiński 313
DOI 10.12887/33-2020-4-132-19

KAROL WOJTYŁA – JOHN PAUL II INSPIRATIONS

Zofia Z a r ę b i a n k a, Aspects of Tradition, as seen in the Thought and Literary Oeuvre of Karol Wojtyła: A Preliminary Reconnaissance 339
DOI 10.12887/33-2020-4-132-20

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Alicja Ż y w c z o k, On Human Vices: Ethical and Educational Challenges, as depicted in Wincenty Kadłubek's Historiography. 359
DOI 10.12887/33-2020-4-132-21

NOTES AND REVIEWS

Jarosław M e r e c k i, On the Legacy of John Paul II and the Troublesome Aspects of His Pontificate (review of *Johannes Paul II Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats*, ed. by Stephan Goertz and Magnus Striet, Freiburg, Basel and Wien: Herder Verlag, 2020) 385
Tomasz G a r b o l, Tolkien and Theology (review of Piotr Anicet Gruszczyński's *Problematyka zła w twórczości J.R.R. Tolkiena: Ocena w świetle teologii katolickiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018) 391
Witold N o w a k, Towards the Responsibility for the Development of Technology (review of Krzysztof Michalski's, *Technology Assessment: Ocena technologii; Nowe wyzwania dla filozofii nauki i ogólnej metodologii nauk*, Rzeszów: Oficyna Wydawnicza Politechniki Rzeszowskiej, 2020). 397
Books recommended by *Ethos* (*Historia filozofii*, vols. 1–3, edited by Stanisław Janeczek and Anna Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020; Alfred M. Wierzbicki, *Stąd i stamtąd*, Kraków: Znak, 2020) 402

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Dorota C h a b r a j s k a – The Power of Decision Making 405

BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k – On Power and the Responsibility for Power: A Bibliography of the Addresses of John Paul II, Benedict XVI, and Francis from 1978 to 2020 411
DOI 10.12887/33-2020-4-132-27

Notes about the Authors. 429

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL"
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II" oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

Rada Naukowa Instytutu Jana Pawła II

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław KALINOWSKI – rektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław SITARZ – prorektor KUL
S. Prof. Dr hab. Beata ZARZYCKA – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Krzysztof NARECKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Ewa TRZASKOWSKA – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej PÓŁTAWSKI
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Krystyna STAWECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

Warunki prenumeraty

Cena prenumeraty krajowej na rok 2021: rocznie 90,00 zł.
Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU".
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto:
Bank Pekao S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin
nr 51124023821787000039262150 (USD)
nr 04124023821978000039262176 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU".
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem" (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi" (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
Koniec osoby? (116)
Obcy (117)
Wstyd (118)
Ethos światła (119)
Ból (120)
Pieniądz (121)
Krzywda (122)
Książka (123)
Upadek (124)
Słuchanie (125)
Muzyczność (126)
Piękno (127)
Hope (128, tom w języku angielskim)
Rozmowa (129)
Dom (130)
Rzeczy (131)

W najbliższych numerach:

* Głupota
* Język
* Pamięć
* Ludzie i miejsca
* O jedzeniu
* Widzenie

Cena brutto: 20 zł
w tym VAT: 8%

ISSN 0860-8024
33132
9 770860 802403
www.ethos.lublin.pl