



1/89

KULTURA · LITERATURA · FILOSOFIA

CZAS · KULTURY

WYDAJE SOI IDARNOŚĆ WALCZĄCA

POZNAŃ

CzasKultury 1/1985

Wydawca:

Stowarzyszenie Czasu Kultury
ISSN 0867-2148; indeks 354627

Oryginalnie wydanie

ukazało się w drugim obiegu

© Copyright by Czas Kultury

Poznań 1985

Korekta: Monika Stanek

Projekt graficzny: Irek Popek

Opracowanie edytorskie:

Stowarzyszenie Czasu Kultury

Adres redakcji:

ul. Św. Marcin 49a

61-806 Poznań

www.czaskultury.pl

Zrealizowano w ramach
programu Kultura Cyfrowa
ze środków:

**Ministerstwa
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.**

SPIS TREŚCI

- 4 **Czas kultury**
Redakcja
- 10 **Zbędni ludzie**
Jerzy Okoniewski
- 23 **Przesłanie i literatura**
Jan Przybor
- 49 **Treść wymiotów, czyli o
poezji Tomasza Jastruna**
Jerzy Okoniewski
- 61 **Na 40-lecie PRL**
Sławomir Mrożek
- 62 **Życie chasydów.**
Część I: *hitlahavut*
(ekstaza)
Martin Buber
- 71 **O tych, którzy ogień
przemieniali w światło.**
Część I
Tomasz Wolski
- 83 **Emigrantka**
Zofia Ilińska
- 86 **Przysposobienie
do wolności.**
Część I – Grecy
Soter
- 95 **Apoteoza
nieoczywistości.**
O Lwie Szestowie
Tomasz Wolski
- 123 **Oświadczenie Komitetu
Kultury Niezależnej**
- 127 **List prof. L. Nowaka do
Ministra B. Miśkiewicza**
- 131 **Kronika**

Czas kultury

Jak rozumiemy obecność kultury dzisiaj – oto pytanie, które stało się zaczynem pracy nad redagowaniem nowego pisma. Powstaje ono w niezależnym obiegu wydawniczym, we współpracy z istniejącym już dwumiesięcznikiem społeczno-politycznym „Czas”.

To, że „czas kultury” staje obok „czasu społeczno-politycznego”, dowodzi istnienia potrzeby nowego sposobu uczestnictwa we współczesności, poszerzenia jej wymiaru poprzez przerzucenie pomostu między Historią a Kulturą, poprzez scalenie dziedzin, które pozostając w rozdzielaniu, są źródłem słabości, izolacji i wykorzenia.

Kultura niezależna jest jeszcze w dużej mierze odtwórcza, przedrukowuje dzieła powstałe w innych środowiskach i w innym czasie. Jest to już bardzo dużo, dzięki temu wiele białych plam na mapie kultury zostało wypełnionych, ale to jeszcze nie daje jej pełnego oblicza, nie stwarza własnego ośrodka myśli. Do tego potrzebna jest całość kultury, już bez podziałów na prorządową i antyrządową, bez selekcji ze względu na orientację polityczną. Dopóki budować ją będą wyłącznie dzieła wyciągnięte z szuflady uznanych już twórców albo teksty, które „nie przeszły” w wydawnictwach oficjalnych, dopóty kultura ta będzie fragmentaryczna, przypadkowa, przemawiająca ze ściśniętym gardłem, a przede wszystkim stwarzać ją bę-

dzie czynnik zewnętrzny (np. zła lub dobra wola cenzora, przypadek). Kultura, aby była silna, musi być stwarzana od wewnątrz i jako całość. Dzięki temu otwiera się przestrzeń uczestnictwa i szansa pełnej obecności w niej dla człowieka, dla którego nie ma miejsca w żadnym typie życia kulturalnego sterowanego od zewnątrz. Jego tu obecność nabierze sensu wtedy dopiero, gdy będzie on mógł zaistnieć w całości, pełnym głosem swojej osoby, głosem, który nie będzie ucięty ani zgwałcony w połowie zdania, gdy jego praca będzie ciągła i wspomagana otwartą rozmową ze środowiskiem. Jest to, powtórzmy, możliwe jedynie w sytuacji kultury stwarzanej od wewnątrz i jest wielką szansą kultury niezależnej. Zdajemy sobie sprawę, że niektóre teksty, które ukażą się w naszym piśmie, mogłyby być wydrukowane w pismach oficjalnych. Czy warto więc narażać siebie, a zwłaszcza wydawców pracujących w konspiracji? A z drugiej strony, czy sam fakt, że dany tekst jest cenzuralny, dowodzi, że nie ma dla niego miejsca w kulturze niezależnej?

Kulturę narodową można wzbogacać, działając w obrębie kultury oficjalnej, pytanie tylko, czy można być w niej w pełni obecnym i czy nie za wysoką cenę się płaci za ten sojusz. Nadszedł już czas nowego ośrodka kultury, w pełni niezależnego, stwarzanego jako całość i otwierającego szansę nowej, pełnej wypowiedzi. Potrzeby tej nie wypowiedziamy jako pierwsi, już od dłuższego czasu o podobnym pragnieniu mówi się wśród twórców niezależnych i działaczy podziemia. Dowodem tego choćby ciągle wzrastająca liczba niezależnych pism kulturalnych.

Tytuł naszego pisma „Czas Kultury. Kultura – Filozofia – Literatura” mówi już bardzo wiele i sytuuje je w nurcie działań kulturowych, o których pisaliśmy wyżej. Oczywiście będziemy się starali o nadanie mu własnego oblicza, o ciągłość i rozwijanie poszczególnych tematów, które uważamy za podstawowe dla polskiej kultury narodowej. Mikrokosmosem naszych dociekań będzie szeroko rozumiane dziedzictwo kulturowe Rzeczypospolitej w jej dawnych granicach.

Dawna Polska była krajem wielonarodowym i wielowyznaniowym i najczęściej było to źródłem konfliktów, separacji i nacjonalistycznych walk. W dziedzinie kultury owocem tego jest zastraszająco słaba wiedza o tych, którzy przez całe wieki żyli obok nas, o Żydach, Białorusinach, Litwinach, Ukraińcach, Łemkach, Cyganach i wielu jeszcze innych narodowościach. A przecież można spojrzeć na Polskę inaczej, jako na kraj spotkania, tak jak patrzyli i patrzą na nią Stanisław Vincenz i Czesław Miłosz, Jerzy Stempowski i Jerzy Ficowski. To tutaj spotyka się przecież tradycja łacińska z bizantyjską, Wschód z Zachodem, a także katolicy z protestantami, prawosławni z grekokatolikami, ortodoksyjni talmudyści z chasydami. To wszystko to ziarna posiane w glebę naszej kultury i nieprzypadkowo ich najwspanialsze owoce zbierali ludzie urodzeni w miejscach ich największego skupiska, na kresach wschodnich: Mickiewicz i Miłosz, Słowacki i Conrad, Krasiński i Iwaszkiewicz. Gombrowicz gniewał się bardzo, gdy mu ktoś wytykał, iż pochodzi z Polski centralnej, i natychmiast dowodził, że przecież jego rodzina pochodzi ze

Żmudzi, znad Niewiaży. To prawda, że pomiędzy narodowościami zamieszkującymi Rzeczpospolitą dużo było wrogości i do dziś niezagojonych ran. Żyją przecież dzisiaj jeszcze ludzie, którzy przeżyli na przykład okupację sowiecką we Lwowie w 1939 roku i na samo brzmienie słowa Żyd doznają nerwowego skurczu, tak jak żyją pewnie ludzie podobnie reagujący na słowo Polak. My jesteśmy pokoleniem młodszym, nieobciążonym bezpośrednio takimi doświadczeniami, i to my powinniśmy się zwrócić ku innym mieszkańcom dawnej Rzeczypospolitej i ku poznaniu ich tradycji. Oczywiście nie po to, aby włączyć się do kolejnej walki o granice czy w nowy ruch nacjonalistyczny, ale po to, aby wskrzesić wspólnotę duchową, która została kiedyś zawiązana ponad pobojuwiskiem historii i która jest naszym rzeczywistym, bezcennym dziedzictwem.

Istnieje jeszcze jedna enklawa duchowej mapy Polski, najistotniejsza, której znaczenie w niektórych okresach naszych dziejów było tak duże, że w dziedzinie kultury cała Polska stawała się enklawą wobec dokonań tam wypracowanych. To oczywiście emigracja. Dzisiaj nie sposób zajmować się kulturą, czy to romantyczną, czy współczesną, pomijając jej dorobek.

Makrokosmosem naszych dociekań będzie „rodzinna Europa”, nasza śródziemnomorska ojczyzna, której prastare stolice to Ateny i Jerozolima. Później jedno jej ramię, ciągnące się przez Rzym, obejmie nas od zachodu, od wschodu zaś ramię drugie, ciągnące się przez Konstantynopol, Kijów i Moskwę. Kiedyś wystarczyło urodzić się w Wilnie,

we Lwowie i ukończyć tam gimnazjum, albo gimnazjum w Kołomyi, tak jak Stanisław Vincenz, aby stanąć do rozmowy z Platonem i Ewangelią, aby być świadomym własnej tradycji w jej wymiarze makro- i mikrokosmicznym. Dzisiaj nie zapewniają tego nawet ukończone studia humanistyczne. Bardzo dużo jest w tym względzie do zrobienia.

W pracy nad redagowaniem „Czasu Kultury” naszą muzą będzie Mnemosyne. Pamięć, która oby przywróciła duchową wspólnotę Rzeczypospolitej w jej dawnych granicach i w granicach całej kultury śródziemnomorskiej. Nasze wysiłki będą zmierzały ku przebudzeniu pamięci i, poprzez rzetelne poznanie tradycji, ku zakorzenieniu w szeroko rozumianym duchowym naszym dziedzictwie. Wszystko to, co zostało powiedziane powyżej, nie znaczy wszak, że dokonujemy próby ucieczki w minione, że odwracamy się od współczesności. Przeszłość odcięta od terażniejszości niewiele znaczy i obumiera. Doskonale potrafił ją czytać profesor Tadeusz Zieliński, który kulturę dawnej Grecji wykładał tak, iż słuchaczom rozszerzała wymiar dnia dzisiejszego i stawiała surowe wymagania co do ich obecności w świecie współczesnym.

Będzie w naszym piśmie miejsce na rozważania o kulturze współczesnej, na esej publicystyczny, na niezależną literaturę krajów słowiańskich, na obszerną recenzję książki (zarówno tej, która ukazała się w ostatnim czasie, jak i książki dawnej, zagubionej w pamięci kultury) i na kronikę wydarzeń kulturalnych. Będzie wreszcie miejsce

Czas kultury

na współczesną twórczość oryginalną w dziedzinie poezji i prozy, filozofii i sztuki.

Tak wyobrażamy sobie profil naszego pisma, jego zasadnicze tematy, które oby układały się w ciągi i strumienie, oby dopełniały się wzajemnie, pracując nad powstaniem rzeczywistego obrazu europejskiej wspólnoty duchowej, którego owocem jest również kultura polska.

Być może zamierzenia swoje wypowiadamy zbyt poważnie, zbyt śmiało obliczamy swoje możliwości, ale przecież wartością stać się może już samo głośne wypowiedzenie własnego marzenia.

red.

Zbędni ludzie

Jerzy Okoniewski

Jednym z najpowszechniej doświadczanych uczuć przez kolejne, wstępujące w pełnię życia społecznego pokolenia jest pragnienie życia w ciekawych czasach, pragnienie uczestnictwa w przełomowych wydarzeniach i ich współtworzenia. Pokolenie wojny tęskni za normalnością, ale i chce budować nowe, szczęśliwsze społeczeństwo, któremu obce byłoby to, czego samo doświadczyło; pokolenie czasu pokoju z zazdrością rozczytuje się w bohater-skich i niezwykłych przygodach wojennych swych ojców i dziadów, z niechęcią myśląc o marazmie współczesności i braku perspektyw na jutro. Pierwsi myślą o przetrwaniu, nawet jeżeli czasy powojenne okazują się dalekie od tego, o czym marzyli; drudzy, często tracąc rozsądek, z poczucia bezradności gotowi są w konflikcie wewnętrznym, a nawet globalnym, widzieć jedyną możliwość dla zmiany własnej sytuacji.

Nie jest to, oczywiście, zapis do końca trafnego uogólnienia, lecz raczej wyróżników generalizujących myślenie dwóch pokoleń, które spotkały się w powojennej Polsce. Co do jednego wszyscy się zgadzamy – bronić należy przede wszystkim imponderabiliów, chociaż różnie są one szeregowane i hierarchizowane. Starsze pokolenie,

gorzko doświadczane kolejnymi etapami sowietyzacji Polski, wstrząsami społecznymi, przełomami i „odwilżami”, skłonne jest jednak wciąż do twierdzenia, że wartości podstawowych, które decydują o polskiej tożsamości kulturowej i narodowej, można skutecznie bronić jedynie na drodze rozsądnego i realistycznego kompromisu. Urodzeni i wychowani już po wojnie najczęściej, nawet jeżeli sami są bierni, są mniej cierpliwi i jawią się jako zwolennicy szybkich i radykalnych zmian. Okres 16 miesięcy „Solidarności” był dość przejrzystym świadectwem powszechności tego pragnienia, które dziś swoje przedłużenie znajduje w wąskich wymiarach politycznego i kulturalnego podziemia. Na marginesie dodać tu trzeba, że tak sugerowany podział postaw nie jest jedynym, nie jest on też obserwowany jedynie w świecie dyskusji inteligenckich, chociaż w nich właśnie jest najwyraźniej artykułowany. Toteż doświadczenie inteligenckie, które jest podstawową przyczyną podziałów przebiegających w tej warstwie społeczeństwa polskiego, jej losy i szanse na przyszłość chciałbym krótko poniżej rozważyć.

Powojenne losy inteligencji polskiej układają się tak jak losy całego pokolenia. Zmiany znaczącej w niej przygnębiająca historia rządów komunistycznych, która w istocie, w ciągu minionych 40 lat ulegała niewielkim zmianom. Ale mimo takiej oceny wiadomo z drugiej strony, że poszczególne kryzysy i tak zwane zwroty w polityce wewnętrznej państwa były przez inteligencję szczególnie chyba mocno odczuwane. Utrata znacznej części jej potencjału w wyniku strat poniesionych w czasie drugiej wojny światowej

wej oraz prześladowań w latach stalinowskiego terroru to główne przyczyny utrwalenia się świadomości potrzeby przetrwania i samoograniczania w działaniu. Straty poniesione w wyniku wymuszonej i dobrowolnej emigracji, straty z powodu wytrwale prowadzonej przez władzę polityki „selekcji negatywnej” i wreszcie ustawiczny brak możliwości realizacji własnych ambicji życiowych, a także odcięcie od pospiesznego rytmu zmian kultury i myśli naukowej Zachodu to podstawowe wyznaczniki terażniejszego inteligenckiego statusu i samopoczucia. To również źródło swoistego poczucia zbędności, które tkwi u podstaw widocznej znów dzisiaj bierności i niezdecydowania. Turgieniewowscy zbędni ludzie to w pewnym sensie nasi genetyczni, duchowi przodkowie.

Andrzej Micewski uważa, że proces powojennego odpolitycznienia młodzieży polskiej był efektem jej negatywnych doświadczeń. „Rosło zrozumienie decydującej roli kultury dla polskiej tożsamości duchowej i narodowej. Czysta polityka uległa deprecjacji, być może aż nadto, bo żaden naród nie może się ostać bez rozumnej polityki”¹. Dzisiaj jesteśmy świadkami procesu odwrotnego. Odżywają stare, zakorzenione w tradycji polskiej programy polityczne i powstają nowe, sięgające do współczesnych wzorów demokracji zachodniej. Pokolenie wychowywane w obojętności politycznej czasów gierkowskich, z opóźnieniem w młodości odwołujące się do kontestatorskich nurtów tak zwanej kontrkultury zachodniej, dziś oddaje się w znacznej części namiętym sporom na temat przy-

¹ A. Micewski, *Zmiana pokoleniowa*, „Tygodnik Powszechny” 2/1985.

szłości politycznej Polski. Należy zauważyć na marginesie, że nie jest ono w swej ewolucji odosobnione. Podobne „upolitycznienie” obserwuje na przykład Guy Sorman wśród dawnych sław kontestacji amerykańskiej, a byli lewicujący kontestatorzy zachodniej Europy stanowią dziś trzon ruchów politycznych tworzących zjawisko tak zwanej trzeciej siły. Natomiast jedną z generalnych różnic pomiędzy zjawiskiem polskim a zachodnim jest wyraźne zawężenie, w naszym wypadku, optyki do problemów narodowych, których środkiem ciężkości stał się ponownie problem odzyskania pełnej, autentycznej niepodległości. Świadomość decydującej roli kultury dla utrzymania tożsamości życia narodowego stała się po doświadczeniu krótkotrwałej popaździernikowej „odwilży” miejscem ostatniej obrony. Nie było alternatywy czysto politycznej, pozostawała walka o świadomość społeczną i narodową. Wydawało się bowiem, że strefa życia kulturalnego i intelektualnego, z racji swej elitarności i niewielkiego bezpośredniego zaplecza społecznego, traktowana będzie przez władze bardziej liberalnie, a przynajmniej z pewnym wyrozumiałym pobłażaniem. Zbędni partyjnym mocodawcom w ich planach politycznych intelektualiści wierzyli, że niezbędni pozostają w świecie uprawianych przez siebie specjalności. Tymczasem rok 1968, a w drugiej połowie lat 70. między innymi ujawniony zakres wszechobecnej aktywności cenzorskiej (słynna *Czarna księga cenzury PRL*) wykazały, że niezależni w jakimkolwiek stopniu intelektualiści są komunistom w ogóle niepotrzebni. Złudzenia co do rozdzielności sfery kultury i polityki zostały rozwiązane ostatecznie. Komuniści nie tylko że nie chcieli dzielić

się władzą, nie widzieli także nigdy potrzeby prowadzenia otwartej polityki kulturalnej. Czasowe rozluźnienia jej kontrolowanych form, dość dobrze zresztą wykorzystywane przez zainteresowanych, powodowane były jedynie koniecznością chwili, potrzebą uspokojenia i obłaskawienia środowisk szczególnie wrażliwych na totalitaryzm, a bezsprzecznie, w dużym stopniu, opiniotwórczych. (Zauważmy, że jedną z najciemniejszych stron systemu jest przecież jego niedouczona „elita” ludzi wyłonionych przez mechanizm kariery w nomenklaturze oraz system odrębnego, karykaturalnego szkolnictwa stworzonego dla aparatu, z WSNS i ASW na szczycie).

Intelektualistów należało obłaskawiać, gdyż na wyłanianie z tego środowiska autorytety spoglądała cała inteligencja polska, w dużym stopniu utożsamiając się z ich osiągnięciami i sposobami myślenia. Inżynierów, lekarzy, nauczycieli czy urzędników wystarczyło utrzymywać w przekonaniu o niezwykłym prestiżu ich zawodów, mimo jego coraz większej fikcyjności, oraz potrzebie ofiarnej pracy dla ojczyzny i... i nie pozwolić, by zarobki tej warstwy społecznej przekroczyły średnią krajową. Ambitniejszym i zdolniejszym konieczność zdobycia dodatkowych środków na życie skutecznie wypełniała wolny czas i odbierała energię na cokolwiek innego, a możliwość jakiegokolwiek reakcji z tej strony na złą sytuację materialną była i jest żadna, chociażby z powodu rozproszenia miejsc pracy. Produktem zaś tej sytuacji jest, słusznie wykpiwany, inteligent polski rozdyskutowany i rozwiązujący najbardziej skomplikowane problemy swojego kraju... przy stole, przy

herbacie bądź wódce, a tak naprawdę w dzień powszedni zniechęcony, bezradny i... nikomu niepotrzebny. Koszty społeczne tej długotrwałej sytuacji są olbrzymie i, sędzę, w mniejszym lub większym stopniu dziś ogólnie znane. Jeżeli już musisz dawać, dawaj tym, którzy niewiele mogą, tym zaś, którzy mogliby wiele, dawaj mało lub nic – oto komunistyczna, antyinteligencka wersja starej dewizy „dziel i rządź”.

Starsze pokolenie stoi dziś przed koniecznością rozliczenia się z gorzkimi owocami swej postawy politycznej i skutkami poddania się fałszywej świadomości o dobrodziejstwie zasady rozdzielności przestrzeni aktywności kulturowej od tak zwanej czystej polityki, którą błędnie ponadto utożsamiano ze sferą bezpośredniego sprawowania władzy. Ponieważ nie można było wpływać skutecznie na żadną ze sfer życia społecznego, gdyż byłoby to, jak twierdzili wszem wobec komuniści, „sięganiem po władzę”, cofnięto się do swoście pojmowanego obowiązku obrony narodowej kultury. Jedną z konsekwencji tej postawy było niezauważanie bądź zobojętnienie na dokonujący się proces postępującej pauperyzacji inteligencji polskiej, której produktem stał się wydrwiwany przez rządowych publicystów „ćwierćinteligent” (któż to wymyślił?). Sytuacja defensywy z pozostawionym zresztą szerokim marginesem na konieczny, jak uważano, kompromis, proces ten tylko ułatwiła.

Zgadzam się częściowo z Micewskim, który mówi o dokonującej się zmianie pokoleniowej, i sędzę też, że zmia-

nie tej winna towarzyszyć szczerą i bezkompromisową oceną wszystkich zjawisk, które o charakterze tej zmiany decydują. Winno się tak stać przede wszystkim dlatego, że żadne z błędów dotychczasowych nie powinny być powtórzone, żadne też z osiągnięć zapomniane bądź odrzucone. Jest to tym bardziej ważne, że sytuacja obecna nie napawa optymizmem, stan wojenny i wszystkie jego następstwa odradzają tę sfrustrowaną i zaledwie rozdyktowaną hybrydę – „ukrzesłowionego” inteligenta, ubezwłasnowolnianego przez narastające przemożne poczucie własnej zbędności – hybrydę, z którą należy podjąć jak najszybciej walkę. Nie można pozwolić na powroty starych formuł myślowych.

I nie chodzi tu bynajmniej o ratowanie zerwanych więzi z chłopami i robotnikami u samego początku ich nawiązania. Jest to odrębny problem. Mówiąc zwięźle: każde niezależne działanie jest nienawistne władzy, gdyż godzi w jej monopol decydowania o wszystkim. Jedną z tych sfer życia jest także kultura i mimo że w świetle powyżej przedstawionych twierdzeń zabrzmiałoby to paradoksalnie, ta również polityczna jak inne sfera życia społecznego winna być przedmiotem wzmożonych niezależnych działań. Poszerzenie formuły owych działań, mnożmy paradoksy, możliwe będzie wówczas, gdy dokonamy jej częściowego „odpolitycznienia”, gdy uznamy na przykład, że „nadeszła pora nie tyle rezygnacji z nurtu obywatelskiego w literaturze, co pogłębienia go, zakorzenienia w sferze życia prywatnego”². Gdy uznamy, że możliwe jest powiększe-

² J. Krajnik, *Biblioteka Romantyczna*, „Kontakt” 1/1985.

nie jej bazy przez zwiększenie w niej udziału tych, którzy dotąd są bierni lub niezdecydowani. Co rozumiem przez słowo „odpolitycznienie”? Sądzę, iż wielu czytelników zgodzi się z tym, że wzrost liczby uczestników tak zwanego niezależnego obiegu możliwy jest głównie przez zaproszenie doń tych wszystkich przedstawicieli inteligencji, którzy jeszcze nie poddali się zniechęceniu i którzy nie zapomnieli o swych zobowiązaniach wobec, mówiąc nieco patetycznie, narodu i ojczyzny. Aby tego jednak dokonać, trzeba otworzyć łamy pism i wydawnictw podziemnych na wiele bezpośrednio z polityką niekojarzonych problemów i zjawisk codziennego życia. Obudzić i wykorzystać drzemiący potencjał intelektualny młodego pokolenia można będzie jedynie wówczas, gdy zwalczymy pokutujący pogląd, że w podziemiu „przejdzie” jedynie to, co bezpośrednio atakuje tu i teraz władze, że „tam” (tzn. w publikacjach niezależnych) potrzebne są przede wszystkim teksty bezpośrednio reagujące na politykę władz bądź formułujące programy i prognozy polityczne. Nie ma dziś niepolitycznych sfer życia społecznego i nie trzeba upolityczniać kultury przez drukowanie głównie poezji stanu wojennego czy literatury emigracyjnej, wywiadów o wymowie antyrządowej czy publicystyki jednostronnie obnażającej błędy władz na przykład w sferze gospodarczej. Ukonkretnijmy to. Zadaniem dzisiaj niezwykle ważnym będzie więc wprzęgnięcie wszystkich możliwych i wartościowych form aktywności kulturowej w sferę działań niezależnych. Formuła wszelkich inicjatyw, niezależnie czy będzie to publicystyka, twórczość artystyczna, czy na przykład tłumaczenie literatury samizdatowej lub za-

chodniej, podejmowanych w świetle niezależnego obiegu musi być otwarta, to po pierwsze. Po drugie, należy przełamać barierę dysydenckości i elitarności kręgu ludzi obieg ten współtworzących. Po trzecie, czynnikiem ułatwiającym powodzenie byłoby przekonanie piszących autorów do sygnowania tekstów własnym nazwiskiem (jest to wręcz konieczne w przypadku tekstów literackich i zwyczaj ten właściwie już się przyjmuje). Zamiast rozglądać się za Mało Wystrasżonym Autorytetem (tzw. MWA), by zechciał coś dać do druku, redakcje winny tworzyć autorytety nowe i własne.

Krytyka budowy wieży z kości słoniowej, a następnie propozycja kontynuowania i wzbogacania tej tradycji, tyle że poza państwowym mecenatem, wskazuje na pewną niekonsekwencję. Spróbuję to wyjaśnić.

1. Podstawą mego rozumowania jest przyjęcie za własną tezy, że kształt kultury decyduje o duchowej i narodowej tożsamości Polaków. Ale też dziś, gdy jesteśmy świadkami (niestety, biernymi!) budowy na Zachodzie społeczeństw postindustrialnych, gdy rewolucję „mikrokomputerową” przechodzą liczne kraje Azji i Ameryki Łacińskiej, pogląd ten trącić może świętoszkostwem i archaizmem. Rzecz w tym, że poszerzenie sfery wolności poprzez wzmożenie aktywności w świecie kultury jest sprawdzonym w tradycji polskiej i chyba w tej chwili najskuteczniejszym środkiem dla ograniczenia ingerencji państwa w inne, pokrewne dziedziny aktywności społecznej, na przykład życie nauki polskiej. Nie można uprawiać nauki w podziemiu, ale

też bez nacisku wciąż poszerzanej formuły kultury niezależnej (gdzie notabene mogą już znaleźć miejsce humanistyczne uogólnienia badań szczegółowszej natury) utracić może swą gwarancję przetrwania nauka polska, której stan dziś jest już bliski pożałowania. I w tym chociażby wnioskowaniu nie ma miejsca na bierne oczekiwanie, aż, jak pisze Micewski, zostaną zmienione uwarunkowania sytuacji i władze zdecydują się na dopuszczenie do głosu wszystkich najzdolniejszych, niezależnie od ich poglądów, aby zmniejszyć rosnącą w przerażającym tempie lukę technologiczną pomiędzy Polską a innymi krajami rozwijającymi się. Musimy pamiętać o tym, że aby żyć w dobrobycie i utrzymać władzę, elita rządząca bynajmniej nie musi zadbać o dobrobyt swych poddanych; historia zna aż zbyt wiele na to dowodów.

2. Stoimy w progach nowej ery „mikołajowskiej”. Rosną w siłę aparat policyjny i biurokracja, gęstnieje sieć nowych, coraz surowszych praw, zarządzeń i ustaw. Rozrastają się komisje i mnożą zebrania. Życiu społecznemu władze w sposób świadomy narzucają ponownie jałowy bieg. Nie można dopuścić do odizolowania niezależnych inicjatyw społecznych od codziennego życia narodu, nie można dopuścić do rozdzielenia sfer kultury oficjalnej i nieoficjalnej, do rozdzielenia sfery kultury i polityki w sposób, w jakim chciałaby to widzieć władza. Jerzy Pela w numerze 7. niezależnego pisma literackiego „Wezwanie” określa sens tego zadania w następujący sposób: „W kulturze bronimy po tej stronie nie jakiejś ideologii, ale spójności i prawdy”. Rozszerzenie formuły niezależ-

nego życia kulturalnego, wyrwanie go z gniotących, grożących wyjąłowieniem ram podziałów politycznych podziemia i przekonanie doń młodej inteligencji to szansa na uczynienie kultury silnym i trwałym elementem życia politycznego kraju w przyszłości!

3. W walce o przyszły kształt kultury, o przyszłość polityczną i cywilizacyjną Polski nie powinno też zabraknąć przedstawicieli żadnego z pokoleń dzisiaj w niej żyjących czy też przebywających na emigracji. Ale nikt nie powinien mieć złudzeń co do tego, że komuniści z poczucia odpowiedzialności za naród, aby odpowiedzieć na wyzwania cywilizacyjne świata, ustąpią wobec inteligenckich marzeń o pluralistycznych formach życia intelektualnego. I dlatego nie powinniśmy, świadomi tego, że naprawdę TEJ władzy nie jesteśmy potrzebni, powiększać istniejącego poczucia obcości i zbędności przez własną bierność i niezdecydowanie. Paliatyw biernego oporu winniśmy zastąpić walką myśli, ożywianie tradycji poprzez rozwijanie jej klasycznych, popularnych wątków próbami jej nowego przewartościowania i nowej syntezy. Byli mieszkańcy wieży z kości słońiowej i obecni obrońcy oblężonej twierdzy winni wmieszać się w tłum, by zmniejszyć inercję jego poczynań i z niego zaczerpnąć nowe siły.

4. Zgodzę się więc także po części z A. Kijowskim, który w publikowanym w 8. numerze „Kursu” wywiadzie mówi o intelektualistach, że jest on „istotą smutną i bezrobotną”, lecz nie mogę zgodzić się z dalszym stwierdzeniem, iż w pracy dla przyszłości nie ma już miejsca dla intelektu-

alisty, że nie pozostaje mu nic innego jak pisać pamiętniki lub przestać być „intelektualistą”. Osobiście wolałbym nie czytać pamiętników osób melancholijnych i beczynnych – niewiele mają one zazwyczaj do powiedzenia o własnej przeszłości i jeszcze mniej do przekazania przyszłości. Tymczasem przyszłość jest wielką białą kartą, która czeka na swoje wypełnienie. Profesor Jan Baszkiewicz w swej ocenie sytuacji panującej w środowiskach nauk społecznych tak prognozuje: „W miarę jednak konsekwentnej realizacji linii IX Zjazdu należy oczekiwać stopniowego ustępowania napięć w tym środowisku, zaś w miarę dalszego umacniania się władzy można liczyć na jego stopniowe zbliżanie się do partii”. Oto słowa jednego z tych, którzy dotknięci zostali dyskretnym uśmiechem Stalina. Nie widzę powodu, by z tym poglądem się nie zgodzić – ponowne zawładnięcie duszą polskiego inteligenta czy intelektualisty, ponowne jej zniewolenie jest groźbą niezwykle realną, pozycja dworzanina nęcąca. Tu też, w tej warstwie społecznej i w najbliższych latach przebiegać będzie linia walki o przyszły los narodu polskiego i jego kultury, i tu się on zadecyduje na wiele przyszłych pokoleń.

Najważniejszym obywatelskim zadaniem (jakże popsuto nam naturalny język!) opozycji i podziemnych wydawców jest i pozostanie w najbliższym czasie stworzenie maksymalnie chłonnego zaplecza i otwartego forum dla artykulacji dokonań i pragnień inteligencji, jej stanu świadomości, poza zasięgiem ideologicznego monopolisty. Zadanie to musi zostać podjęte także w ośrodkach mniejszych,

regionalnych (w Warszawie problem ten już częściowo zauważono, a z jego realizacją jest najłatwiej z przyczyn wszystkim znanych), nawet kosztem jak największego wysiłku. Nie wolno nam już nigdy więcej oddawać pola bez walki! Od nas zależy, czy ową białą kartę historii wypełnią kolejne materiały kolejnych zjazdów, czy też mozaika myśli wolnych, których siłą będzie przekształcenie kultury skrępowanych twórców i rozczarowanych wiecznie odbiorców w kulturę wszechstronnej aktywności. Kulturę, która będzie dawać mocne oparcie w świecie wartości, która porwie w końcu za sobą wszystkich tych, którzy znów, po krótkim czasie nadziei, czują się dziś oszukani, bezradni i „zbędni”.

Przesłanie a literatura

Jan Przybor

Los już taki, czy też może powtórzenie raz jeszcze tego samego błędu? Czy w istocie literatura polska ciągle stawać będzie naprzeciw starego, ale wciąż aktualnego dylematu: poetyka lub etyka? A w sytuacjach konfliktowych, w momentach politycznych spięć: czy wtedy zawsze zmuszona będzie do radykalnych wyborów między szlachetnym, ale jakże często nieudolnie sformułowanim przesłaniem z jednej strony i oryginalną artystycznie, lecz dla wielu moralnie podejrzaną grą ze strony drugiej?

Oczywiście okoliczności zewnętrzne nie sprzyjają podejmowaniu decyzji. Tu, nad Wisłą, czas spokoju jest zawsze względny. Prędzej czy później, w obliczu kolejnego kryzysu, rzekoma równowaga okazywała się po wielokroć iluzoryczna, a dokonane wybory uznawane w nowym kontekście za dalece problematyczne. Czyż można więc dziwić się, że nieraz usiłowano uwolnić sztukę od bezpośrednich społeczno-politycznych uzależnień, otworzyć ją na artystyczny eksperyment? Czy można więc dziwić się,

że przedsiębrano starania mające na celu eksponowanie w twórczości istniejących realiów, przypominając jednocześnie o wynikających stąd konsekwencjach?

Wykluczające się wzajem racje starano się, oczywiście, przezwyciężyć. I etyka, i poetyka – takie rozwiązanie, łączące przeciwieństwa, musiało się prędzej czy później pojawić. Stało się ono hasłem organizującym sporą część literackich doświadczeń lat siedemdziesiątych. Trudno byłoby, rzecz jasna, twierdzić, że w samym hasle „etyka i poetyka” zawiera się już jakieś olśniewające rozstrzygnięcie. Łatwo też dowieść, że i wcześniej, mniej lub bardziej udatnie do niego nawiązywano. W latach siedemdziesiątych jednakże zaczęto wyzyskiwać refleksję nad językiem, refleksję uwikłaną w najrozmaitsze gry literackie, do analizy zjawisk społecznego zniewolenia jednostki. Tym samym inwencję formalną wiązano organicznie z wrażliwością etyczną. A takie rozstrzygnięcie uznać już można za oryginalne. Jeśli zaś stało się ono typowe dla wielu poetów wywodzących się z formacji „nowofalowej”, to jednak, ostatecznie, nie tylko ich bezpośrednio dotyczyło. Stanisław Barańczak swą *Etykę i poetykę* poświęcił wszak przedstawicielom rozmaitych generacji. Książka ta zresztą, podsumowując niecałe doświadczenie literatury polskiej, okazała się, nie pierwszy raz skądinąd w rozpoznaniach jej autora, bez mała prorocza. Przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych określiły w dużym stopniu utwory wierne i poetyce, i etyce. Ta droga zdawała się obiecywać wiele możliwości. Punkt wyjścia nie musiał być przecież punktem dojścia. W konsekwencji

rysowała się też szansa przewyciężenia dziedziczonego z przeszłości konfliktu między sprzecznymi racjami. A wtedy...

Los już taki, czy też może powtórzenie raz jeszcze tego samego błędu? Gdy wprowadzono lokalny stan wojenny, pojawiły się rozstrzygnięcia podobne do dawnych. Pisane na gorąco utwory, z reguły poetyckie, wyraźnie porzucały finezyjną grę lingwistyczną na korzyść zorientowanego etycznie przesłania. Prostota wypowiedzi albo stylizacja nawiązująca do historycznych doświadczeń literatury walczącej ze zniewoleniem zewnętrznym to dość typowe dla tego czasu sposoby mówienia: interpretacje powstałych wtedy i powstających nadal dokonań nie stwarzają oczywiście żadnych trudności. Mieszczą się one bowiem w łatwo rozpoznawalnej ramie modalnej. W pierwszym wypadku – prostota – chodzi z reguły o swoistą negację literackości: w obliczu zaistniałych zdarzeń za ważniejsze od artystycznej gry uznać należy inne, moralne racje; w wypadku drugim natomiast – stylizacja – jest to świadomie wybrana postawa tradycjonalistyczna: w czasie dziejowego zamieszania konieczne jest oparcie o wartości uniwersalne.

Oczywiście nie sposób porzucić wartościowania. Twórczość stanu wojennego i powojennego bywa oceniana rozmaicie. Jedni ganią: „Bez wątpienia, wielce to szlachetne, ale artystycznie szkodliwe, nie przyniesie pożytku literaturze polskiej”. Tym, co najbardziej drażni, jest przesłanie. Nie żeby kwestionowano jego wartość, ale czy

przypominanie truizmów może być artystycznie cenne, oryginalne? A stąd wniosek: skoro twórczości początku lat osiemdziesiątych trudno byłoby przypisać cechy formalnej niezwykłości, czy w konsekwencji głoszone przez nią prawdy nie okażą się też nieprzekonywające?

Rychło do głosu dochodzą chwalący: „Doskonałe, trafne, szlachetne i jakież heroiczne”. Tym, co najbardziej wzrusza, jest przesłanie. Bo jego wartość jest tak cenna, że usprawiedliwia wszelkie inne, również formalne niedostatki. Wszak prawda moralna stoi zawsze ponad sposobem wysłowienia. Czyż w konsekwencji nie nasycą także artystycznie utworu mocą oferowanej prawdy?

Spór między tymi, którzy stoją za, i tymi, którzy są przeciwni, będzie z pewnością toczył się jeszcze długo. Tutaj nie chodzi jednak o to, aby go ostatecznie rozstrzygnąć. Wydaje się wszakże, iż pomocną w ocenie doświadczeń literackich początku lat osiemdziesiątych może okazać się refleksja nad samym przesłaniem. Z reguły przywołuje się w takiej sytuacji kontekst romantyczny. Wtedy bowiem nacechowanie kerygmata literatury było najintensywniejsze. Z czasem też romantyczne ustalenia okażą się wzorcem i odniesieniem w sytuacjach, gdy literaturze przyjdzie odnajdywać się wśród niesprzyjających zewnętrznych okoliczności. A jednak, mimo tych oczywistych związków, nie na te aspekty chciałbym zwrócić tutaj uwagę. Jeśli uwzględnić perspektywę historyczną, wydaje się, że warto ją skrócić. Czterdziestoletnie doświadczenia powojenne, istotne także

dla literatury, wnoszą sporą ilość zupełnie osobliwych, a ponadto wiążących się ze sobą, często w sposób paradoksalny, świadomościowych powikłań. Odnoszą się one także do tak szczególnej kategorii pojęciowej, jaką jest przesłanie.

Tak, rozpocząć trzeba, zapewne nie pierwszy i nie ostatni raz, od socrealizmu. Stamtąd bierze się także wiele, pokutujących do dziś, fałszywych przeświadczeń.

Uzurpacja

Traktory zdobędą wiosnę. Projekcja wspianiałej przyszłości. Wszystkie niedostatki zostaną zaspokojone, trudy uwieńczone sukcesem. Jest ciężko, będzie źlej; chłodno i głodno, ale nastanie czas sytości i zbiorowego wesela. Wizja powszechnego zadowolenia, harmonii i sprawiedliwości społecznej. Prawdziwe królestwo ludzkości, wieńczące wielowiekowe zmagania sprzecznych racji historii.

Tak, piśmiennictwo socrealistyczne chce nosić dobrą nowinę. Więcej nawet, rości sobie pretensje do proklamowania nowej rzeczywistości. Bo ona już rzekomo istnieje, trzeba jedynie przekonać o tym innych. Dowodem tytuły wydawanych wówczas książek. Trwałe zmiany w życiu jednostkowym i społecznym podobno dokonują się permanentnie, można wybierać z mnogości faktów, *Na przykład Plewa*. Mówi się o przewyciężeniu największych trudności, a jakże, już nawet *Nr 16 produkuje*. I podobno nie sposób temu wszystkiemu się oprzeć, na nic próby przeciwstawienia, *I ty zostaniesz traktorzystą*:

„Wesoło szumi spółdzielcze pole,
a traktor śpiewa pieśń zwycięstwa”.

Piśmiennictwo socrealistyczne wypełnia misję powierzoną mu przez partię, upowszechniając i konkretyzując nauki wielkiego teoretyka Nowej Wiary. Ten zaś miał stworzyć – według wielu jego wielbicieli – dzieło o wymowie kerygmaticznej. Zatem i realizm socjalistyczny, literacki pupil tendencji myślowej pozostającej wciąż wierną mistrzowi, winien być przesiąknięty przesłaniem. Jeśli ktoś w tym miejscu powie, że porównanie utworów produkcyjnych z wizjami Marksa jest zbyt daleko idącym uproszczeniem, wówczas wystarczy przypomnieć, że marksizm doskonale takie wytwory uzasadniał, o związku zaś marksizmu z nauką Marksa piszą przekonywująco sami zainteresowani. Ale, ostatecznie, nie chodzi tu o szczegóły, lecz o przesłanie.

Kerygmat – zbawcze orędzie; nie pierwszy raz pojęcie teologiczne trafia w obcy sobie kontekst i zmieniając swe znaczenie coś specyficznego, odrębnego jednak wyraża. Więcej, okazuje się wręcz niezastępowalne, nie tylko w aspekcie instrumentalnym. Przypomnieć wystarczy w tym miejscu choćby opozycyjne zestawienie sacrum – profanum, które bardziej przystaje chyba nawet w swym potocznym użyciu do świata kultury niżli do rzeczywistości religijnej. Pojęcie kerygmatu (przesłania) poddawane jest także, choć w mniejszym stopniu, procesowi sekularyzacji i emancypacji.

Kto wie, czy przyczyną tego nie jest potrzeba odwoływania się do kategorii stojących u podstaw cywilizacji eu-

ropejskiej, dążenie do nieustannego odtwarzania, rozpoznawanej jako utracona, jedności? Może też chodzi o to, iż wiele nowych zjawisk kulturowych dziedziczy, kontynuuje lub po prostu określona jest przez matecznik europejskości, nawet wówczas, gdy podstawowym jego zasadom chce się sprzeniewierzyć. W oparciu o tę właśnie zasadę podejmowano się nieraz utożsamiającego zestawienia chrystianizmu i komunizmu (np. E. M. Cioran), organizatorów wielkich cykli cywilizacyjnych (tak właśnie, prognostycznie i bałwochwalczo, określano także komunizm), z którego wynikać miał upadek pierwszego, zwycięstwo i sukcesja drugiego. Porównanie szczególnie uodliwe, gdy posługiwać się jedynie generalizacjami. Ale gubiące nie tylko szczegóły, lecz również istotę tych dwu systemów myślowych i tworzonych przez nie rzeczywistości, można jednak wtedy, opierając się na powierzchownym podobieństwie, utożsamić orędzie zbawcze zawarte w tekstach świętych z ideologiczną projekcją nowego świata. I wówczas wielu zadowolić może określenie kerygmatu jako społecznego projektu, szczególnie zaś, jeśli religię utożsamić z ideologią (do czego zresztą marksistów nie trzeba wcale specjalnie zachęcać).

I z tego niefortunnego zestawienia wysnuć da się jednak wcale zadawalający dla niniejszych rozważań wniosek. Otóż nie tylko religia, ale w tym samym stopniu ideologia, oczekuje od swych wyznawców – uczy tego historia, wykazują fakty – wiary. Ona właśnie określa stosunek do obwieszczanych prawd, a także do sposobów wcielania ich w życie. Nie trzeba podkreślać w tym miejscu, jak różne

to i nieporównywalne wiary, choć dla niektórych sprowadzane do jednego hasła: fideizmu. Ale potrzebne w obu wypadkach nie tylko po to, żeby zmienić się samemu, lecz także aby innych nawrócić. Bo jeśli już się wierzy, to jest się również zobowiązanym do aktywności, do heroldowania, do pełnienia misji. Głoszenie prawdy kerygmatycznej nie może być czynnością samotniczą i autoteliczną, lecz działaniem skierowanym ku drugim w celu nawrócenia ich i włączenia do wspólnoty.

Czas najwyższy powrócić już do socrealizmu. Oto bowiem – łatwo zauważyć – dążeniu do obwieszczenia nowych zasad rządzących światem towarzyszy gorliwe, natarczywe wręcz przekonywanie czytelników. Tak, trzeba powiedzieć mocniej: nawracanie. Czy wywoływało ono faktycznie „wewnętrzzną przemianę”? Aby odpowiedzieć negatywnie na to pytanie, niepotrzebny okazuje się nawet sprawdzian historyczny, choć ten zadowala dziś chyba każdego. Jeśli obecnie dzieła produkcyjne bawią swą nieudolnością li tylko hobbystów, jakże spodziewać się, że wtedy mogło być inaczej? A znowu nie tak wiele lat upłynęło od tamtego czasu! Cóż warte przesłanie, którego aktualność przemija wraz ze zmianą zewnętrznych okoliczności. A przecież tyle było obietnic, tyle wspaniałych projekcji, a jednocześnie tyle realnych odniesień. „Do tej pory rząd do nas dokładał – mówił jeden z bohaterów w Traktory zdobędą wiosnę, przedstawiciel społecznej gospodarki rolnej – ale to były wkłady inwestycyjne. Teraz już stanęliśmy na nogi”. Odtąd miało już tylko być lepiej i lepiej (aktualne do dziś). Dlaczego więc socreali-

styczne nawracanie nie przyniosło efektów? Byłabyż to zła wiara piszących, czy też może nieprzejednana postawa, zła wola czytelników?

Chyba jednak pisarze z oddaniem wypełniali powierzona im misję. Posłuszni swej partii podejmowali się niewdzięcznych zadań wedle posiadanych zdolności. I zauważyć się tutaj godzi, że nie wszyscy okazali się później, w lepszych czasach, grafomanami. Wierni doktrynie i stawianym przez nią wymaganiom niczego nie modyfikowali, nie rewidowali, nie przeinaczali. Głosili słowo o raju na ziemi. Bez skutku.

A czytelnicy z kolei: czy nikt z nich nie chciał żyć lepiej i dostatniej, czy nie dość było zagrożeń wojny, by teraz każdą poprawę życia przyjąć z wdzięcznością i podzięką? Któż nie marzy o efektywnej pracy, o należnym za nią zaśluczynieniu, o ładzie i porządku, o wolności i suwerenności? Nie, trudno posądzać czytelników o złą wolę, o masochizm, o głupotę wreszcie.

Jednakże nic z tego heroldowania raju na ziemi nie wyszło, gdyż kerygmaticzną prawdę socrealizmu rozpoznano jako kłamstwo. Rozdźwięk między ideą a życiem był najlepszym tego dowodem. To przecież w tym systemie racja myślowa i realność praktyczna miały się dialektycznie wspierać, wzajemnie motywować i obopólnie uzasadniać swe istnienie. Nic też dziwnego, że rychło rozpoznano w głoszonej idei przesłone, mającą ukryć dające się zupełnie inaczej charakteryzować działania re-

prezentantów nowego porządku. Im większy był jednak dystans między słowem a życiem, tym natrętniej realizowano misję nawracania. Wszelako piśmiennictwo socrealistyczne, któremu powierzono – co oczywiste – to odpowiedzialne zadanie, nie było w stanie przewyciężyć wywołanych sprzecznościami trudności. Dotyczyły one w pierwszym rzędzie sposobu przekazywania rzekomego zbawczego orędzia, nowiny o raju na ziemi. Innymi słowy: traktory zdobywały dopiero wiosnę, czy już ją zdobyły, żeby odwołać się raz jeszcze do tytułu książki Zalewskiego.

Mimo iż o ziemskim raju mówiono najchętniej w czasie przyszłym, nie odsuwano jednak jego przyjścia w niedosiężalne futurum. Wręcz przeciwnie. Dla socrealistów znajdował się on na wyciągnięcie ręki. Więcej nawet. Wszak rewolucja zwyciężyła, wszystko już się dokonało. Dlatego też nie może być źle. Jest dobrze, będzie lepiej. Jest lepiej! W zasadzie bowiem królestwo ludzkości na ziemi już istnieje, tu i teraz: *W listopadzie, miesiącu wiosennym* – cóż to za wymowny tytuł ostatniego reportażu przywoływanej parokrotnie książki Zalewskiego. Powie ktoś: a okrutne reguły rewolucji? Żelazna miotła, prawo wielkich liczb? Pozorny to jednak problem. Przecież rewolucja uznana została za wartość najwyższą. Czy można więc wątpić w słuszność stosowanych przez nią metod? Kwestionować je? Podważać? To tak, jakby uderzyć w samą rewolucję. Dokonać zdrady. Stać na przeszkodzie wielkiej dziejowej przemianie.

Skąd zatem ten czas przyszedł: *Traktory zdobędą wiosnę?* Bo są jeszcze tacy, którzy się opierają, szkodzą, sabotują. To właśnie ich trzeba przekonać. A jeśli nie wyjdą naprzeciw, wówczas... wówczas niepotrzebne są słowa. Wypracowano już wtedy o wiele skuteczniejsze środki nawracania. W tym miejscu trzeba jednak przerwać, gdyż kończy się piśmiennictwo, a rozpoczyna zjawisko fizycznego terroru. Głoszenie dobrej nowiny miało więc w socrealizmie ściśle określone granice: odtąd – dotąd: od zadania wyznaczonego przez partię po miejsce, w którym rozpoczynała się działalność służb specjalnych. Odnosił się do ziemskiej rzeczywistości, którą przekłamywało słowem. Wszystko to stanowiło wystarczający dowód, że realizmowi socrealistycznemu daleko do wymowy kerygmaticznej. Zewnętrzne podobieństwo do misji zbawczej obecnej w pismach świętych i dziełach kultury europejskiej, owa osobliwa uzurpacja literackiej tanedety kazałoby raczej mówić o antyprzesłaniu. A jednak natrętne głosy heroldów z lat pięćdziesiątych długo jeszcze były utożsamiane właśnie z przesłaniem, o czym świadczą późniejsze doświadczenia literackie.

Izolacja

Literatura po 1956 roku długo jeszcze odczuwała odciski po garbie socrealizmu. Dość miała wikłania się w aktualne problemy, hasło „tu i teraz” wydawało się wtedy bodaj najbardziej nieprzystojnym. Pojawiały się co najwyżej jako tematy enklawy, marginesy współczesnej rzeczywistości Środowiskowa i lokalna odmienność. Początkowo z przekory przeciwko fasadowym przedstawieniom, typowym

dla wczesnych lat pięćdziesiątych („świat nie jest wcale taki piękny”), później już z niemocy („jak nudno, szaro i beznadziejnie”). Wbrew pozorom jakże niewiele zmieniło się w latach sześćdziesiątych. Mały realizm odpowiadał faktycznie perspektywom życiowym, jego klęska zaś powszechnie uświadamianej bezwyjściowości sytuacji społecznej. Przedstawianie świata dla niego samego, choć brzmi to ambitnie i obiecująco, w tym wypadku spełzło na niczym. Kto wie, czy brak autorskiej demaskacji w odniesieniu do takich fragmentarycznych i, co tu dużo mówić, brzydkich realiów, a także nieobecność krytycznej perswazji wobec czytelnika, mieszkańca tego koszmaru, nie przyniosły tu więcej szkody niż pożytku. Jednakże niechęć do żywo pamiętanych praktyk była jeszcze tak silna. Żadnego więc przesłania.

Ciemności kryją ziemię, powieść Andrzejewskiego jest bez wątpienia dobitnym wyrazem powszechnej wówczas opinii. Wszelkie przesłanie pociąga za sobą chęć jego spełnienia, ucieleśnione zaprzecza pierwotnym intencjom. Dwie różne rzeczywistości: doktryna i życie jak nicość i byt u Sartre’a. Przeprowadzone przez Andrzejewskiego porównanie inkwizycji i stalinizmu poplątało, co prawda, trochę odmienne w swej istocie doktryny, ale myśl zasadnicza, mająca w danej chwili aktualne przeciw odniesienie, trafiła w sposób przekonywający do współczesnych. Tak, przejawiała się w tym niechęć do zbawienia, zwłaszcza do bycia zbawionym.

Czy można się zatem dziwić, że najbardziej atrakcyjna okazała się wtedy koncepcja sztuki awangardowej – au-

tonomicznej, zwróconej ku samej sobie? To z pewnością problem godny głębszego zastanowienia.

Polska specjalność we wschodnim obozie: można było nad Wisłą bez przeszkód eksperymentować w sztuce. Ale, warto podkreślić, tylko w sztuce. Inna sprawa, czy nowatorstwu środków artystycznych odpowiadało autentyczne nowatorstwo koncepcji systemowych. Niemniej jednak ten sposób myślenia i artykulacji bezsprzecznie zdominował w latach sześćdziesiątych polskie piarstwo. W perspektywie niniejszych rozważań przyjdzie zwrócić uwagę na szczególny ich aspekt.

Awangardowe poszukiwania, odpowiadając negatywnie na schematyczność kultury socrealistycznej, oczywiście wśród wielu innych celów jakie sobie stawiały, proponowały wizję świata rozchwianą względnością. Semantyczna niejednoznaczność, kontekstowe uzależnienie, gra z konwencją – wszystko to na różne sposoby organizowało dzieła literackie. Lepiej lub gorzej, w każdym razie obficie. Ale nawet bogactwo może stać się równoznaczne ubóstwu. Zapamiętała walka ze starym, programowe nowatorstwo doprowadziły z czasem do sytuacji, w której nie zauważono nawet, kiedy na placu boju zabrakło przeciwnika. Zbyt dosłowne utożsamianie tradycjonalizmu instytucji kulturalnych z tradycjonalizmem kulturowym eliminowało z gry jeden z istotnych czynników decydujących o rozwoju mentalności zbiorowej.

Racją istnienia awangardy jest silna obecność w społeczeństwie myślenia konserwatywnego, przywiązanego

do stałych wartości, które są traktowane powszechnie jako bezwarunkowe, sakralne. Jeśli zaś porządek ten zostanie zakłócony, a stało się tak rzeczywiście wcześniej, wówczas nowatorskie poszukiwania nogą zostać osadzone w próżni. Czymże będzie awangarda odniesiona do awangardy? Ale przedstawiając rzecz po kolei: Aleksander Wat pisał w szkicu *Klucz i hak* o obecności w języku „słów powszechników” takich jak „Człowiek, Lud, Wolność, Ludzkość, Szczęście, Socjalizm, Pokój, Sprawiedliwość itd., itd.” Pojęcia te, utworzone w długotrwałym procesie konstytuowania się sensu, któremu towarzyszyły najbardziej istotne doświadczenia społeczności, rozpoznawane są *prima facie*, a ich znaczenie odczuwane intuicyjnie. To one właśnie tworzą ową zsakralizowaną przestrzeń kultury, pamiętającą doświadczenia przodków. Są fundamentem wspierającym nadbudowane w nim wszystkie wartości pochodne, warunkowe. Otóż porządek ten zakłócił, w większym nawet stopniu niż doświadczenia lat wojny, socrealizm, w różnych swych piśmienniczych, nie tylko literackich, przejawach. Poszczególne pojęcia obdarzone zostały różnymi przydawkami specyfikującymi, powodującymi, że w potocznym rozumieniu zaprzeczały one teraz znaczeniu, jakie zwykło im się przypisywać i które dawało się wynieść z języka relacji zachodzących w jego leksykonie. (Chodzi oczywiście o nowe, nagle tak rozmaite demokracje jak burżuazyjna, parlamentarna, socjalistyczna itd., o zaprzeczające zdrowemu rozsądkowi definicje wolności, pokoju, sprawiedliwości itp.). Skutkiem tego zaś było rozchwianie nie tylko systemów wartości, ale także, co może nawet istotniejsze, stosunków między

słowem i jego odniesieniem przedmiotowym. W istocie powstawało wtedy kolejne królestwo nowomowy.

Zdawałoby się, że gdy nadarzy się okazja przeciwstawienia temu totalnemu zagrożeniu, główne działania skierowane zostaną ku rekonstrukcji wartości podstawowych. Stało się jednak inaczej. Redukcjonistyczny i schematyczny w repertuarze środków socrealizm wywoływał w momencie przełomu feerię eksperymentów i estetycznego przekraczania granic. Nie byłoby w tym niczego złego, gdyby sponiewierane powszechniki powróciły do stanu względnej stabilności, konstytuując kulturę harmonijnie równoważoną walką tendencji konserwatywnych i awangardowych. Jednakże słowa ucieleśniające wartości bezwarunkowe wcale swej pewnej pozycji nie odzyskały.

Zastąpiły je z lekka zmodyfikowane pojęcia nowomowy z lat pięćdziesiątych, którymi z upodobaniem posługiwał się nadal dygnitarski establishment, tudzież wierni mu dziennikarze i tak zwani literaci. Formował się z tego osobliwy, zachowawczy obraz świata. Lecz nie była to wizja w klasyczny sposób konserwatywna, zgodnie z którą skoro tak było zawsze, więc i teraz konieczne jest podporządkowanie się starym, sprawdzonym wielokrotnie zasadom życia. Powstaje zjawisko nowe, określające się w innych relacjach czasowych: tak nie było nigdy, ale tak będzie zawsze. Fenomen ten nazwać trzeba raczej pseudokonserwatyzmem. I z nim właśnie początkowo wadziły się tendencje awangardowe. Rychło jednak okazało się, że taka konfrontacja grozi uwiędnięciem twórczym, czego przekony-

wającym dowodem „dojrzałe” pisarstwo Ernesta Brylla. Coraz bardziej więc inicjatywy nowatorskie odnosiły się do siebie samych.

Przestrzeń zsakralizowaną kultury zaczęła zajmować z czasem awangarda. I jeśli w niej dopatrywał się ktoś rzeczonych „słów powszechników”, to odnajdował je w głębokich pokładach względności: wieloznaczne i uzależnione kontekstowo. Chciałoby się powiedzieć, pośmiertny triumf socrealizmu. Ale to przesada.

Istotnie, wymagać aby awangarda odrestaurowała rozbite „słowa nowszechniki” to gruba przesada. Jednakże w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych żadna licząca się tendencja artystyczna również takiego zadania skutecznie się nie podjęła. A awangarda stała wszakże na przedzie, a w hierarchii – najwyżej. Czy jednak można z tego wyprowadzić wobec niej jakiegokolwiek zarzuty? Tak, można, jeśli uznać, iż uprawianie sztuki eksperymentalnej stawało się z czasem zajęciem wygodnym. „Cenzura może tolerować różne awangardowe figle, bo zajmują one czas pisarzom i czynią z literatury niewinną rozrywkę dla ograniczonej elity”, jak pisał Czesław Miłosz. Autonomiczność, owo szczególne zwrócenie uwagi sztuki na siebie samą stało się zresztą rychło cechą wyróżniającą utwory, które już niewiele miały wspólnego z samą awangardą, ale jednak bazowały także w dużym stopniu na jej izolacyjnych doświadczeniach. Jeśli dokonania te zaliczyć do klasy zjawisk określonych przez Michała Głowińskiego pojęciem „socparnasizmu”, to czy termin ten uznać było-

by można również za użyteczny przy charakteryzowaniu poszukiwań twórców eksperymentujących? A może dałby się on zastosować dopiero do tych ich realizacji, które powstawały ciągle jeszcze w oparciu o stare zasady, podczas gdy wokół tak wiele się zmieniło? W ten sposób pisał właśnie pod koniec lat siedemdziesiątych o Leopoldzie Buczkowskim Tomasz Burek. Wobec kogo można byłoby również z podobnym zarzutem wystąpić? I to nie tylko mając na uwadze dokonania – z ery gierkowskiej? Bo przecież potężniejsze zagrożenie pojawia się już w dobie lat sześćdziesiątych, zjawisko przez literaturę, a może trzeba powiedzieć konkretniej: przez twórców uświadamiane, skoro ich również bezpośrednio dotyczyło.

Słodki azyl literatury, a wokół swawola dziennikarskich piór, przechodzących kolejne mutacje nowomowy i z czasem coraz większa obecność popularnej sockultury, tworzącej świat powszechnego relatywizmu. To chyba dwa istotne odniesienia: prasa i sztuka masowa, o których pisał niezwykle zajmująco Stanisław Barańczak. W nich dopatrywał się on też nachalnej obecności funkcji perswazyjnej, dokonującej masowej indoktrynacji współczesnego społeczeństwa polskiego.

Zautonomizowana literatura lat sześćdziesiątych zdawała się jednak te fakty lekceważyć. Ale też, w jaki sposób, nie rezygnując z wygodnej, a przecież określającej się formuły, mogłaby z nimi walczyć? Tak, o walce nie mogło być jeszcze wówczas mowy. A jednak twórczość awangardowa prowadziła dość osobliwą, niestety uchwytną dla niezbyt

wielu, ukrytą polemikę. Oto jednowymiarowym kontaktem międzyludzkim narzucanym w życiu społecznym przeciwstawiano projekty różnorodnych możliwości komunikacyjnych, perswazji zaś grę. Bardziej to uchwytne w języku form literackich niżli w temacie, lecz w końcu obecne. Idealne spełnienie: wielość języków i wiele możliwości wyboru, wiele potencjalnych porozumień i wielość kontaktów międzyludzkich. Oczywiście żadnego natrętnego przekonywania, gdzieżby nawracanie, niczego się tu nie proklamuje. Wszak „świat wiersza objawić się musi jako osiągnięcie twórczej tolerancji”, wedle słów Edwarda Balcerzana o poezji Juliana Przybosia, niekwestionowanego autorytetu lat sześćdziesiątych. Jednakże czytelnik może tę prawdę uznać za swoją, może się pod jej wpływem wewnątrznie zmienić, może świadomościowo uchwycić odrębność i atrakcyjność tego rozstrzygnięcia. Oto przesłanie awangardy, wrogiej wszelkim przesłaniom.

Może to jednak wystarczyło w mniemaniu nowatorów formy, może pamięć stałych wartości była tak duża, a wiara, że nie sposób ich ze świadomości społecznej wykorzeńić, tak silna, iż działania ukazujące relatywność wszystkiego uznano za wystarczające. Wyjaśniałoby to taki a nie inny kształt przesłania w pisarstwie awangardowym lat sześćdziesiątych. Ale w perspektywie czasowej ujawniałoby również niewystarczalność takiej koncepcji sztuki.

Aktualizacja

Hybrydyczna kultura tworzy hybrydyczny świat wartości, ten zaś hybrydycznego człowieka. Rozmazują się wtedy

„słowa powszechniki”, przestaje zahaczać o nie pamięć. Pojawiają się wszak wciąż nowe pokolenia. Im już nie wystarcza poczucie względności, żyją przecież w świecie zrelatywizowanym. Sacrum i profanum to terminy, które muszą nasycić dopiero znaczeniem, same przez się jawią się bowiem jako teoretyczne instrumenty. Podnosi się „nowa fala”, przynosząca pytanie o „świat nieprzedstawiony”.

Rozpoznania nie mogły być radosne. Nie tylko młodych, którym przypisywano pierwotne czarnowidztwo, rozumiane jako skutek spóźnionej adolescencji. W sukurs przyszli im rychło bardziej doświadczeni. Powstały obrazy „małej apokalipsy”: świat jako „miazga”, jako „niereczywistość”. Suma dewiacji jednostkowych i zbiorowych, zamierzeń systemowych i nie dających się przewidzieć przypadków. Czarne realia i osobliwe w nich życie – „sztuczne oddychanie”, tych zwłaszcza, którzy już tu się wychowali, wśród „fabryk” (*W fabrykach udajemy smutnych rewolucjonistów*), „pochodów” (*Podtrzymując radosne pozory trwania pochodu*), „sklepów mięsnych”.

Literatura zaczęła mówić o potocznym, uświadamianym powszechnie doświadczeniu, opuściła azyl autonomii. Przestała szukać schronień, które i tak okazywały się w końcu pozorne. Postępuje już odtąd inaczej. Nie ukrywa przede wszystkim wartościującej perspektywy. To ustanawianie nowej hierarchii świata prowadzi często do ujęć, w mniemaniu niektórych, zbyt ogólnych, bez bogactwa niuansów i napięć walorowych, zaś etycznie określony

punkt widzenia pociąga za sobą podział rzeczywistości, wedle manichejskiej zasady, na dobro i zło. Nie znaczy to jednak, że przyjęcie takich ustaleń gwarantuje natychmiast dobre samopoczucie, że łatwo już odnaleźć się wśród rozchwianych znaczeń i realiów.

W opis tego, co tu i teraz, doprowadziło do znamienego rozpoznania: wszyscy jesteśmy uwikłani, choć nie każdy zdaje sobie z tego sprawę. Ale im wcześniej dostrzeżemy to, tym lepiej. Wtedy każdy uświadomi sobie ograniczenia, którym bardziej lub mniej, a jednak nieustannie podlega. Jeśli zaś zechce się zmienić, musi zdać sobie sprawę ze stopnia własnego zdeformowania: żeby poprawić, trzeba pierwiej powiedzieć, że jest źle. Żeby powiedzieć, że jest źle, trzeba podjąć się misji mówienia niewygodnej nieraz prawdy. Tędy prowadzi droga do kerygmatu, nie ukrywanego już jak w działaniach awangardowych, ale też nie wyrażonego wprost jak w romantyzmie, bo teraz opowiada się tak o rzeczywistości, a nie o wartościach. Przesłanie negatywne. O takim jego spełnieniu pisał przy innej okazji Marian Maciejewski. Wydaje się jednak, że można jego spostrzeżenia odnieść bez przeszkód również do literatury wywodzącej się z krainy „niereczywistości”: „O ile człowiek zgodzi się na prawdę o sobie proponowaną przez literaturę tego typu, wówczas wchodzi w sytuację nawrócenia. Tylko wówczas możemy mówić o zbawieniu, gdy wiadomo, od czego mamy być zbawieni”. Opis realiów w nonkonformistycznej literaturze lat siedemdziesiątych, nie rezygnując z uogólnień, był jednak silnie nasycony aktualnością. W tym manifestowanym

prezentyzmie wielu skłonnych jest dopatrzeć się wady, twierdząc, iż wraz z upływem czasu sens jego zostanie nie tylko wypaczony, ale wręcz unicestwiony, niwecząc tym samym dzieła. Wydaje się wszakże, iż jeśli ktoś stawia tego rodzaju zarzut, to równocześnie pomija dość istotny składnik takiego przedstawienia. Tylko bowiem skrupulatny opis tego, co tu i teraz, zdolny jest uchwycić rzeczywistość pozbawianą obecności wartości bezwzględnych, życie określone partykularnymi interesami i doraźnie funkcjonującymi układami. I właśnie realia lat siedemdziesiątych, uchwycone aktualizująco, wyjątkowo skutecznie ukazywały poczucie braku oparcia egzystencji indywidualnej i grupowej o uniwersalia. To przypomnienie absencji stałych i niezmiennych wartości w życiu współczesnym było więc także wyrażeniem potrzeby ich aktualizacji w otaczającej rzeczywistości.

Chyba nie trzeba nikogo przekonywać, że kolejnym etapem takich poszukiwań, jako ich naturalna konsekwencja, musiało być działanie dążące, mimo wszelkie przeszkody, do zrekonstruowania i rzutowania w totalnie realistyczne realia zapoznanych uniwersaliów. Nie tylko zresztą w literaturze, poezji i prozie, lecz również w filmie (tzw. kino niepokoju moralnego) pojawi się typ bohatera pozytywnego, wcielającego w życie wartości podstawowe na przekór okolicznościom, w jakich się znajduje. Sens sformułowanego przezeń przesłania moralnego staje się jednoznaczny: niezgoda na świat zastany i suma niezbywalnych powinności wobec siebie i drugiego. I wtedy właśnie, gdy o tym wszystkim mowa, słyhać to z jednej, to z drugiej strony

głosy ostrzegające przed niebezpieczeństwem powtórzenia socrealistycznych błędów. Pozbawione enigmatyczności przesłanie jawi się jako socrealizm *a rebours*.

Ot, i współczesny kerygmat. Wprowadzany początkowo na wysokich poziomach abstrakcji, jedna z możliwych, prawie ukryta funkcja dzieła, później na wspak, negatywnie, a więc za pośrednictwem mediacji świata przedstawionego, w końcu nazwany wprost – wywołuje natychmiast zarzuty. Trochę to dziwne, choć wytłumaczalne. Pojawienie się funkcji kerygmaticznej w literaturze polskiej budzi nieufność, ponieważ kojarzy się nieomal automatycznie z socrealizmem, a ponadto zwyczajowo przyjęło się określać ją konfliktowo wobec walorów artystycznych dzieła (mając zapewne m.in. na uwadze wiele nieudanych tekstów mesjanistycznych). O tym, że socrealizm jedynie pozorował przesłanie nie ma potrzeby przypominać. Potocznie jednak przyjmuje się, że było inaczej, i w oparciu o takie założenie wysuwa się wnioski, iż to właśnie wymowa kerygmaticzna niweczy estetycznie zamiar twórczy (realizm socjalistyczny byłby w tym ujęciu podobnym niepowodzeniem estetycznym, co niektóre „nawiedzone” dzieła romantyczne). Stąd już prosta droga do uogólnienia, więcej nawet: do uchwycenia rzekomej prawidłowości literackiej. Odnosi się wrażenie, że socrealizm nie został jednak prze-myślany do końca, skoro schematyzm artystyczny uważa się wciąż za podstawową słabość tego kierunku.

Zadziwiający splot nieporozumień. Wszelako uprzedzenia wobec przesłania nie wynikają tylko z zadawnionych

błędnym rozpoznaniu. W istotnym zakresie są także konsekwencją określonego sposobu rozumienia artystyczności. Jeśli tę zaś pojmuje się jako pewną ilość kombinacji tworzonych z elementów języka naturalnego, kombinacji organizujących swój własny, samodzielny system reguł słownikowych i składniowych, wówczas głoszenie prawd powszechnych, zrozumiałych dla każdego wydawać się może zasadniczym sprzeniewierzeniem idei sztuki. Bo skoro cenne są przede wszystkim kombinacje słów, wtedy wiersz prosty, nieskomplikowany lingwistycznymi operacjami, uznany zostanie za zwykłe nieporozumienie. A jednak na przełomie lat siedemdziesiątych powstawało coraz więcej takich formalnie mało oryginalnych utworów. U niektórych poetów proces uproszczenia stylistycznego twórczości dokonywał się zresztą już od dłuższego czasu. Tak było choćby u Zbigniewa Herberta, Ryszarda Krynickiego, Juliana Kornhausera, a także u wielu innych. A w tych przypadkach sąd głoszący uwiad twórczych możliwości niewiele zadowolili.

Tylko powierzchowna lektura ostatnich utworów wspomnianych poetów rodzić może przypuszczenie, że nie okazują oni żadnego zainteresowania stylistyczno-brzmieniową organizacją tekstu. W istocie, daleko stąd do przybosiowych przykazań poetyckich. Tutaj wartości etyczne wyeksponowane zostały ponad formalne. Ale łatwo popełnić błąd, jeśli uznać, że deklarowane prawdy dałoby się powiedzieć równie skutecznie w inny, dowolny sposób. W wierszach Herberta lub Krynickiego nie została bowiem wyeliminowana czy choćby przytłumiona cecha

poetyckości. Wręcz przeciwnie. Znalazła ona tylko inne, od obowiązujących przeświadczeń, uzasadnienie. Poetyckość mierzona jest stopniem oddalenia, powiedzmy inaczej: przewyciężenia reguł języka naturalnego. Wszystko więc całkowicie się zgadza. Utwory Herberta czy Krynickiego są niezwykle silnie upoetycznione. Dystans, jaki je dzieli od języka naturalnego, jest olbrzymi. Jak to mówił Wat? W języku obecne są „słowa powszechniki”, takie jak „Człowiek, Lud, Wolność etc.” W dzisiejszym języku naturalnym zaś znaczą one tak wiele, jak ongiś awangardowe metafory. Żadne to już, oczywiście, powszechniki. Ich znaczenia zależą od kontekstu, w którym zostały użyte i od tylu jeszcze rozmaitych czynników. A przywołane przez wspomnianych poetów stają się jednoznaczne, sytuacyjnie niezmiennie, okolicznościowo niezastępowalne. Tak, jeśli poetyckość mierzyć stopniem przewyciężenia reguł języka naturalnego, to wiersze Herberta czy Krynickiego uznać przyjdzie za wzorcowe wręcz spełnienie tej zasady. Ale artystyczność związana jest w tym wypadku organicznie z sankcją etyczną, która reguluje wszelkie rozstrzygnięcia formalne. Bo skoro język jest rozmazany relatywnością, wówczas na poezję służy obowiązek artykułowania sensów konkretnych. Gdy mowa codzienna kłamie, wtedy sztukę słowa obowiązuje prawda. Oczywiście to dopiero początek, a nie koniec zadania. Jak bowiem mieć pewność, że użyte słowo okaże się semantycznie trwałe i niezmiennie, czyli po prostu jednoznaczne? Konieczny okazuje się wówczas powrót do „słów powszechników”. Nie jest to tylko czynność mechaniczna. Nie wystarczy przypomnieć dawne znaczenia. Trzeba je bowiem

także przeprowadzić przez pola doświadczeń, w których bezpośrednio nie uczestniczyły. Zapewne pociągnie to za sobą semantyczne modyfikacje. Lecz jeśli „słowa powszechniki” wyrazić mają żywe, ważkie przeżycia jednostek i społeczności... Nie ma jednak, jak sadzę, obawy, że zaprzeczą swym pierwotnym znaczeniom.

Ktoś, kto podejmuje się takiego zadania, głosi dobrą nowinę. Pokazuje możliwość zmiany, pokazuje drogę prowadzącą do wyzwolenia się spod wpływów „miagkowanej nierzeczywistości”. Oto jaki kształt przybrało przesłanie na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Aktualizuje ono doświadczenia życiowe, myśli tu i teraz, ale szanse przewyciężenia słabości dostrzega w uniwersaliach, „słowach powszechnikach”, które przypominają co prawda o wartościach idealnych, dają się jednak także zastosować w ludzkiej egzystencjalnej rzeczywistości, choć cel to trudny, może nawet praktycznie nieosiągalny w pełni. A gdy nastał stan wojenny... Literatura zareagowała spontanicznie. Musiała określić się wszak wobec gwałtu. Wybory postaw oferowała, jak zawsze, tradycja. Ale nie trzeba było poszukiwać tak daleko. Gdy wokół panował terror, Krynicki pisał o dobroci:

„Dobroć jest bezbronna
ale nie bezsilna.
Dobroci nie trzeba siły.
Dobroć sama jest siłą.
Dobroć nie musi zwyciężać:
dobroć jest nieśmiertelna”

W czasach gwałtu poszukiwanie sensu „dobra” to bez wątpienia zdolność określająca człowieka myślącego alternatywnie: wobec triumfu bezprawia przypominanie o etycznych powinnościach, w dobie oficjalnego sprzeniewierzenia się słowu, rekonstruowanie jednoznacznych sensów. Oczywiście postawa ta nie jest charakterystyczna dla całej, różnorodnej twórczości stanu wojennego, ale odnosi się do sporej jej części. To ważka próba uporządkowania świata powszechnego relatywizmu. To budowanie ładu w otaczającym chaosie. To przesłanie, dające się wyrazić jedynie w zmienionym języku literatury.

Treść wymiotów, czyli o poezji Tomasza Jastruna

Jerzy Okoniewski

Jeżeli ktokolwiek będzie w przyszłości podsumowywał rozwój i dorobek kultury niezależnej, powstałej w pierwszych latach po 13 grudnia 1981 roku, to można przypuszczać, nie zakończy on swej pracy z uczuciem szczególnego zadowolenia. Nie cieszy ilością tytułów ani tym bardziej różnorodnością i bogactwem form na przykład stan prozy wydawanej w niezależnym ruchu wydawniczym, niewielu satysfakcjonuje (poza może wyjątkowością talentu Michnika) swym stylem i oryginalnością koncepcji publicystyka polityczna. Niewiele dobrego dzieje się też w sztukach plastycznych, które z trudem znoszą środowiskowy, pogmatwany elementarz antykolaboracyjny, z drugiej strony zaś krępowane są atmosferą panującą w sferze specyficznych warunków mecenatu kościelnego. Przypuszczać można, że to, co wydaje się dziś wielu z nas w życiu kultury niezależnej najwartościowsze: przedruki literatury emigracyjnej oraz coraz śmielej podejmowane próby odpowiadania na najpilniejsze potrzeby przekładowe, takie też wyda się jej przyszlęmu historykowi.

Jedyną zapewne dziedziną, w której ów wyimaginowany badacz znajdzie dla swych potrzeb dostatek materiału, jest – poezja. W podziemnej oficynie wydaje swoją którąś z rzędu książkę uznany już autor i swoją pierwszą nieznaną dotąd poeta. Mimo trudności z kolportażem tomików wydają je właściwie prawie wszystkie większe wydawnictwa oraz wiele pomniejszych, rozrzuconych po kraju. Ilość tytułów poetyckich przypuszczalnie parokrotnie przekracza ilość obecnych dziś w niezależnym obiegu nowych tytułów z dziedziny prozy. (Spójrzmy przez chwilę na własne podwórko. W Poznaniu lub w wydawnictwach warszawskich swoje książki poetyckie wydało kilku autorów poznańskich [R. Chojnacki, L. Dymarski, R. Grupiński, R. Krynicki], natomiast nieznaną mi jest żaden przykład opublikowania przez kogoś ze środowiska poznańskiego bodajby jednego opowiadania bądź fragmentu prozy. I nie jest to przypadłość tylko i wyłącznie naszego regionu.)

Wielość tomików, wielość publikacji w niezależnych czasopiśmiech, wielość nazwisk. Oczywiście, nie przesadzajmy, nie jest ich tak dużo i nie jest aż tak ciekawie, jak może sugerowałyby to powyższe słowa. Dostatek materiału – owszem. Jakość pracy artystycznej – rzecz do przemyślenia. Niezwykle krytyczne stanowisko wobec istniejącego stanu rzeczy zajął na przykład Jacek Zandra w listopadowym (31.) numerze „Kontakt” z 1984 roku: „...poeci sami siebie sprowadzili do jednego tonu. Swe pieśni bólu i rozgoryczenia potrafią wygrywać już tylko na jednej strunie”. Jest w tej ocenie sporo racji, poezja stanu wojennego przybierała wszystkie pozy i maski, jakie narzucał jej wy-

móg chwili, i z pewnym nawet dreszczem przyjemności wpadała w pułapki zastawiane na nią przez nieubłagany, prymitywny mechanizm historii. Była płaczką i heroiną, agitką, satyrą i pamfletem, piosenką i modlitwą. Anonimowa i wyzywająca dławiała się doświadczeniem, brzmiała donośną skargą i chełpiła odnowionym kumoterstwem ze śmiercią. Przeważnie ascetyczna w formie przedostawała się wszędzie, najłatwiej też chyba przenikała mury więzienne i omijała kordony cenzury. Ale stała się również dla swych wrażliwych i uważnych czytelników miejscem licznych porażek artystycznych i nielicznych, niestety, osiągnięć. A więc bogactwo materiału – tak, lecz możliwości wyboru nieproporcjonalnie doń małe. Do tej skromnej listy osiągnięć zaliczana jest dziś, powiedzmy – z najmniejszym wahaniem – twórczość Tomasza Jastruna.

Jastrun jest dziś autorem, obok Herberta i Krynickiego, najchętniej drukowanym przez podziemne wydawnictwa. W nielicznych jak dotąd podsumowaniach stanu literatury polskiej powstałej po 13 grudnia nazwisko Jastruna wymieniane jest jako szczególnie godne uwagi (por. wypowiedzi krytyków w ankiecie pisma „Wezwanie”). Został on także laureatem nagrody TKK NSZZ „Solidarność” za poezję stanu wojennego. Poza cenzurą ukazały się trzy jego książki poetyckie: *Na skrzyżowaniu Azji i Europy*, *Biała łąka* i *Czas pamięci i zapomnienia* oraz, ostatnio, również tomik w Wydawnictwie Literackim pod tytułem *Kropla, kropla*. Jest więc Jastrun autorem, którego aktywna obecność w kulturze niezależnej domaga się wyodrębnienia,

autorem, którego twórczość oczekuje na przyszłą „refleksję krytyczną”. Niniejsze zaś skrótowe uwagi niech będą dla owej refleksji próbą prolegomeny.

Powiedzmy tak: poezja Jastruna dzieli ze współczesną jej twórczością prawie wszystkie główne słabości i jest też, szczególnie w tomiku *Na skrzyżowaniu Azji i Europy*, jednym z jej najoryginalniejszych i najciekawszych osiągnięć. Przecinają się w niej gwałtowne, przyspieszone rytmy poezji ulotnej stanu wojennego, rwany ton pamfletu i niezgłuszonej nadziei ze spokojnym, chłodnym wręcz tonem indywidualnego, postlingwistycznego doświadczenia językowego poety, który przeciwstawia je obecnemu chaosowi mowy codzienności oraz powszechnej bezradności estetycznej zrodzonej w świecie zaciemnionych konturów wartości. Poezja ta wyrasta z prostej obserwacji, z codziennego doświadczenia, uczy się reagować na to, co dotkliwe i bolesne, tak jakby sama była „organizmem zbiorowym”, głosem nie pojedynczego, lecz zbiorowego sumienia, chce być dosłowna i romantyczna zarazem, chce sięgnąć uniwersum, ale chce też móc odnotować każde upokorzenie niewolnika, każde indywidualne doświadczenie, by sprostać opisowi doświadczenia zbiorowości. Taki jest cykl *Nauka mówienia*, taka jest *Biała łąka*, takie jest zadanie poety, któremu nie pozostawia wyboru niechciana, wroga rzeczywistość:

Oni już wszystko powiedzieli
Polscy poeci XIX wieku
Nam zostało tylko milczenie

Które wypełnimy treścią wymiotów
(*Milczenie*).

Nie łudźmy się więc, czytelniku, że czasy pozwolą przynajmniej zachować nam wzniosłość. Nie pozwoli na to brzydota i kalectwo czasów, w których żyjemy, nieskrywane obrzydzenie do świata niedokończonego cierpienia:

Nasze zesłania są płytkie
Syberie posiadają umiarkowany klimat
Więzienia ciasne ale znośne
Wyroki śmierci nie mają
Nic wspólnego z umieraniem

Przeszłość podejrzenie do nas podobna
Dzisiaj omija nas z daleka
Jutro uporczywie nas nie chce
(*Larwa*).

Nawet więc cierpieniu odebrany jest nimb bohaterstwa. Nie ma w nim wielkości. Czasy, w których brak miejsca na dawno już wyszydzonego heroizm, budzą w romantycznej naturze poety reakcję żywiołowej niechęci, ale też wzmacniają w nim skłonność do sarkazmu, autoironii (*Bezradność, Rozkład*) czy wręcz groteski (*Sen o niewoli*). Nie zawsze wspomniana wędrówka w świat prostej, choć historycznej obserwacji służy dobrze wędrowcowi i jego tekstom. W wielu wierszach Jastruna widoczne są ślady ukrytych zmagania dwóch z pewnym wysiłkiem prze-

kraczanych metod formowania materiału poetyckiego i montażu elementów codziennej obserwacji ratowanego najczęściej silną, zaskakującą puentą oraz kolażu różnych konwencji językowych nazwanego powyżej formułą działania postlingwistycznego. Nie do przełknięcia są już dziś metafory (czy kiedykolwiek były?) i zwroty, jak chociażby te:

Żona zmywa naczynia
Krwionośne
Wyjmuje z zamrażalnika
Swoje ręce
(*W kuchni*),

Zwykła dziura
W niej
Nagi krwawy mięsień bytu
I zerwane ścięgna
(*Dziura*),

I znowu wieszają Traugutta
Tym razem na stokach
Dwudziestozłotowego banknotu
(*Kolejka*).

Jeżeli jednak tropimy ślady wciąż jeszcze częściowo więzionej wyobraźni (przez tradycję bezpośrednio poprzedzającą debiut Jastruna) w poezji, w której znajdujemy przecież przede wszystkim rzeczy nowe, to dodajmy gwoli sprawiedliwości, że nasilenie, spiętrzenie cech tak

scharakteryzowanych powyżej metod i języków przynosi zarówno klęski, jak i sukcesy. Najczytelniejszym przykładem uzyskania skrajnie przeciwnych efektów są dwa teksty skonstruowane wokół podobnego zabiegu wpisania w świat polskiej beznadziejności symbolu Matki Boskiej. I tak śmiały, wręcz bluźnierczy koncept wywołuje i tu, i tu silną reakcję czytelnika, lecz w wierszu *W kolejce* – reakcję irytacji, pewnego nadużycia, efektem wyświechtanym i płaskim:

Z nabrzmiąłym żylakiem Wisły
Stoi jak my wszyscy w kolejce.

Natomiast w wierszu *Bestie* reakcję swoistego przerażenia odkryciem wszechobecności gwałtu (tu zastępczo dokonywanego przez język!), który w totalitarnym świecie może sięgnąć nawet w sferę dotąd nietykalnego, ukrytego sacrum, ostatniej nadziei narodu:

Mówią że Matka Boska w Żyrardowie
Wstąpiła do Partii
I otwierają jej legitymację
Z fotografią na której widać
Dwie blizny na policzku

Mówią że Chrystus w Białołęce
Już podpisał akt lojalności
I pokazują w telewizji
Papier błady jak prześcieradło
Z czerwoną plamką

Mówią że dwunastu apostołów
Ułożyło petycję by rozwiązać Solidarność
Teraz przy stole w urzędzie
Piją wodę mineralną
I tylko jeden jest smutny.

Ryzykowne, zbyt dosadne? Owszem, ale spiętrzone w jednym miejscu, doprowadzone w swej wymowie do absurdu, potrafi nawet porwać za sobą wyobraźnię., by nagle porazić ją i zatrzymać w bezruchu.

Jest w poezji Jastruna siła, która rodzi się z walki z dwoma światami, światem tradycji poetyckiej lat 60. i 70., z której wyrosła poetyka pierwszej, nieudanej moim zdaniem, książki *Bez usprawiedliwienia* (PIW 1978), oraz światem rzeczywistości stanu wojennego, który domaga się odpowiedzi, tak jak domaga się ich każde trudne i bolesne doświadczenie, ale który zarazem obezwładnia talent, prowokując do nieustannego sprzeciwu, nie dając wytchnienia ni czasu na myśl o Jutrze. Powtórzmy to i podkreślmy. Z przecięcia dobrodziejstw i ograniczeń poezji ulotnej, zaangażowanej w historię współczesną, uniwersalizującej doświadczenie pokolenia i głoszącej prawo do nadziei, a także wysiłku artystycznego, poszukiwań nowego języka, który mógłby sprostać skomplikowaniu rzeczywistości, wysiłku przezwyciążania doświadczeń postlingwistycznych w książkach Jastruna wyłania się zarys kształtu poezji nowej, którą ośmielę się nazwać współczesną odmianą poezji gnomicznej.

Liryka Archilocha, Solona, Teognisa to dziś, oczywiście, tylko ledwo słyszalne przesłanie z daleka, z mroków nocy, która nie ominęła i słonecznej Grecji, to swobodne skojarzenie bez prawa do żadnej bezpośredniej analogii. Wspomnienie w tym miejscu jednej z najstarszych form poezji greckiej bardziej wskazuje więc na drogę, którą poezja polska dnia dzisiejszego, w tym i Jastruna, chciałaby i, moim zdaniem, powinna iść, jeżeli nie chce pozostać głosem wydobywanym z „jednej struny”.

Młodym w serca wlej odwagę

A zwycięstwo – w rękach bogów!

(Archiloch, fr. 111, tłum. J. Danielewicz).

Nie znajdziemy w wierszach Jastruna bezpośrednio wypowiedzianych przestróg moralnych czy zalecanych wzorów postępowania. Jest w nich natomiast podobny, odwiecznie żywy w poezji ton lapidarnego komentarza, często bliskiego dzięki prostocie formy – publicystyce, którego siłę budują wrażliwa obserwacja, otwarta obrona prawdy i bezkompromisowe łowy na „polskojęzyczne kłamstwo”. A często także ascetyczna wręcz oszczędność formy, jak w wierszu *Front*:

A więc do jutra

Ma być wzmocniony

Front wychowawczy

Dajemy naszym dzieciom

Kanapki na drogę

Poprawiamy nerwowo tornistry

I patrzymy jak idą
Zupełnie same
Na pierwszą linię.

Poezja Jastruna, szczególnie z najwyższej powszechnie cenionego tomiku *Na skrzyżowaniu Azji i Europy*, uderza ostrością i skrótowością sądu, sentencyjnością uogólnienia, to puenta najczęściej dynamizuje, w różnorodny sposób, rytm znaczeniowy tekstu, rozstrzygnięcia zaś nabierają w wielu wypadkach cech apoftegmatu. Jednakże to nie formalne jej cechy zbliżają ją do tradycji poezji gnomicznej, lecz wymiar moralny, widoczna w niej gwałtowna, prowadzona z wewnętrzną pasją walka w obronie czytelnego i trwałego świata wartości, pełna napięcia obserwacja rozgorzałej wokół psychomachii:

Jakby ktoś ciągle przewracał
Na drugą stronę koszulę
Mokrą od potu rozpaczy i krwi
(*Proces*).

Niestety, jak dotąd, poza tomikiem *Na skrzyżowaniu...*, niewiele pojawiło się nowych tekstów Jastruna, które świadczyłyby o ostatecznym przewyciężeniu współistniejących w jego poezji i wzajemnym kosztem eksponujących się języków. Trzeci świat, języka gnomicznego, który został odkryty we wspomnianej książce, nie został jeszcze wyzyskany, a nawet, jeżeli już użyto przenośni, w pełni zdobyty. Ujawniana w swej dwujęzyczności słabość wyobraźni powróciła chociażby w tekstach poświęconych pamięci ojca (znakomite *Na próżno* i słabe *Nic*). Sądzę jed-

nak, że nie tak wiele dzieli młodego poetę od krystalizacji własnych form postępowania, od uwolnienia się przezeń zarówno od swojego poetyckiego „wykształcenia”, jak i kontekstu nadmiernie z sobą w ostatnim okresie zbratanych, a przeciwnych z natury żywiołów poezji. Miejmy nadzieję, że nikt nie obwoła Jastruna bardem podziemia, on zaś sam nie ulegnie pokusie komentowania każdego „sensu o niewoli”, każdego kłamstwa i każdego sporu zaangażowanych w walkę społeczną stron. No, może poza tym, którego stał się już jednym z najwrażliwszych kronikarzy: sporu lub raczej dziś już śmiertelnych zapasów o polską duszę, duszę narodu. Nadzieję taką niosą z sobą trzy teksty z Wierszy z ostatniej chwili (*Zmartwychwstanie, Sprawiedliwość, Larwa*, teksty z poprzednich cykli, do których warto powracać wielokrotnie: *Ziarno, Wonie, Namiestnik, Klęska* i przytoczone powyżej w całości *Milczenie*).

Jest czas, w którym „słowa mają wysoką gorączkę / I krew w oczach”, który opisać można tylko żółcią i goryczą, „treścią wymiotów”. Ale jest też czas nieustający, czas, w którym aby przerwać ciężące nam milczenie, milczenie zalegające nad przywiślańskim krajem – przerwać je, zanim owładnie kulturą – należy powtórzyć za poetą:

Więc wracam do wierszy
W każdym pali się światło
Otwarte są okna
Siedzimy wszyscy razem w kuchni
Gotuje się woda na herbatę
O szyby uderzają gałęzie akacji

Jakby coś chcieli
Lecz nie mogli powiedzieć
(*Na próżno*).

Powrócić, aby można było znów mówić pełnym głosem. Nawet gdyby wyprawa w świat poezji gnomicznej, wyprawa udana, miała pozostać tylko niepowtarzalną, niebezpieczną przygodą samotnej walki z Historią, w której Ona sama, jeszcze raz, oddała w końcu zwycięstwo w ręce Poety.

Sławomir Mrozek, Na 40-lecie PRL

Na 40-lecie PRL

Sławomir Mrozek

Zadanie szkolne dla młodego Polaka
wśród niżej wymienionych krajów odzyskaj swoją
Ojczyznę:

ZsrrNrdCsrWrlLrbPrkRldChrlDrwArI Srr

Życie chasydów

część I: *hitlahavut* (ekstaza)

Martin Buber

Poniżej rozpoczynamy druk tłumaczenia z języka angielskiego tekstu Martina Bubera pod tytułem *Życie chasydów* (The life of the Hasidim), który jest częścią jego książki *Legenda Baal-Szema* (The Legend of the Baal-Schem) wydanej w 1955 roku. W owym tekście Buber nie pisze o życiu codziennym chasydów, ich obyczajach i przesądach, nie odwołuje się do dat ani faktów biograficznych, nie śledzi historycznego rozwoju sekty mistycznej i jej doktryny. Słowo „życie” rozumiane jest przez niego inaczej. To przestrzeń pomiędzy Bogiem a człowiekiem, który całym sobą pragnie się wyrwać z ziemskiej niewoli ku Niemu, przestrzeń wypełniona wołaniem zbłąkanego i wечно szukającego „człowieka pobożnego”. Istotę tak rozumianego życia chasydów Buber pragnie uchwycić przez objaśnienie sensu czterech podstawowych pojęć dla mistyki chasydzkiej.

Hitlahavut (ekstaza) jest pierwszym z nich. Następne, które ukażą się w kolejnych numerach naszego pisma, to: *avoda* (służba), *kavana* (intencja) i *sziflut* (pokora).

Hitlahavut jest „płonieniem”, jest żarem ekstazy.

Ognisty miecz strzeże drogi do drzewa życia. Wystarczy jednak dotyk *hitlahavut*, a miecz rozpryskuje się w iskrach, jej świetliste muśnięcie bowiem góruje nad nim swą mocą. Ścieżka do *hitlahavut* jest otwarta i nikną wszelkie granice przed jej bezgranicznym krokiem. Przestaje już zamieszkiwać w świecie: to świat w niej się gnieździ.

Hitlahavut odkrywa istotę życia. Bez niej nawet niebiosy pozbawione są bytu i nic nie znaczą. „Jeżeli człowiek wypełnił wszystkie nauki i wszystkie przykazania, a nie doznał zachwyty i płonienia, gdy umiera i odchodzi w inny świat, raj jest przed nim otwarty, ale ponieważ nie doznał zachwyty na ziemi, nie dozna go również w niebie”.

Hitlahavut może pojawić się w każdym miejscu i o każdym czasie. Każda godzina jest jej podnóżkiem, a każdy czyn jej tronem. Nic nie może powstać przeciwko *hitlahavut*, nic ściągnąć jej w dół, nic nie może obronić się przed jej mocą, która unosi wszystko, co cielesne, do ducha. Kto jest w niej, jest w świętowaniu. „On może wymawiać daremne słowa swoimi ustami, jednak nauczanie Pana jest w jego sercu tej godziny, on może szeptać modlitwę, jednak jego serce z krzykiem wrywa się z piersi; niby pozostaje we wspólnocie ludzi, a przechadza się z Bogiem: zmieszany ze stworzeniami, a jednak oddzielony od tego świata”. Każda rzecz i każdy czyn są w ten sposób uświęcone, „Kiedy człowiek oddaje siebie Bogu, może pozwolić swoim ustom mówić to, co mogą mówić, i swoim uszom

słyszeć to, co mogą słyszeć, i on przywiąże rzeczy do ich wyższego korzenia”.

Powtórzenie, siła, która osłabia i odbarwia tak wiele w ludzkim życiu, jest bezsilne wobec ekstazy, która raz za razem wychwytuje ogień z najbardziej regularnych i jednolitych zdarzeń. Pewien cadyk wpadał w ekstazę podczas odczytywania Pisma Świętego za każdym razem, gdy przywoływał słowa: „I Bóg przemówił”. Mądry chasyd, który opowiadał to swoim uczniom, dodał: „Sądzę także, że jeżeli ktoś mówi w prawdzie i ktoś przyjmuje w prawdzie, wtedy jedno słowo jest dosyć, aby unieść cały świat i cały świat z grzechu oczyścić”. Dla człowieka o władniętym ekstazą powszechność jest wiecznie nowa. Cadyk stał w oknie w świetle wczesnego poranka i drżąc, wołał: „Parę godzin temu była noc, a teraz jest dzień – Bóg wskrzesza dzień!”. Przepęlniały go bojaźń i drżenie. On także powiedział: „Każde stworzenie powinno być zawstydzone przed Stwórcą: jako przeznaczone do istnienia ma być doskonałe, a następnie zadziwione, przebudzone i rozpalone dzięki wskrzeszeniu stworzenia o każdym czasie i w każdym momencie”.

Hitlahavut nie jest jednak nagłym zanurzeniem się w wieczności: jest wznoszeniem się ku nieskończoności szczebel po szczeblu. Znaleźć Boga oznacza znaleźć drogę bez końca. Chasydzi w wyobrażeniu tej drogi widzieli świat mający nadejść¹ i oni nigdy nie nazywali tego świata zaświatem. Jeden z pobożnych zobaczył zmarłego

¹ Świat mający nadejść – hebr. Olam Habba, epoka, którą zapoczątkuje nadejście Mesjasza.

we śnie. Mistrz powiedział mu, że od chwili swej śmierci każdego dnia przechodzi od jednego świata do drugiego. I świat, który wczoraj był rozpostarty ponad jego uważnym wzrokiem, jako niebo jest dzisiaj ziemią pod jego stopami, a dzisiejsze niebo jest ziemią jutra. I każdy świat jest czystszy i piękniejszy, i głębszy niż uprzedni.

Aniołowie spoczywają w Bogu, ale święte dusze dążą naprzód w Bogu. „Anioł jest tym, który stoi, a święty człowiek wędruje. Dlatego święty człowiek jest wyżej niż anioł”.

Taka jest droga ekstazy. Jeśli w darze przynosi ona koniec, dojście, osiągnięcie i oswojenie celu, to jest to jedynie ostateczne „nie”, nie ostateczne „tak”: ona jest kresem niewoli, zrzućciem ostatnich kajdan, wolnością podnoszoną ponad wszystko, co ziemskie. „Kiedy człowiek dąży od siły do siły i zawsze do góry i do góry, aż dotrze do korzenia wszystkich nauk i przykazań, do samej istoty Boga, do prostej jedności i bezkresu – kiedy stanie tam, wówczas wszystkie pułki dowódców i prawa zanikają i są jako zniszczone. Zwyciężona jest zła siła², jako że ten człowiek stoi ponad nią”.

„Ponad naturą, ponad czasem i ponad myślą” – tak mówi się o tym, który jest w ekstazie. Odrzucił wszystek smutek i wszystko, co go uciskało. „Słodkie cierpienie, przyjm-

² Zła siła (zły impuls) – chasydzi rozumieli ją jako skłonność do zła, która walczy w człowieku ze skłonnością do dobra. Nie oznacza ona siły złej per se, ale siłę źle wykorzystywaną przez człowieka. Jest ona raczej namiętnością, w której wszystkie ludzkie działania mają swój początek. Człowiek jest powołany ku górze, by służyć Bogu poprzez obydwie skłonności, skierowując swoją namiętność ku temu, co dobre i święte.

ję cię w miłości” – powiedział umierający cadyk, a Rabbi Susja³ wykrzyknął zdumiony, gdy jego ręka wyrwała się z ognia, w który ją włożył: „Jak grubym stało się ciało Susja, skoro boi się ognia”. Człowiek ekstazy panuje nad życiem i żadne zewnętrzne wydarzenie przenikające do jego królestwa nie może stłumić jego natchnienia. Pewien cadyk, gdy spożywanie świętego pokarmu wiedzy przedłużyło się do rana, przemówił do swoich uczniów: „To nie my wkroczyliśmy w granice dnia, to raczej dzień wkroczył w nasze granice i nie musimy przed nim ustępować”.

W ekstazie wszystko, co przeszłe i wszystko, co przyszłe przybliży się do terażniejszości. Czas kurczy się, linia pomiędzy wiecznościami zanika, tylko moment żyje i moment jest wiecznością. W tym niepodzielnym świetle objawia się wszystko, co było i wszystko, co będzie, proste i złożone. To jest tam tak jak bicie serca i jak ono jest rozumiane.

Legendy chasydzkie wiele mówią o tych wspaniałych, pamiętających wcześniejsze formy swej egzystencji, świadomych przyszłości jak własnego oddechu, widzących z jednego krańca ziemi do drugiego i odczuwających wszystkie zmiany, które miały miejsce w świecie, jak coś, co się wydarzyło ich własnym ciałom. Wszystko to nie przywołuje jednak stanu, w którym *hitlahavut* pokonała świat czasu i przestrzeni. Wiedzę o tym systemie przekazują nam dwie, dopełniające się wzajemnie, anegdoty. Wieść niesie,

³ Rabbi Meszulam Susja, znany jako Rabbi Sisze z Annopola, zmarły w 1800 r. Był uczniem Rabbiego Dow Ber z Międzyrzecza. Jego młodszym bratem był Rabbi Elimelek z Leżajska (zm. 1809) i to z nim wiele lat wędrował po ziemi, pragnąc dzielić los Bokiej obecności na wygnaniu i nawrócić ku niej obłąkaną ludzkość. Był „głupcem bożym”, kochany przez chasydów za swą dobroć i święte szaleństwo.

iż pewien cadyk musiał w godzinie śmierci spojrzeć na zegar po to, aby pozostać w tym świecie; inny zaś cadyk, pragnąc postrzegać poszczególne rzeczy, musiał założyć okulary, by powstrzymać własną wizję duchową, „bowiem w innym razie widział wszystkie poszczególne rzeczy świata jako jedną”.

Najwyższym jednak szczeblem, o którym mówi tradycja, jest ten, na którym odchodzący człowiek przekracza swoją własną ekstazę. Kiedy pewnego razu uczeń spostrzegł, że cadyk „jest zimny”, i osądził go za to, inny uczeń pouczył go: „Istnieje taka wielka świętość i gdy tylko osiągnie ją człowiek, wtedy zostaje oderwany od wszelkiego istnienia i już nigdy nie będzie rozpalonym”. Tak więc ekstaza dopełnia się w swym własnym zawieszeniu.

Czasami wyraża się ona w działaniu, uświęca je i napełnia świętym znaczeniem. Najczystszą formą ekstazy – tą, w której całe ciało służy wzbudzonej duszy i w której każde uniesienie i pokłon duszy tworzą widzialny symbol z tym korespondujący, który pozwala, by jedno wyobrażenie zachwycającej idei wyłoniło się z tysiąca fal ruchu – jest taniec. Mówi się o pewnym tańczącym cadyku: „Jego stopa była lekka jak u czternastoletniego dziecka. I pośród wszystkich, którzy widzieli jego święty taniec, nie było jednego człowieka, w którym nie spełniłoby się święte wirowanie, gdyż w sercach wszystkich, którzy go widzieli, budził zarówno płacz, jak i zachwyty”. Bywa też, iż dusza pochwyca głos człowieka i przemienia go w śpiew o tym, czego doświadczyła na wysokościach, i głos nie wie, co

czyni. Pewien cadyk stał w modlitwie podczas Dni Grozy⁴ (Nowy Rok i Dzień Pojednania) i śpiewał zupełnie nowe melodie, „cuda nad cudami”, których nigdy nie słyszał i których żadne ludzkie ucho nigdy nie słyszało; zupełnie nie wiedział, co śpiewa i w jaki sposób śpiewa, gdyż zanurzony był w wyższym świecie.

Ale najprawdziwsze życie człowieka ekstazy nie toczy się we wspólnocie ludzi. Pewien mistrz powiedział o sobie, iż zachowywał się jak obcy, zgodnie ze słowami Króla Dawida: Czyż jestem tubylcem na ziemi. „Jak człowiek, który przybywa z daleka, z miasta swoich narodzin. Nie myśli o honorach ani też o niczym dla swej własnej korzyści; myśli tylko o powrocie do domu, do miasta swoich narodzin. Ten człowiek nie musi niczego posiadać, gdyż wie: To jest obce, ja muszę iść do domu”. Wiele dróg w samotności, w „wędrawaniu”. Rabbi Susja zwykł był przechadzać się po lasach i śpiewać pieśni pochwalne tak żarliwie, „że ktoś mógł by powiedzieć, iż postradał zmysły”. Żył też chasyd, którego można było znaleźć tylko na ulicach, w ogrodach

⁴ Dni Grozy – hebr. *Jamim Noraim*, okres 10 dni od Rosz ha Szana (Nowy Rok) do Jom Kippur (Dzień Pojednania albo Sądny Dzień), tj. od pierwszego dnia miesiąca Tiszri (wrzesień/październik). W Pięcioksięgu mówi się o tym dniu „dzień dęcia w trąbkę (szofar)”, stąd polska nazwa Święto Trąbek. W przededniu tego święta Żydzi biorą oczyszczającą kąpiel, strzygą włosy i przywdziewają odświętne szaty, nazajutrz składają sobie po rannej modlitwie życzenia noworoczne i spożywają posiłek. Potem następują dni wypełnione błaganiami o przebaczenie, wyznawaniem win, modlitwą i postem (tylko raz dziennie, wieczorem jedzą posiłek). Jom Kippur jest dla Żydów centralnym punktem roku, szansą na otrzymanie odkupienia. W synagodze modlitwa nie milknie od rana do nocy, aż do głosu rogu baraniego obwieszającego koniec. Modlący się stoją bosi, w białych szatach przypominających całuny śmierci (tzw. tachrychym). Cały dzień obowiązuje surowy post, zakaz obejmuje nawet picie wody. Każdy powinien wybaczyć winy drugiemu i pogodzić się z każdym, gdyż tego dnia tylko grzechy przeciw Bogu winny być odpokutowane, nie zaś grzechy przeciw współbraciom. Noc tego dnia jest już radosną biesiadą przy stole pełnym jadła i napojów.

i gajach, Kiedy jego teść zganiał go za to, on odpowiedział mu przypowieścią o kurze, która wysiadywała gęsie jaja. „I gdy zobaczyła swoje dzieci pływające po powierzchni wody, biegła tam i z powrotem, w popłochu szukając pomocy dla nieszczęsnych; nie rozumiała, że dla nich to było całe ich życie: wędrować po powierzchni wody”.

Są ludzie jeszcze głębiej samotni, których *hitlahavut* nie obdarzyła dotąd wypełnieniem. To wygnańcy nigdzie nie mający swego miejsca. Wyruszają na tułaczkę po to, „by cierpieć wygnanie z Szekina”. Jedna z podstawowych koncepcji Kabały głosi, iż Szekina, „zamieszkała” obecność Boga, bez końca błąka się na wygnaniu, oddzielona od swego „Pana”, i połączy się z nim dopiero w godzinie zbawienia. Tak więc ludzie ekstazy wędrują przez ziemię, zamieszkując w milczących odległościach Boskiego wygnania, pobratymowie powszechnego i świętego zdarzenia bytu. Człowiek, będąc wygnanym, w tej wędrówce jest przyjacielem Boga, „tak jak obcy jest przyjacielem innego obcego, łącząc z nim los wyobcowanych na ziemi”. Zdarzają się chwile, kiedy ten człowiek widzi Szekina twarzą w twarz w ludzkiej postaci, tak jak cadyk widział ją w Ziemi Świętej „w postaci kobiety, która płacze i lamentuje nad mężem swej młodości”.

Ale nie tylko w twarzach wyjawionych z ciemności i w milczącym wędrowaniu Bóg ofiaruje Siebie duszy płonącej razem z Nim. To raczej poza wszystkimi ziemskimi rzeczami Jego oko patrzy w oko tego, który szuka, i każde istnienie jest owocem, w którym On oddaje siebie tęskniącej duszy. Odkryte jest istnienie w ręku świętego człowie-

ka. „Dusza tego, który bardzo tęskni za kobietą i zachwyca się jej wielobarwnym odzieniem, nie jest zwrócona ku wspaniałemu materiałowi i jego kolorom, ale ku wspaniałości długo oczekiwanej kobiety, która w to wszystko jest ubrana”. Inni natomiast dostrzegają jedynie odzienie i nic więcej. Tak oto ten, który prawdziwie tęskni i obejmuje Boga, we wszystkich rzeczach świata tego widzi jedynie siłę i dumę Stwórcy, który żyje w rzeczach. Ale człowiek, który nie dostąpił tego szczebla, postrzega rzeczy jako oddzielone od Boga”.

Oto jest ziemskie życie *hitlahavut*, które wznosi się ponad wszystkie ograniczenia. Ono duszę rozszerza na wszystko. Ono wszystko zawęża do nicości. Chasydzki mistrz opowiada o tym słowami tajemnicy: „Stworzenie niebios i ziemi jest rozpostarciem czegoś z nicości, jest zstąpieniem wyższego w niższe. Ale ludzie święci, którzy odrywają się od istnienia i łączą się z Bogiem, widzą i pojmują Go w prawdzie, tak jakby obecnie istniała taka sama nicłość jak przed stworzeniem. Przemieniają coś w nicłość. A to jest jeszcze wspanialsze: wnieść to, co poniżej. Dzieje się tak, jak zapisane jest w Gemarze⁵: «Ostatni cud jest wspanialszy aniżeli pierwszy»”.

Tłumaczenie: Rywa i Tomasz Wolski

⁵ Gemara – część Talmudu, składającego się z Miszny i Gemary. Jest uzupełnieniem i komentarzem do Miszny, znacznie od niej obszerniejsza, napisana w języku hebrajskim i aramejskim. Mędrcy zajmujący się spisywaniem Gemary nazywani byli „amoraim”, np. Rabbi Johanan Ben Nap’cha (zm. 293 r. n.e.), który dokonał największej pracy nad powstaniem Gemary, w Jerozolimie ukończonej ostatecznie w IV w. n.e. (tzw. Talmud jerozolimski). Inni wielcy „amoraim” to żyjący w Babilonii Abba Areka zwany Raw, który przywiózł tam całą Misznę spisana przez rabbięgo Judę i zapoczątkował nad nią studia (III w. n.e.), i Raw Joze, który ok. 500 r. n.e. ostatecznie zredagował Gemarę i cały Talmud,

O tych, którzy ogień przemieniali w światło

część I

Tomasz Wolski

Chasydyzm to żydowski ruch religijny zrodzony w XVIII wieku na Kresach Wschodnich dawnej Rzeczypospolitej. Od początku swego istnienia zapłonął tak wielkim żarem miłości i wiary, modlitwy i prawdy objawionej, iż jego moc nie mogła utrzymać się długo – tak jak ogień, gdy jest wielki, trwa krótko. Wystarczyło jednak parę dziesiątków lat (od roku, w którym Baal-Szem-Tow rozpoczął głosić swą naukę – 1740, do roku śmierci jego prawnuka Nachmana z Braclawia, ostatniego z plemienia wielkich cadyków, upłynęło zaledwie 60 lat!), aby ten płomień odcisnął trwałe stygmaty na duchowej mapie Europy.

Chasydzi nie byli odszczepieńcami religii żydowskiej, nie byli heretykami, choć często obrzucano ich tym mianem. Dziedziczyli całą tradycję z wyjątkiem może Talmudu, do którego niechętnie się odwoływali. Baal-Szem-Tow mówił, iż przez całe życie nie pozwolił upaść ani jednej

literze świętej Tory, a rabinom zarzucał brak gorliwości w przestrzeganiu Prawa. Martin Buber nazwał chasydyzm dzieckiem tysięcy lat, które zasiadło na tronie w ciemnej i ubogiej Europie Wschodniej pośród prostych i niewykształconych wieśniaków¹. To tutaj po raz ostatni zakwitła gałąź prastarego drzewa mistyki żydowskiej. Gdzież są jej korzenie?

Nauka tajemna sięga początków judaizmu. Symbolem dla przyszłych pokoleń mistyków będzie wyobrażenie proroka Eliasza pędzącego na ognistym wozie w ekstatycznym uniesieniu do Boga. Przez długie wieki będzie to nauka przekazywana z ust do ust (hebr. *kabbalah*), zwierzana tylko wtajemniczonym, „mistrzom szeptu”. Późniejsi kabaliści za patrona swego uznają Szymona ben Jochai, żyjącego w II wieku naszej ery. Podczas powstania przeciw Rzymowi pod wodzą Bar-Kochby ukrył się on wraz ze swoim synem w jaskini i przeżył tam 13 lat w modlitwie i kontemplacji. Później osiadł w Neron niedaleko Safed, w górach Galilei, i tam nauczał aż do śmierci. Jego grób stał się miejscem pielgrzymek trwających do dnia dzisiejszego. To tutaj spotykali się kabaliści ze słynnej gminy Sukat Szalom (Szałas Pokoju), to tutaj Izaak Luria po raz pierwszy w dziejach publicznie objaśniał tajną naukę Zoharu. Chasydzi polscy uroczyście czcili rocznicę śmierci Rabbiego Szymona, oświetlając całą synagogę i odmawiając osobne modlitwy. Jedna z legend o Baal-Szem-Towie opowiada, jak to któreś nocy ze swej jaskini koło Jasienowa wędrował podziemną ścieżką aż do Safed². W rzeczy-

¹ M. Buber, *The Legend of the Baal-Shem*, New York 1969, s. 12.

² Pisze o tym S. Vincenz w: *Barwinkowy wianek*, Warszawa 1983, s. 191.

wistości dopiero jego prawnuk, Rabbi Nachman, dotarł do Ziemi Świętej i był najpierw w grocie proroka Eliasza u stóp góry Karmel, a potem w Safed, gdzie zastał całą gminę chasydzką.

Księgą, która jako pierwsza uporządkowała rozmaite koncepcje żydowskiej nauki mistycznej w możliwie zwarty system (dotyczy to głównie symboliki liczb i liter hebrajskich), była spisana między VI a IX wiekiem naszej ery „Księga Stworzenia” (Sefer Jecira), naznaczona wpływem myśli pitagorejskiej. Staje się ona podstawą rozwoju późniejszych szkół kabalistycznych Izaaka Ślepego (XII w.), Jehudy Chasida (zm. 1217) i jego ucznia Eleazara z Wormacji (zm. 1238) oraz Abrahama ben Samuela Abulafi (zm. 1291). Kontynuatorem nauki Abulafiego był Mojżesz Baal-Szem-Tow z León (ok. 1250–1305), któremu przypisuje się autorstwo powstałej około 1285 roku „Księgi Światłości” (Sefer ha-Zohar), powszechnie uznanej za szczytowe osiągnięcie średniowiecznej kabalistyki. Jest to dzieło w dużej mierze synkretyczne, owoc oddziaływania nauki pitagorejskiej i platońskiej, a przede wszystkim gnostycyzmu i neoplatonizmu. Księga napisana jest w języku aramejskim i od strony formalnej jest komentarzem do Pięcioksięgu. Nauka Zoharu wypowiedana jest ustami Szymona ben Johai i początkowo to jego właśnie miano za autora tej księgi. W 1558 roku w Cremonie Zohar wydano drukiem³, co wraz z publicznym nauczaniem Lurii przyczyniło się bardzo do rozpowszechnienia nauki tajemnej w całej Europie.

³ W 1628 r. Zohar wychodzi w Lublinie i jest to drugie jego pełne wydanie. Por. J. Kania, *Opowieści z żydowskiej „Księgi Światłości”*, „Znak” 7(356)/1984.

Mystycyzm żydowski przybierał na sile zawsze w chwilach słabości i cierpienia całego narodu. Tak też się dzieje po wygnaniu Żydów z Hiszpanii w 1492 roku. Powstaje wtedy potężny ośrodek myśli kabalistycznej w Safed. Naucza tam Mojżesz Cordovero (ok. 1522–1570), autor 16-tomowego komentarza do Zoharu⁴ i przewodnik gminy Sukat Szalom, w odosobnieniu uprawiającej tajne praktyki kabalistyczne. W 1570 roku, w czas śmierci Cordovera, przybywa do gminy Izaak Luria zwany Ari Hakodesz (Święty Lew) i obejmuje jej przywództwo. Był twórcą tak zwanej Kabały praktycznej, wprowadził wiele praktyk religijnych, modlitw i nabożeństw, upowszechniał wiedzę tajemną pośród całego ludu. Naukę Lurii spisywał jego uczeń, Chaim Vital, ale próżno oczekując do końca życia głosu od Boga, który by mu nakazał spisanie i wydanie wielkiego dzieła, pozostawił po sobie jedynie notatki. Dopiero po jego śmierci (1620) słynny kabalista i lekarz Dawid Cemach zebrał pisma Vitala, zredagował i wydał w szeregu dzieł⁵. Następnie przeniósł się do Jerozolimy i tu nauczał, ściągając wielu słuchaczy, a wśród nich Żydów z Polski, na przykład Izjasza Horowica z Wołynia i Natana Szpirę z Krakowa, który głosił później naukę tajemną w granicach Rzeczypospolitej.

Dalszy ciąg tradycji Kabały wyznaczają ruchy mistyczne i mesjańskie w XVII i XVIII wieku, z których najśłynniejsze to ruch Sabbataja Cwi⁶ i Jakuba Franka. Jest to

⁴ Już w 1592 r. w Krakowie wydane jest jego dzieło pt. *Sad granatów* (Pardes Rimmonim).

⁵ W Polsce *Księga wędrówek dusz* (Sefer ha-gilgulim) wydana została w Przemyślu w 1875 r., a *Drzewo życia* (Ec-chajim) w Warszawie w 1981 r.

⁶ O mesjanizmie sabatjańskim pisał G. Herling-Grudziński w Dzienniku pisanym nocą pod datą 23 listopada 1977 (Paryż 1980), pisał też I.B. Singer w swoich powieściach, zwłaszcza w *Szatanie z Goraju*.

ponownie czas wygnania i cierpienia, prawdziwego gradu klęsk spadających na ten naród. Żydzi tracą Polskę, kraj, który nazwali „Polin”, co dosłownie znaczy „tu spoczniij”, który przez ponad 300 lat był gościnnym domem dla wiecznych wygnańców. Wybuchą powstanie Chmielnickiego, a potem wojna szwedzka; Żydzi masowo mordowani i grabieni ruszają na tułaczkę na Zachód⁷. Zbliża się rok 1666, przez wielu proroków wymieniany jako rok nadejścia Mesjasza. Nigdy chyba wśród narodu żydowskiego nie było tak silnego wołania o nadejście Zbawiciela, o koniec dziejów, jak w tym okresie. Pragnienie było tak wielkie, że niektórzy wyznawcy Prawa Mojżeszowego, wiedząc, iż Mesjasz nadejdzie, gdy zło na ziemi opanuje wszystko, chcieli przyspieszyć Jego przyjście, głosząc religijną potrzebę grzechu i samemu oddając się wyuzdanej rozpuszcience i szatańskim pokusom, podobni w tym do niektórych sekt prawosławnych, zwłaszcza do chłystów. Inni wybrali drogę męczeńskiego umartwiania się i wyrzeczenia. W Polsce widywano często pokutników odzianych w wory, bosych, wędrujących z miasta do miasta; inni tarzali się w popiele przed synagogami, błagając, aby deptano po nich, jeszcze inni pościli aż do śmierci głodowej. Dwaj polscy wyznawcy Sabbataja Cwi, Juda Chasid i Chaim Melach, wyruszyli z wielką rzeszą nawróconych Żydów z Podola do Ziemi Świętej, do swego zbawcy. Szli, śpiewając pokutne pieśni, umartwiając swe ciała i surowo poszcząc, witani przez gminy żydowskie jako święci. Do Jerozolimy doszła tylko garstka, która i tak wymarła tam z głodu i nędzy. Wrócił tylko Chaim

⁷ Por. M. Bałaban, *Historia i literatura żydowska*, Lwów–Warszawa–Kraków 1925, t. 3.

Melach. Wszyscy ci Żydzi w odpowiedzi na tak silne wołanie otrzymali Sabbataja Cwi, a później Jakuba Franka, fałszywych mesjaszy, którzy do tego okazali się odstępcami od wiary (Sabbataj przeszedł na islam, a Frank na katolicyzm).

Po tym wszystkim, gdy nawałnica mesjańskiej gorączki ucichła, ludzi pozostawiając upokorzonych i smutnych, do Żydów Podola i Wołynia przyszedł z gór Czarnohory w chłopskim ubraniu i kożuchu przepasanym postronkiem człowiek imieniem Izrael ben Eliazar, zwany Baal-Szem-Tow. Przyszedł po wielu latach wędrówek po Huculszczyźnie, po samotnych rozmyślaniach w jaskiniach i szałasach dorzecza Czeremoszu i Prutu, rozmowach ze zwierzętami i drzewami, przyszedł z żoną, z którą aby utrzymać się przy życiu, zwoził glinę z gór i sprzedawał ją cegielnikom, a potem dzierżawił karczmę na drodze z Jesionowa do Kut. Powrócił w służbę ludziom, uśmiechnięty i dziecięco oddany Bogu. Uzdrawiał chorych na ciele, z dusz wypędzał dybuki, złą siłę, a pomagały mu w tym nie tyle zaklęcia i praktyki magiczne, których nauczył się być może od huculskich pasterzy, ile żarliwa modlitwa. Baal-Szem to „Mistrz Imienia”, ten, który zna prawdziwe imię każdego bytu i dzięki temu posiada magiczną moc porozumienia, tajemnej rozmowy i wstawiennictwa. Już najstarsza księga kabalistyczna „Sefer Jecira” mówiła o „Sod”, o ukrytym znaczeniu każdego słowa Tory, o ukrytym imieniu każdej rzeczy, a ten, kto je poznał, stawał się mieszkańcem świata rzeczywistego, Mistrzem Imienia.

Okres gorączki mesjańskiej zrodził na ziemiach polskich, zwłaszcza na Podolu, bardzo wielu „Baalszemów”. Wędrowali, zamawiając choroby (np. Joel z Chełma wzywany był aż do Poznania, by wypędzić dybuka), sprzedając amulety i zioła, nauczając Kabały. Pozostawili po sobie księgi, na przykład „Toldot Adam”, kabalistyczne dzieło Baalszema Elji wydane w Żółkwi w 1720 roku. Lecz na przywódcę chasydyzmu mówiono Baal-Szem-Tow, czyli Mistrz Dobrego Imienia, a ta różnica mówi bardzo wiele, zwłaszcza o więzach łączących go ze wspólnotą. Tego człowieka kochano i ufano mu, i ufano całym sercem, gdyż był obecny blisko każdego, nie jak wtajemniczony mędrzec wobec maluczkich i niewykształconych, ale jako dobry wśród poszukujących. Ludziom darował amulety zawierające kawałek papieru z wypisanym na nim tajemnym imieniem Boga i jakże wielkie było zdziwienie pewnego rabina, który odkrył, iż napisane tam jest „Izrael ben Sarah”, czyli własne imię Baal-Szem-Towa i imię jego matki. W ten sposób stawał się obecnym dla kogoś, kto mu zaufał i potrzebował jego pomocy. Wyjawiając mu swoje imię, oddawał mu tym samym moc nad sobą i szedł w jego służbę, służbę pośrednika pomiędzy błądzącą duszą a Bogiem.

Chasydyzm z Kabały uczynił etos. Prastarą księgę żydowskiej nauki mistycznej czytał, już nie rozwijając teoretycznej spekulacji, odszyfrowując symboliki liter i sfer niebieskich; czytał ją ciałem tańczącym w modlitwie, radosną obecnością w świetle, pieśnią i wędrówką. Dzie-

dziczył bezpośrednio tradycję praktycznej Kabały Izaaka Lurii, jednakże znacząco ją przewartościował.

Gmina Sukat Szalom znana była ze swej surowej ascezy. Luria jeszcze ją zaostrzał, domagając się umartwień ciała, postów trwających po dwie doby, posypywania głowy popiołem, płaczu i małomówności. Jedynym wyjątkiem była sobota – tego dnia wszyscy ubrani w białe szaty radowali się i jedli do syta. Źródłem ekstazy był dla nich płacz, droga do Boga była „drogą przez łzy”. Nauka ta dzięki książkom Horowica i Szpiry⁸ wcześniej dotarła na ziemię polskie i dobrze się tu zadomowiła. „Post, wór, popiół, płacz, żałoba – oto środki wiodące człowieka do Boga”⁹ – pisał w swym dziele Horowic. Jakże krańcowo odmienna od tej jest nauka głoszona przez Baal-Szem-Towa. Wprawdzie i jemu nieobce były praktyki ascetyczne, to jednak nikomu ich nie zalecał. Chasydzi nie umartwiali ciała, jedli i pili, a jedyną ich praktyką ascetyczną było samo życie, wszak byli to ludzie bardzo ubodzy, nękanie przez wrogów i choroby, ciężko pracujący na kawałek chleba. Często jedynym rzeczywistym ich pokarmem była modlitwa. Kiedyś w czasie swej wspólnej wędrówki dwaj bracia, Susja i Elimelek, doszli do małej, czerwonej gospody nad Dniestrem. Właścicielka spostrzegła, że są bardzo ubodzy i że muszą być cadykami. Bardzo pragnęła ich ugościć, ale ponieważ sama była uboga, mogła poczęstować ich jedynie owsianą papką. Przygotowując posiłek, modliła się gorąco

⁸ Głównym dziełem Jezajasza Horowica (zm. 1689) było *Sznai Luchoth ha-Brith* (Dwie tablice Arki Przymierza), w skrócie „Szluchoth” i tak też nazywano jej autora; książka bardzo znana wśród Żydów polskich.

Dziełem życia Natana Szpiry jest *Mgale Amukot* (odsłaniający tajemnice).

⁹ Cyt. za M. Bałaban, *Historia i literatura...*, s. 250.

do Boga, który posiada wszystko, aby do jej zupy włożył kilka ziół z raj. A gdy podała posiłek, chasydzi opróżnili cały wielki garnek zupy i prosili o jeszcze, wołając radośnie: „Siostró, twoja zupa smakuje rajem”¹⁰.

Kabaliści dużą wagę przywiązywali zawsze do samotności, uciekali od świata albo w góry, albo w zakamarki bibliotek i pozostawali tam, nie chcąc lub, tak jak Zaratustra Nietzschego, nie potrafiąc powrócić. Tak żył na Podolu Rabbi Dow Ber z Międzyrzecza (zm. 1772), słynny mędrzec szanowany przez wszystkich Żydów. Dotarł do niego Baal-Szem-Tow, wyciągnął go z jego samotni i poprowadził w świat; Dow Ber, o którym mówiono, że posiada wszelką wiedzę zapisaną w księgach, teraz uczył się od wesołego chasyda języka ptaków i drzew, jedności natury i ducha, ognia i światła w ludzkiej egzystencji, aż wreszcie samemu ruszył w świat i nauczał ludzi. Tak narodził się Wielki Maggid, wędrowny kaznodzieja, największy uczeń Baal-Szem-Towa. Nie mógł pojąć tej przemiany Gaon z Wilna, inny mędrzec żydowski, wielki wróg chasydyzmu, i otwarcie oskarżał Baal-Szem-Towa o praktyki magiczne, które sprowadziły Dow Bera na złą drogę. Chasydzi, tak jak wszyscy mistycy, wlatywali ku górze, ku światom niebiańskim, ale tak jak wdech złączony jest z wydechem, tak ich droga wstępowania złączona była z drogą zstępowania, odejście z powrotem, i tylko w służbie, w powrocie ku ludziom i ku światu, znajduje swe wypełnienie podróż „za grzbiet nieba”. Dotyczy to również milczenia, które dla wtajemniczonych jest najwyższą i ostateczną war-

¹⁰ Zob. M. Buber, *Tales of the Hasidim. The Early Masters*, New York 1975, s. 261–262.

tością. Znali jego wartość również cadycy, a jednak dla nich, może tak jak ongiś dla Izaaka Lurii, milczenie nie było ostatnim słowem mądrości. „Naucz się zachowywać milczenie, abyś mógł się dowiedzieć, jak mówić”¹¹.

Odmienność chasydyzmu od innych, ascetycznych postaci mistycyzmu żydowskiego ma swoje źródło w różnym podejściu do ciała ludzkiego, a tym samym i do całego świata stworzonego. Wprawdzie chasydzi – spadkobiercy Kabały – wiele zawdzięczają nauce głoszonej przez gnostyków, a później manichejczyków, która ożyła w Europie średniowiecznej dzięki albigensom na Zachodzie i bogomilom na Wschodzie, to jednak w kwestii ciała istotnie się od tej nauki oddalają i obcy im jest jej skrajny dualizm. Rabbi Szmelke z Nikolsburga (zm. 1778) opowiadał swoim uczniom o tym, co usłyszał kiedyś od Wielkiego Maggida: „Do tego czasu umartwiałem swoje ciało tak, że ono nie mogło znieść obecności duszy. Ale teraz zrozumiałem, że dusza może znieść obecność ciała i nie musi odrywać się od niego. Mówi o tym święta Tora: «Ustanowię Moją trwałą obecność w tobie i Moja dusza nie powinna gardzić tobą». Oto dlaczego dusza nie powinna gardzić ciałem”¹². Ciało jest naczyniem duszy, która oddzielona od Boga, upadła iskra bożego światła, błąka się po świecie i tęskni za swym Ojcem Alą dostąpiła powrotu, musi zstąpić w ciało materialne, zamieszkać w nim i pośród jego członków działać. Dlatego też ciało nie jest więzieniem duszy, manichejskim „błotem skrywającym złoto”, jest raczej jej oblubieńcem i pośrednikiem w dążeniu do do-

¹¹ Cyt. za M. Buber, *Zen i chasydyzm*, „Znak” 7(313)/1980.

¹² Zob. M. Buber, *Tales...*, s. 106–107.

skonałości. Złączeni ze sobą jak brat i siostra, wspólnie dążą do utraconej ojczyzny i choć ciało materialne nie ma do niej dostępu, to jednak dzięki duszy może się w drodze przemienić i jako oczyszczone, w ludzkiej postaci, wstąpić w swój praobraz, w Boga-Człowieka, Adama Kadmona. Rabbi Dow Ber „błagał niebiosa, aby ukazały mu człowieka, którego każda cząstka ciała i każde włókno są święte. W odpowiedzi ujrzał postać Baal-Szem-Towa całą w ogniu. Nie było w niej odrobiny materii. Nie było nic, tylko płomień”. Stan „płonienia” osiąga chasyd, służąc Bogu, służąc całym ciałem. Jak w „Widzeniu” Adama Mickiewicza: „Dźwięk mnie uderzył – nagle moje ciało...”, i wtedy „pobożny” (hebr. *hasid*) unosi ręce do góry, poczyna wirować i tańczyć, i śpiewać.

Istotą nauki chasydzkiej było życie spełniane w wielkiej żarliwości, w natchnionym uniesieniu i gorliwości, wreszcie w spontanicznej radości. Tak przynajmniej było przez sześć pierwszych pokoleń. I oto właśnie spontaniczna radość, zachwyty i miłość do wszystkiego, co stworzone, stanowią najbardziej o wyjątkowości chasydów. Takich ludzi jeszcze nie było w granicach Rzeczypospolitej. Odróżniali się zwłaszcza od innych wyznawców Prawa Mojżeszowego, smutnych i przygaszonych surowymi zakazami Hala-chy¹³, od rabinów pochylonych nad Talmudem i oddanych spekulacjom nad zawłościami wersetów, które przekazała tradycja. Abraham Jaakow z Sodagory (zm. 1883) wiele słyszał od swego ojca, Rabbiego Izraela z Żyżyna, o wędrującym świetle, o „Boskiej Obecności”, która poszła

¹³ Ibidem, s. 49.

na wygnanie i błąka się pomiędzy Niebiosami a ziemią. Sam zaś mówił swoim uczniom: „Światło zbawienia jest rozsiane wokół nas na wysokości naszej głowy. Nie dostrzegamy go, gdyż nasze głowy zginają się pod ciężarem wygnania. O gdyby Bóg mógł podnieść nasze głowy”¹⁴. Chasydzi podnieśli¹⁵ je podczas wędrówek w nędzy i ubóstwie, w radosnej modlitwie odczynianej każdą cząstką rozbudzonego ciała, podnieśli głowy i zamieszkali w „Boskiej Obecności”.

¹⁴ Halacha oznacza tradycję, prawo zwyczajowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie; nazywano ją też Torą ustną (Torat sze bal peh), w odróżnieniu od Tory właściwej, pisanej, choć z czasem czczono je na równi, gdyż Pan przekazał Mojżeszowi na Synaju również Halachę.

Wielki i surowy kodeks praw, zwyczajów, zarządzeń i ustaw był dziełem faryzeuszy; ich hebrajska nazwa „Peruszim” oznacza ludzi oddzielonych od tych, którzy nie przestrzegają Halachy.

¹⁵ Zob. M. Buber, *Tales of the Hasidim. Later Masters*, New York 1981, s. 72.

Emigrantka

Zofia Ilińska

Zofia Ilińska urodziła się w Polsce w 1921 roku. Opublikowała tom poezji *Duch lorda Curzona*, przetłumaczyła także dramat T.S. Eliota *Zabójstwo w katedrze*. Dalsza jej twórczość powstaje w języku angielskim. Jej utwory ukazały się w kilku antologiach poezji P.E.N. (brytyjski oddział PEN Clubu), w Guinness Books of Poetry oraz innych wydawnictwach. Jest też autorką sztuki napisanej dla BBC, *Night in Lamorran*. Tekst *Emigrantka* został opublikowany w *New Poems 1963 A P.E.N., Anthology of Contemporary Poetry* opracowanej przez L. Durrella.

Przybyłaś tu, emigrantko, dwadzieścia lat temu.
Dziś posiadasz brytyjski paszport, nie musisz
 martwić się o emeryturę.
Twoja matka jest pochowana w Irlandii.
Twój mąż pochowany jest w Polsce, znanej z najnowszych
 map jako część Rosji.
Twój brat w końcu osiadł w Montrealu.
Twoi synowie wyjechali na Malaje – zwalczać buntowników,
 później do Afryki i do Kanady.
Twoje córka hoduje świnie w Kornwalii, czasami
 pisząc wiersze w obcym ci języku.
W ich listach czytasz o krokodylach i małpach,
 o majestatycznych słoniach, które

Spokojnie gdzieś w głębi dżungli strzegą swych kłów,
o surowych zimach i psach,
nucących swą ponurą piosenkę psach husky.
Czytasz o zimorodkach i mewach, o przypływach i odpływach
otaczającego morza – aż do zapomnienia
Strumieni swojego dzieciństwa.

Ty rozumiesz język swej przybranej rodziny, oni zaś
z twojego znają zaledwie „tak i nie”.
Twoje wnuki (jeden z nich jest kaleką) nie mówią
w twoim ojczystym języku, ale nauczyły się
nazywać cię „Babcią”.
To jedno z twoich najszczęśliwszych słów.
Czasami jesteś rozbawiona tym, że masz tak nietypową
rodzinę
i myślisz – „to takie dziwne”.
Czasami zabierasz jeszcze do kościoła swój polski modlitewnik,
ale coraz rzadziej – i raczej przez przypadek.
Kiedyś przyznałaś, że śnisz po angielsku.

Do czterdziestego roku życia nigdy
nie podejmowałaś rozwiedzionych w swoim domu.
Do czterdziestego roku życia nie znałaś słowa
„homoseksualista” – a przecież, cywilizowana
i tolerancyjna, nie byłaś przesadnie zamknięta.
Do czterdziestego roku życia nigdy nie brakowało ci pieniędzy,
wtedy też pewien przyjaciel powiedział –
„żebracy nie wybierają”.
Nigdy nie opuściłaś mszy niedzielnej,
nie byłaś też nigdy u psychiatry,

nie powiedziałaś – „jest mi to zupełnie obojętne”.
Nie pozwoliłaś też nigdy, by cierpienie stało się
twoją obsesją,
Zawsze grzech uważałaś za największe zło,

Teraz jesteś starą, piękną kobietą,
silną i spokojną,
Znasz żywioły, więc oswojona z nimi potrafisz
obłaskawiać przybyszów z daleka, ptaki i wiewiórki,
I chociaż – nieświadomie – twarz twoja oddala się
w smutek,
Dzieje się tak tylko wtedy, gdy za dziećmi
zamykają się bramy
Albo gdy – pomiędzy posiłkami – drzwi się
zatrząskują w przeciągu, i nagle
Nic więcej już nie można powiedzieć.

Tłumaczenie: Rywa

Przysposobienie do wolności

część I: Grecy

Soter

Jakiż sens w obecnej chwili, w takiej sytuacji zwracać myśli ku starożytności klasycznej, ku czasom dawno minionym, mimo iż szczegółowo opisane, zbadane i zanalizowane, niewiele potrafiły nas nauczyć? Czyż jest sens, czy warto zaprzętać uwagę, czas i umysł domniemanego Czytelnika szlachetną rzekomo genealogią kultury, filozofii, sztuki czy wreszcie jednostkowego pojęcia?

Zdaje się jednak, iż w obecnej sytuacji, nawet bardziej niż kiedykolwiek, pewne zagadnienia są w stanie zwrócić naszą uwagę i zachęcić do studium starożytności, aby już nie powiedzieć: do częstszego z nią obcowania. Jednym z wielu takich zagadnień jest problem wolności. Słowo to budzi namiętności, dyskusje, ba, nawet prowadzi do konfliktów, wojen i upadków całych systemów społeczno-politycznych od zarania człowieczego jestestwa. Spójrzmy więc bez emocji, spokojnie i rzeczowo na ten problem, którego tradycja i genealogia jest zagrożona, a często nawet i kwestionowana. Dla starożytnego Greka termin „wolność”

nie był jednorodny. Aż trzy bowiem pojęcia określały stan, któremu w naszym języku odpowiada, i dlatego tak nieprecyzyjnie, jedno słowo – wolność. Grecki czasownik *eleutheroo* określał akcję, w rezultacie której pewna jednostka czy naród zostają wydobyte spod jarzma i stają się wolne. Odpowiadałyby temu greckiemu terminowi pojęcia: „wyzwalać”, „ocalić”, czy nawet „odkupić”. Jednak słowo to zawsze określało w sposób bezpośredni aspekt polityczny uwolnienia, uzyskania wolności, rozgraniczało opozycję niewola – wolność, niewolnik – wolny.

Eleutheria – to w języku greckim wolność, lecz wolność duchowa. Czyni ona człowieka niezależnym od sądów, opinii, poglądów innych ludzi. Staje się jakby przedsięwzięciem na drodze do tytułu *demiurgos*, „mistrz” bądź „mędrzec”, a nigdy nie występuje w sensie wolności cywilnej, co na przykład u Rzymian uznawane było za fundament godności ludzkiej.

I wreszcie trzecie pojęcie: *eleutheros* jest stanem naturalnym w odróżnieniu od stanu niewolnictwa *doulos*. Z tego krótkiego przedstawienia pojęć wolności jasno widać, że dla społeczeństwo greckiego najważniejsza była wolność określana jako *eleutheroo*, dla jednostki *eleutheria*, rzeczownik zaś *eleutheros* rozróżniał tylko niewolników i wolnych.

Obywatel greckiego *polis*, a więc człowiek wolny (*eleutheros*), żył w wolnym mieście-państwie. Jego poczucie wolności było zaspokajane przez instytucję demokratyczną *polis*. Stąd więc ogólna dostępność do urzędów państwo-

wych i możliwości wypowiedzenia się dla wszystkich, stąd tolerowano indywidualizm w dobrym i złym – choć casus Sokrates i niewolnik jako „mówiące narzędzie” – obecnie, w marksistowskim ujęciu historii starożytnej służą do ośmieszenia i wykazania naiwności starożytnych w dążeniu do rozbudowy i demokratyzacji ustroju, który i tak nie przyniósł powszechnej wolności, a tylko doprowadził do szybszej jej utraty. Dla Greka wolność to prawo brania czynnego udziału w życiu publicznym. Szeroko pojęta wolność jednostki i społeczeństwa nie doprowadziła nigdy do unifikacji Grecji, mimo podejmowania przez pewne jednostki prób tak zwanego zjednoczenia.

Dlatego Ateny mogły zrodzić pierwszą instytucję, która podjęła przemianę świata społecznego za pomocą świadomego ideału, świadomej perswazji i świadomej dyskusji. Stąd Jonia istniała jako kolebka filozofii, historii oraz nauk przyrodniczych. Stąd Sparta z wielkim kultem dla tężyzny fizycznej, odwagi i męstwa, mimo wszystko, pełnego romantyzmu. A później Aleksandria, która stworzyła uczoność historyczną, dała początek zbieractwu i kolekcjonerstwu, wydała pierwszych zawodowych literatów i bibliotekarzy. Można mnożyć wiele przykładów, owoców greckiej wolności na gruncie społecznym. Największe jednak znaczenie dla obywatela greckiej polis stanowiło przywiązanie do wolności słowa. Był to warunek sine qua non jego codziennego bytu. Stąd tak małe znaczenie w historii greckiej posiadały tajne policje, a tak wiele zła przyniosły wybuchy zbiorowej wściekłości. Zresztą już Plaut, łaciński komediopisarz piszący greckie

sztuki dla rzymskiego teatru, przedstawiając w nich kłó-
cącego się niewolnika ze swym panem, zaznacza, że tak
było napisane w greckim oryginale.

Wolny Grek, namiętny dyskutant potrzebował, by obok
niego był ktoś, z kim mógłby się spierać. Nie przeszkadza-
ło mu, gdy interlokutorem był niewolnik. Takie było spo-
łeczeństwo greckie i dzięki temu zyskało swe wielkość.
W literaturze greckiej spotykamy dziwny pogląd. Plu-
tarch pisze: „Tukidydes arystokratycznym przedstawia
państwo Peryklesa. W słowie «demokracja» widzi przede
wszystkim panowanie pierwszego męża”. W dzisiejszym
rozumieniu słowa „demokracja” rządy polityka cieszące-
go się zaufaniem narodu w niczym nie tamują demokracji.
Ale szukać pierwocin parlamentaryzmu w Grecji byłoby
już pracą daremną.

Organizacja *polis* każe nam bowiem szukać raczej pierwo-
cin instytucji sądowych jako jedynych, w których dadzą
się wykazać greckie wzory. Sąd bowiem, w którym auto-
rytet przewodniczącego kolegium sędziowskiego był tak
wielki, że nakazywał jednomyślnie opiniować wszystkim
łącznie z prokuratorem i obrońcami – wyłączając opo-
zycję – nie był wzorem sądu demokratycznego. I dlatego
Grecy zawsze wahali się z uznaniem Peryklesa za polityka
demokratycznego.

Obywatel grecki – świadomy członek wspólnoty swe-
go miasta-państwa nie zachłystywał się i nie zadowalał
wolnością politycznego organizmu, w którym bytował,

ani przyrodzoną bądź uzyskaną wolnością indywidualną. Zawsze starał się dążyć do uzyskania w stopniu jak najwyższym *eleutheria* – wolności duchowej. Tę zaś czerpał z filozofii. Nie wchodząc w drobiazgowo omawianie i analizowanie poszczególnych systemów filozoficznych, przyjrzyjmy się, co mówiły o wolności trzy najpopularniejsze z nich: stoicyzm, epikureizm i sceptycyzm.

Stoicy, z tak zwanej *stois* starszej i średniej, to uczniowie Zenona z Kition (336–264 przed Chr.). Był stoicyzm w starożytności filozofią zarówno ludzi bogatych, jak i ubogich. Cóż łączyło ludzi z „dołu” i ludzi z „góry”, że w jednej filozofii moralnej szukali i znajdowali równowagę ducha? „Wszystko, co posiadasz, zawdzięczasz jedynie szczęśliwemu trafowi” – powiada stoicyzm. Istota człowieczeństwa zasadza się na tym, co się posiada, a nie na honorach, zaszczytach, bogactwach, wpływach czy urządach. Jest bowiem w człowieku jakieś autonomiczne, boskie ziarno, które nadaje mu godność poza wartościami uznawanymi potocznie. Nawet własne ciało narażone na cierpienia i śmierć nie należą do istoty ludzkiej. A więc nie należy się trapić i lękać na próżno; utracić bowiem można tylko to, co nie jest człowiekiem w człowieku. Wszak nawet po śmierci uczestniczy się w boskim kołowym kołowaniu natury. I w ten sposób nawet niewolnik uzyskiwał godność i wolność ludzką. Nie posiadając ni dóbr doczesnych, ni zaszczytów, mógł czuć się moźnym – a nawet od nich lepszym, skoro tamci, poświęcając energię na zabiegi wokół interesów, hołdowali wartościom złudnym. Bogaty zaś człowiek w jednej chwili mógł stracić równowagę ducha.

Dość było utracić zaufanie władzy, by wraz z nim utracić honory, majątek i... głowę. Kto więc dobrze orientował się w kapryśnych prawach gry, ten wiedział, że to, czego dziś jest szczęśliwym posiadaczem, jutro może bezpowrotnie utracić – stąd podobieństwo do sytuacji niewolnika.

Filozofia stoicka głosiła, że człowiek będący w posiadaniu tchnienia Rozumu Powszechnego, którego zadaniem jest utrzymywanie ładu i rządzenie całym światem, ma pełen zakres wolności. Wolność tę można było osiągnąć przez życie cnotliwe, które polegało na umiejętności dostosowania się do powszechnej harmonii świata. Mimo jednak że we wszechświecie panuje wszędzie konieczność, nie wyklucza ona wolności. Kto działa zgodnie ze swą naturą, ten jest wolny. Każde zaś działanie cnotliwe jest w zgodzie z naturą. Lecz wolnym nie jest i być nie może każdy człowiek, pełną bowiem wolnością cieszy się tylko ten, kto poddaje się owemu Powszechnemu Rozumowi, kto zaś ulega własnym instynktom, słabościom i żądzom, jest skazany na zagładę.

Później stoicyzm, za sprawą Epikteta (50–130 po Chr.), przeszedł pewną metamorfozę pojęciową i uznał rozum za najwyższy absolut dobra, Tę właśnie dzięki rozumowi człowiek pozostaje wolnym (*eleutheria*) w każdej sytuacji, łącznie z pozostawaniem w stanie niewolnictwa (*doulos*). Epikureizm zaś, wywodzący swą nazwę od miana filozofa greckiego z przełomu IV i III wieku przed Chrystusem, nawiązywał do myśli materialistycznej Demokryta i uważał świat oraz wszystko, co na nim istnieje, za

grę atomów znajdujących się w ciągłym ruchu. W kwestiach moralno-etycznych epikureizm gloryfikował ponad wszystko hedonizm, zalecając na przykład swym wyznawcom w czasach niepokoju politycznego powstrzymywanie się od wszelkiego udziału w życiu publicznym przez prowadzenie życia ukrytego. Wolność według Epikura polega na doznawaniu przyjemności, niewola zaś to znoszenie cierpień. Konkludując – sam brak cierpienia prowadzi do wolności. Mechanistyczna teoria przyczynowości Epikura tłumaczy, że wolność to odchylenie od pionu spadających atomów. Tak więc wolność to wynik mechanicznie działających materialnych sił. To nie bóg obdarza człowieka wolnością, lecz materia, przyroda bowiem tłumaczy się w całości sama bez udziału bóstw.

Poglądy sceptyków na temat wolności były zbieżne z poglądami sofistów, a tym samym z omówionymi już wyżej poglądami stoików, choć naczelną dewizą pyrrończyków brzmiała: „prawdziwy mędrzec powinien umieć wstrzymać się od jakichkolwiek sądów”.

Prócz tych, wyżej wymienionych i krótko omówionych systemów filozoficznych na użytek Greków istniało kilka innych, których w tym miejscu nie będziemy omawiać. Eleutheros – wolność osobista nie była dla mieszkańca Grecji tym, co dla człowieka może być najwartościowsze. Iluż to niewolników prowadziło znakomite szkoły, iluż zasiadło za stołem, aby dyskutować ze swymi panami, iluż przewyższało swych panów mądrością i wiedzą.

Gdyby *eleutheros* był dla Greka czymś bardzo ważnym, zapewne reperkusje owego jednorazowego aktu prawnego ogłoszonego w V wieku przed Chrystusem, a pozbawiającego obywatelstwa ateńskiego wszystkich, którzy nie byli obojga rodziców Ateńczykami, byłoby katastrofalne. Należy jednak w tym miejscu uświadomić sobie fakt, iż mentalność ludzka była wtedy bliższa jeszcze wartościom społeczeństwa pierwotnego. Dlatego wyciąganie zbyt pochopnych wniosków w tej materii może okazać się zbyt niebezpieczne.

Wypada postawić jeszcze jedno pytanie: dlaczego upadła *polis*? Jakie siły były w stanie odebrać Grekom ich wolność osobistą i postawić ich w stan poddaństwa?

Istnieją różne teorie i poglądy na ten temat. Jednak zdaje się, że w starożytnej Grecji istniały wartości i pryncypia, nad którymi nie można dyskutować i do których w ostatecznym sądzie należy się odwoływać. Były to przede wszystkim: szacunek dla prawa i wiara w wyrocznie. To one broniły przed nadejściem chwili, w której dyskusje trzeba było rozstrzygać z bronią w ręku. Nadmiar sporów i ich żądza jest zapowiedzią zagłady, a naród, który jej ulegnie całkowicie, nie jest już zdolny do życia i nie warto mu żyć. Starożytność nie rozwiązała jeszcze problemu, jak trzeba rządzić w sposób wolny na dużym obszarze terytorialnym. Po ekspansji Aleksandra Wielkiego małe państwa straciły swą niezależność i żyły w cieniu wielkich potęg. W miarę upływu czasu traciły swą autonomię, a nawet i byt. Historia uczy nas, że wraz z upad-

kiem państwowości wyczerpuje się w ludziach osobisty i właściwy dla danej nacji sposób myślenia, następuje biologiczny upadek ludzi, którzy byli jego nosicielami. Nie ma już miejsca na „żywe instytucje”. Funkcjonują tylko atrapy. Nawet obyczaj, który mógł ich strzec, był już martwy. I wszystko, co w kierunku odnowy czynili pewni ludzie, okazywało się pozbawione elementów trwałości, zawsze bowiem znalazł się psychopata, który potrafił zniszczyć to, co mozolnie poczęli budować jego poprzednicy.

I chyba w tym miejscu prawdziwe jest powiedzenie Hegla, że Grecję zabiło to samo, co dało jej wielkość.

I jeszcze jedno. Społeczeństwo greckie, mimo że podzielone społecznie, ustrojowo, etycznie i materialnie, potrafiło jednak, chyba bardziej instynktownie niż świadomie, zachować bardzo długo siłę żywotną, wypracować pewne wartości, które trwają po dziś dzień.

Bo wszak można dyskutować o wszystkim. Także nad tym, czy Homer istniał, czy Arystoteles był genialny, czy Ateny zbudowali partacze. Ale ten, kto zdolny jest stawiać takie pytania, niebawem nie będzie już w stanie dyskutować o niczym.

Apoteoza nieoczywistości. O Lwie Szestowie

Tomasz Wolski

„Bo rzeczywiście ludzie potrzebują tylko tego, co zrozumiałe. Niepojęte zaś, które wyraża się w krzykach, nieartykułowanych dźwiękach lub innych niewyraźnych słowem «zewnątrznych» znakach, odnosi się już nie do ludzi. Jest widocznie ktoś znacznie bardziej wrażliwy na łyzy i jęki, a nawet na milczenie niż na słowo, kto widzi więcej sensu w niewypowiedzianych już w jasnych i wyraźnych, uzasadnionych i udowodnionych twierdzeniach...”

(L. Szestow, *Na szalach Hioba*)

I

Jest rok 1918. Kijów – miasto oblężone przez rewolucję, choroby i szaleństwo „nowej wiary” – jeszcze wczoraj był stolicą Niezależnej Republiki Ukraińskiej, władał tu hetman Skoropadeki, a już dziś wszyscy mówią o Petlurze, potem przyjdą bolszewicy, potem znowu biali...

Pochylony nad dziełem Platona mieszka tu pięćdziesięciodwuletni filozof Lew Szestow (właściwie Lew Isaakowicz

Szwarcman). Tutaj się urodził, tu ukończył prawo, a potem kierował składem towarów bławatnych swego ojca¹. Teraz powrócił do obłąkanego miasta z żoną i dwiema córkami, uciekając z Moskwy przed groźbą głodu. Stara się „jak najrzadziej czytać gazety i jak najwięcej pracować”². Kończy właśnie książkę *Potestas clavium* (Władza kluczy), którą będą mu chcieli wydać bolszewicy, domagając się jedynie słowa poprzedzającego, ukłonu przed ideologią marksizmu. Odmawia. Był rewolucjonistą od ósmego roku życia, zaczął od radykalizmu społecznego i politycznego, od sojuszu z grupą tak zwanego marksizmu legalnego, która odrzucała teorię rewolucji socjalistycznej, dyktaturę proletariatu i wszelką partyjność. Podobnie rozpoczęli swoją drogę duchowego rozwoju inni wybitni myśliciele tego pokolenia: Sergiusz Bułgakow, Mikołaj Bierdiajew, Sergiusz Trubecki... Szybko jednak nastąpiło rozczarowanie i nagły zwrot ku idealizmowi około roku 1902–1903. Najlepszym świadectwem tej ewolucji pokolenia jest książka Sergiusza Bułgakowa *Ot markaizma k idealizmu* (1903). Szestow zerwał wszelkie więzy z tym ruchem, jak tylko rozpoznał w nim „naukowy, marksowski socjalizm”. A teraz bolszewicy mają go za swojego, za rewolucjonistę w filozofii, obdarzają go szacunkiem, jakiego nie zaznał przed rewolucją. Jeszcze jedno nieporozumienia, mylne odczytanie jego intencji i dzieła, a zdarzało się to w jego życiu często. Już jeden z pierw-

¹ Wszystkie fragmenty mówiące o prywatnym życiu Szestowa opieram na Kalendarium życia i twórczości Lwa Szestowa zamieszczonym w książce *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przekł. U. Karsov i Sz. Szechter, Londyn 1983. Dotychczas tytuł tej książki tłumaczony był przez W. Krzemień i C. Rodzińskiego jako *Apoteoza niezakorzenia*, a przez J. Smagę jako *Apoteoza bezglebia*. W oryginale tytuł brzmi *Apofieoz biezpoczwiennosti*.

² L. Szestow, *Apoteoza...*, s. 205.

szych komentatorów jego twórczości, Iwanow-Razumnik w książce *O smysle żywni* (1910) wypaczał jego myśli, cytowane słowa innych autorów (np. Nietzschego) często brał za wykładnię poglądów Szestowa, wreszcie ustalił kanon zarzutów wobec Szestowa jako nihilisty, dekadenta biernie godzącego się na absurdalną obecność człowieka w świecie.

Powtarzać ta zarzuty będą Mereżkowski i Frank, do dziś na nich opiera się recepcja Szestowa w ZSRR. Już w Paryżu otrzyma Szestow list od Bierdiajewa, z którego dowie się, że jest po stronie sceptycyzmu, statyczności i bezruchu, że nie uznaje samego faktu wiary. W książce *Naczała i koncy* zanotował: „gdy po raz pierwszy usłyszałem, że mnie ochrzczono sceptykiem i pesymistą, przecierałem oczy ze zdumienia”³.

W roku 1918, w samym środku domowej wojny, w oblężonym mieście Kijowie filozof pochyla się nad dziedzictwem myśli starożytnej; idąc na uniwersytet, przemyka się chyłkiem, zaułkami, z dala od placów... I rozpoczyna wykład. Słuchać przychodzą go robotnicy. A on w takim momencie dziejów mówi im o Platonie i Arystotelesie, bo taka jest prawda o nim samym, taki jego wewnętrzny świat, i musi to zrobić tak, aby się porozumieli, aby nadać sens swojej obecności w świecie. Jakież bezcenne musiało to być doświadczenie dla filozofa egzystencji!

Zaraz po wyjeździe na emigrację Szestow napisał artykuł *Co to jest bolszewizm?*, który ukazał się w 1920 roku

³ Ibidem, s. 201.

najpierw w „Mercure de France”, a potem jako broszura w berlińskim wydawnictwie Skify. Był to jedyny przypadek, kiedy pisał pod presją chwili i na tematy polityczne, a później, nawet w rozmowach, niechętnie wracał do tej broszury, podobny w tym postawie Czesława Miłosza, który po wyjeździe na emigrację uległ podobnej presji i na moment zapomniał o swojej prawdzie i powołaniu.

Obaj przywiązywali wielką wagę do tego, aby być tym, kim się jest, aby przemawiać głosem własnym, choćby to sprzeciwiało się najwspanialszym ideom, bo te są zawsze wymyślone. Podstawowy zarzut, jaki Szestow stawia Mereżkowskiemu w artykule pod tytułem *Władza idei*, to fakt, że opuścił naturalnie przypisane mu miejsce, że mówił głosem sztucznym, tak jakby tenor liryczny na siłę chciał zostać dramatycznym. Nikt chyba z taką pasją i przenikliwością jak Szestow nie demaskował w historii myśli ludzkiej przykładów, kiedy autor pisze o tym, o czym sądzi, że powinien pisać, mając na względzie społeczne oczekiwania czy też kontynuację tradycji. A może ludzie tylko tak potrafią pisać?

Czy możliwe jest, nie troszcząc się o czytelników, pisać wprost wszystko, co jest owocem wolnej myśli? Czy żyją dzisiaj ludzie mający wystarczająco dużo wewnętrznej wiary i religijności? – pyta Szestow w *Apoteozie nieoczywistości*. „Wszyscy są głęboko przeświadczeni, że jeżeli otworzyć oczy na rzeczywistość, jeżeli chcieć mówić prawdę, to dojdzie się do czystej rozpacz. A czytelnik żąda od pisarza «pozytywnych» ideałów, i to za wszelką

cenę⁴. Twórcy ulegają presji i za swoje przyjmują słowa z cytowanego przez Szestowa wiersza Puszkina: „Precz z mrokiem niskich prawd! Wybieram kłamstwo, co wznosi nas, choć mami...”. Ludzie skrywają najprawdziwsze swoje myśli, ulegają konwencjom, a prawda musi być dla nich pozytywna. Innym ofiarują swoje „szklane domy”, wewnątrz których nie ma ich twórców, nie ma przeczuć i wątpliwości, nie ma rozpacz, są tylko idee...

Oto fragment listu Bierdiajewa do Szestowa z 1924 roku: „Zawsze pisałem w bardzo dogmatyczny i zdecydowanie twierdzący sposób, i nigdy nie odsłaniałem wprost dramatu swojej duszy i sprzeczności swego doświadczenia duchowego, bo jestem bardzo zamknięty i zapewne dumny z natury. Gdybym umiał przewycięzać do końca swoją skrytość, zmusiłbym cię, byś poczuł, jak trudne, jak tragiczne jest życie w chrześcijaństwie...”⁵.

Oto, z czym nie mógł się pogodzić Szestow: „Kłóć się z Tobą, gdy przy pomocy gotowych przesłanek rozumowych doświadczenie przekształcasz w prawdę”⁶ – pisał w odpowiedzi Bierdiajewowi. Czytane przez Szestowa książki, czy to Platona, czy Dostojewskiego, są kolejnymi spotkaniami z żywymi ludźmi, z ich duchowym doświadczeniem. Często cytuje zupełnie nieznanne fragmenty ich dzieł, co stawia mistrzów w świetle, do którego nie jesteśmy przyzwyczajeni. Ale to tylko przejaw czegoś o wiele istotniejszego. Dla niego napisane przez nich książki,

⁴ Ibidem, s. 180.

⁵ Ibidem, s. 210.

⁶ Ibidem, s. 211.

rzucone w świat idee i prawdy powszechne są jak wielki zamek, tym szczelniejszy i trudniejszy do sforsowania, im system myśli autora jest doskonalszy, lepiej obmyślony. Jego pragnieniem jest przebić się przez ten mur i dotrzeć do ukrytego w nim żywego człowieka, poznać go takiego, jaki jest rzeczywiście w chwili płaczu i rozpacz, niespokojnego i wąpiącego.

W jednym z listów pozostawia takie oto świadectwo własnej lektury Platona i Spinozy: „I jak kiedyś ze Spinozą, tak teraz nie będę się mógł rozstać z Platonem dopóty, dopóki nie «zawędruję» w te niewidzialne głębie jego wewnętrznych dziejów, które historia filozofii traktuje zwykle tak, jak gdyby ich nie było. U Platona, tak jak u Spinozy, na powierzchnię wypływa właśnie to, co dla niego miało najmniejsze znaczenie, zaś o tym, co było najważniejsze, co cenił ponad wszystko i czego szukał, zawsze mówi przy okazji, jakby nie chcąc, i wprawia w zakłopotanie wszystkich tych, co go studiują, bowiem jest to sprzeczne z tym, czego zawsze «uczył» w swojej szkole. Oczywiście u innych filozofów też wyczuwa się taką sprzeczność. Ale u Platona ta sprzeczność między systemem, nadrzędną konstrukcją i poszczególnymi wyznaniem jest specjalnie zauważalna...”⁷.

Ten szczególny sposób czytania dzieł uznanych już twórców, docierania do prawdy o człowieku, który ukrywa się za stronicami swych książek, odnajdziemy później u Witolda Gombrowicza.

⁷ Ibidem, s. 213–214.

W 1919 roku Szestowowie opuszczają Kijów i próbują wy- dostać się na emigrację przez Krym i Konstantynopol. Mają ze sobą tylko jedną walizkę, głodują, śpią na ziemi, bez dachu nad głową. Droga jest chaotyczną poniewier- ką, wygnańcza... W swoim *Dzienniku myśli* Szestow notuje: „Biedna Rosja ginie i się rozpada. Wszystko to, co najlep- sze, idzie na dno. Na powierzchni podłość i miernota”⁸. Wygnaniec zaczyna pytać filozofa o myśli, o sens myśle- nia. „Myśli nie ma i ginie wiara w myśl. Nie można nic odgadnąć, nie można nic przewidzieć. I wszystko wyda- je się takie głupie, bezsensowne, wokół ludzie umęczeni, rozbici, do niczego”⁹. Budzi się pytanie dręczące go już z całą mocą w Kijowie, pytanie o sens własnej obecności w świecie, obecności myśliciela. W *Apotezie nieoczywi- stości* pisał o Sokratesie, którego misją było uratować od zagłady i uleczyć chore na duszy i ciele Ateny. „Porzucił zajęcia i rodzinę, nie troszczył się o jutro i nauczał, na- uczał, nauczał – nauczał ludzi prostych i znamienitych, mądrych i głupich, wykształconych i nieuków. A jednak ojczyzny nie uratował”¹⁰. Czyżby więc istniała przepaść między myślą filozofa a społeczeństwem? Wtedy, w 1903 roku Szestow opowiadał się za pełną autonomią myśli. „Zazwyczaj mądrość idzie swoją drogą, społeczeństwo swoją. Kojarzą je sztucznie mówcy, którzy zarówno ogół, jak i filozofów przyzwyczaili mniemać, że na uwagę za- sługują tylko te zdania, które mają za sobą absolutnie wszystko: i korzyść społeczną, i moralność, i nawet mą-

⁸ Ibidem, s. 207.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 44.

drość metafizyczną...”¹¹. Doświadczenie Sokratesa nie jest wszakże tożsame z doświadczeniem Szestowa błąkającego się w ginącej Rosji. Sokrates obdarzony był wielkim szacunkiem, otoczony grupą uczniów i wyznawców, a przede wszystkim nikt nie podawał w wątpliwość jego mądrości i filozofowania. Ateny chyliły się ku upadkowi pomimo jego nauki, a jednak to nie odbierało jego myśli wolności i autonomii, mówił do poszczególnych osób, nie do całego społeczeństwa, i nie pytał o sens myślenia. Szestow podczas swojej wygnańczej tułaczki, wypełnionej jedynie troską o dach nad głową i jedzenie, gdy nie było nawet czasu na myślenie istotne, pyta już nie o sposób ratowania społeczeństwa albo pojedynczego człowieka, nie o wolność myśli – pyta wprost o myśl samą, o sens myślenia. Czy w takiej rzeczywistości myśliciel może po prostu być, czy też go nie ma? „Myśli nie ma i ginie wiara w myśl”. Ale przecież wtedy to właśnie, w październiku 1919 roku, zaczyna pisać *Dziennik myśli*. W Jałcie, 12 grudnia 1919 roku zapisze: „Bywają trudne sytuacje, które jednak nie przeszkadzają myśleniu. I choroby, i chłód, i głód – wszystko to da się pogodzić z poszukiwaniami”¹². Tutaj Szestow mówi coś niezwykle istotnego o sobie; przywrócił myśl, a dzięki niej sankcję własnego istnienia. Sytuacja wygnańczej poniewierki, w której bezbronny człowiek zdany jest na przypadek, błąka się i szamocze w rozpacz, w której rodzi się pytanie o sankcję własnej obecności w świecie, jest sytuacją graniczną. Być w niej to jakby iść tuż nad ziemią, na granicy światła i cienia, bez żadnego drogowskazu i oparcia, ale mimo wszystko pozostając wolnym od konieczno-

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem, s. 207.

ści, która bierze człowieka w posiadanie natychmiast, jak tylko postawi on stopę na twardym gruncie ziemi. Myśl, która się wówczas rodzi, powołuje filozofa do istnienia, a jednocześnie ta chwila jej uobecnienia jest chwilą największej prawdy, zakorzenienia myśli w rzeczywistym. Z chwilą pojawienia się „gruntu pod nogami”, pewności i ładu, prawda oddala się, miejsce rzeczywistego zajmuje idea i prawo. Toteż Szestow jako filozof nigdy nie opuści przestrzeni sytuacji granicznej. Podobnie Nietzsche, o którym autor *Władzy idei* pisał, iż „umiał – i to jest jego główna zasługa – nie przekraczać tej cienkiej, ledwo widocznej granicy, która oddziela rzeczywiste przeżycia człowieka od wymyślonych przez niego idei. Jest wspaniałym przykładem tego nieomal boskiego oderwania od ziemi, o którym marzyli starożytni Grecy: niekiedy udało mu się chodzić bez dotykania ziemi nogami”¹³.

Szestow, łącząc myśl z rozpaczą, chaosem i płaczem, jest heretykiem utrwalonej już ortodoksji myślenia filozoficznego, która myśl kojarzyła z dystansem, oczywistością i równowagą, a słynne zdanie Spinozy „Non ridere, non lugere, neque detestari, sed inteligere” (Nie śmiać się, nie płakać, nie przeklinać, lecz myśleć) jest w jego opinii najbardziej fałszywym ze wszystkich, jakie wypowiedziała Europa. Ale taka już była natura tego filozofa. Nie znosił codzienności, spokoju, harmonii... Dopatrywał się w tym zagrożenia dla prawdy, uśpienia myśli i poddańczego bezruchu. Toczył żarliwe rozmowy z ludźmi, a gdy zostawał sam, pisał *Dziennik myśli* albo listy. Wydało go pokolenie,

¹³ Ibidem, s. 178.

które w Rosji wzrastało pod znakiem istotnej, w wielkim napięciu i żarliwości prowadzonej rozmowy. W owych gorących przedrewolucyjnych latach słynne były środowowe spotkania w „Wieży” u Wiaczesława Iwanowa, czwartkowe u Rozanowa, spotkania u Mereżkowskich, zebrania towarzystwa religijno-filozoficznego...¹⁴. A jakież listy oni między sobą wymieniali, choćby z Bierdiajewem. Pytania i zarzuty, które padają, nie dotyczą poglądów i koncepcji, pragną jedynie dotykać człowieka stojącego przed nimi, rozmówcy i przyjaciela. Jak on jest obecny, jak działa w rzeczywistości, w którym miejscu możliwe, że zbłądził, zбочzył ze ścieżki prawdy. Może był taki czas wtedy.

Przypomnijmy sobie jeszcze listy Mariana Massoniusa pisane do Mariana Zdziechowskiego i opublikowane ostatnio przez „Znak”¹⁵. Kto dzisiaj tak rozmawia, kto tak pisze listy? Prawie przez całe życie wielkim utrapieniem Szestowa było to, że musiał dzielić obowiązki pisarza z obowiązkami handlowca kierującego firmą sprzedaży towarów bławatnych. „Chociaż handel to wcale nietrudne zajęcie, jednak daje nastrój takiej codzienności, a ja przywykłem, że albo jestem w uniesieniu, albo płaczę”¹⁶ – pisał w liście do żony.

Powróćmy na moment raz jeszcze do Kijowa roku 1918. Mało kto pamiętał tu o Szestowie, żył na uboczu, w cieniu wielkich wydarzeń i wielkich nazwisk. Krótka nota w „Kijowskiej Myśli” przypominająca o istnieniu takiego

¹⁴ Zob. W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979, s. 25.

¹⁵ Zob. „Znak” 8(345)/1983.

¹⁶ L. Szestow, *Apoteoza...*, s. 201.

znakomitego myśliciela z Kijowa, parę słów w innej gazecie i to chyba wszystko, co pisano o nim. Tak było zawsze w jego życiu. W przedrewolucyjnej Rosji ogarniętej ostatnią już falą mistycyzmu i religijności, a także w międzywojennej Polsce popularny był Mereżkowski, w Europie egzystencjalistów i personalistów Bierdiajew. Szestow miał kilku przyjaciół, toczył filozoficzne rozmowy nie na arenie świata, tylko w zaciszu domu, z Husserlem, Buberem, Gilsonem, Jaspersem, pisał mądre i przenikliwe listy, miał jednego tylko rzeczywistego ucznia – Benjamina Fondane. rumuńskiego Żyda, filozofa i poetę. Czasami któryś z przyjaciół napisał o nim artykuł, po jego śmierci w 1938 roku w Paryżu zorganizowano sesję poświęconą jego myśli filozoficznej, najczęściej jednak czerpano z jego dzieła, nie zaopatrując tego nawet przypisem, albo po prostu pomijano tego „szaleńca”. Tak też pozostało do dziś pomimo chwilowych „wzlotów” zainteresowania myślą Szestowa w Europie Wschodniej w latach 50. i w Ameryce lat 60. i 70. Do Polski Szestow dotarł dopiero w połowie lat 60. (Kołakowski i Pomian przedrukowali jego esej w książce *Filozofia egzystencjalna*), pisał o nim Albert Camus w *Esejach* wydanych u nas w 1971 roku, a od końca lat 70., dzięki publikacjom Czesława Miłosza, Wiktorii Krzemień, Cezarego Wodzińskiego i Bogdana Burdzieja¹⁷, rośnie zainteresowanie jego dziełem.

¹⁷ Cz. Miłosz, *Szestow albo czystość rozpaczy*, „Zapis” 11/1979; W. Krzemień, *Filozofia w cieniu...*; C. Wodziński, *W poszukiwaniu utraconej wolności. Rzecz o Lwie Szestowie*, „Studia Filozoficzne” 7-8/1981 oraz tamże L. Szestow, *Nauka i swobodne poszukiwanie*, przekł. C. Wodziński; L. Szestow, *Zuchwałość i pokora* (przekł. B. Burdziej), „Więź” 7-8/1981; L. Szestow, *O Dostojewskim* (przekł. C. Wodziński), „Literatura na Świecie” 3/1983. Ponadto tekst Szestowa pt. *Walka przeciw oczywistościom* umieścił G. Picon w: *Panorama myśli współczesnej*, Paryż 1960.

II

W 1983 roku Nina Karsow i Szymon Szechter przetłumaczyli i wydali w londyńskiej „Kontrze” książkę pod tytułem *Apoteoza nieoczywistości*. Próba myślenia adogmatycznego, pierwszą książkę Szestowa w języku polskim. Jeszcze w tym samym roku dzieło Szestowa przedrukowuje niezależna „Wszechnica Społeczno-Polityczna”. Książka obok *Apoteozy...* zawiera również *Dodatek*, a w nim bardzo dobrze dobrane teksty z okresu powstania *Apoteozy...* z 1903 roku: „*Juliusz Cezar*” *Szekspira* – tekst napisany jako wstęp do tej tragedii i *Władza idei* – recenzję z książki Mereżkowskiego *Lew Tołstoj i Dostojewski* wydrukowaną w piśmie „*Mir isskustwa*”. Ostatnią część książki stanowi znakomicie sporządzone *Kalendarium życia i twórczości Lwa Szestowa* oparte na dwutomowej książce Natalii Baranowej-Szestowej *Żyźń Lwa Szestowa* (Paryż 1983).

Sergiusz Bułgakow nazwał kiedyś *Apoteozę...* zasadniczym manifestem Szestowa. Była to książka przełomowa w jego twórczości przede wszystkim ze względu na swą formę, na nowy sposób wyrażania myśli. Dotychczas Szestow pisał książki zamknięte, rozwijające logicznie i konsekwentnie temat od początku aż po zakończenie – syntezę. Tak napisał swój debiut *Szekspir i jego krytyk Brandes* (1898), a później *Dobro w nauce Tołstoja i Fryderyka Nietzschego* oraz *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii* (1903). Tak też rozpoczął pisać książkę o Czechowie i Turgieniewie w 1903 roku, lecz w połowie przerwał nad nią pracę. Powodem była nie tylko konieczność zajęcia się sprawami handlowymi i wyjazd do Szwajcarii.

Szestow spostrzegł, że tworząc własne dzieło jako całość, zachowując ciągłość i logicznie kontynuując wątki, swoją niezależną myśl oddaje we władzę idei książki. I gdyby pisał tak dalej, harmonijnie zmierzając do zwieńczenia całości podsumowującym zakończeniem, boleśnie sprzeniewierzyłby się sobie i prawdzie. „Ja nienawidzę [...] harmonii” – wołał Iwan Karamazow, a za nim autor *Filozofii tragedii*. Zburzył więc zbudowany już do połowy gmach i od tej pory rękę pisarza prowadziła dusza filozofa nękana sprzecznościami, niepokojem, próżno poszukująca oparcia i przewyciężenia wątpliwości. Zaczyna spisywać swoje myśli w formie luźno powiązanych aforyzmów, bez początku i końca (do tego odwołuje się tytuł jego następnej książki *Naczała i koncy* z 1908 roku), bez logicznego związania następujących po sobie rozważań. „Według mnie aforyzm jest najlepszą formą literacką [...] uwalnia od konsekwencji i syntezy...”¹⁸ – pisał w artykule *Władza idei*. Tak tworzyli ludzie unikający zamknięcia swych poszukiwań w zwarty system, poszukujący ostatecznej prawdy, która nie jest prawdą rozumu, umyka wśród sprzeczności i nieoczywistości, tak pisali swoje dzieła Pascal i Nietzsche, Kierkegaard swoje *Diapsalmata* i Simone Weil swoje *Zeszyty*. Lecz taka forma własnych doświadczeń nie była formą doskonałą, nie zadowalała w pełni Szestowa. Była na jego miarę, na miarę człowieka, który jest przede wszystkim myślicielem, a nie pracownikiem słowa, poetą. Wielkim dramatem jego życia był brak daru poetyckiego, wyrażania myśli wprost, w natchnieniu i ekstazie, płaczu i rozpaczu. Aforyzm był już formą statyczną, pośredniczył

¹⁸ L. Szestow, *Apoteza...*, s. 173–174.

jedynie w przekazywaniu prawdy o duchowym doświadczeniu.

Apoteozę... kończy Szestow w 1904 roku w Kijowie, gdy powrócił tutaj przywołany chorobą ojca, a w 1905 wychodzi ona drukiem w Petersburgu. „Książka wywołała skandal. Ośmieliłem się pisać aforyzmami – nie było takiego zwyczaju. Poza tym kpiłem z wniosków. Powiedziałem, że odkładam wnioski na później...”¹⁹.

Zarówno pierwszą, jak i drugą część *Apoteozy...* Szestow rozpoczyna wejściem w noc, w której „wędrowiec musi iść po omacku i w ciemności odnajduje drogę”²⁰. To jest jego żywioł i matecznik jego myśli, „bowiem ciemność daje wolność, bowiem w ciemności panuje nie logika, która zmusza do wniosków, ale fantazja z jej widzimisię”²¹. Posłuchajmy, jak pisze o sobie w *Przedmowie*: „Z woli losu ten człowiek nie może odpocząć, nie może spać. Chwalić sen i spokój, mówić o moralnym obowiązku, jakim jest sen i spokój, wobec człowieka, dla którego nieprzerwana bezsenność i wieczny wewnętrzny niepokój stały się niemal drugą naturą – czyż może być bardziej bezcelowa i płaska forma szyderstwa? [...] Ten człowiek ma jedno pragnienie – iść naprzód. Dokąd dojdzie, gdzie znajdzie przytułek? Te pytania straciły dla niego sens”²². Szestow zaprasza na wędrowkę, ale wysokogórską, na alpejskie, wąskie ścieżki, zaprasza tych, którzy nie doznają zawrotów głowy,

¹⁹ Ibidem, s. 200.

²⁰ Ibidem, s. 21.

²¹ Ibidem, s. 88.

²² Ibidem, s. 15–16.

odważnie patrzą w przepaść, nie pragną wiedzieć, dokąd idą, nie potrzebują w swej drodze szczegółowych map, zaprasza tych, którym nic nie pozostało w życiu oprócz „potrzeby metafizycznej”. Z tej wędrówki wyrasta cała jego myśl filozoficzna, po ostatnie napisane przez siebie zdanie wsłuchany będzie w dotyk skalnej grani nad przepaścią i temu właśnie doświadczeniu świadczył będzie swoją myślą, choćby przesłaniały je inne racje, choćby życie ofiarowywało dach nad głową i spoczynek. Szestow nie był wędrowcem w dosłownym tego słowa znaczeniu, nie włączył się z plecakiem po ścieżkach ziemi, nie nocował w namiotach. Z wyjątkiem paru momentów w życiu (były to jednak momenty niezwykle dla niego istotne) los zapewnił mu dach nad głową i zabezpieczył materialnie. Był jednak wędrowcem myśli, wystarczyła mu rozmowa z przyjacielem, list albo biblioteka z dziedzictwem ludzkiej myśli, a już stawał na wąskiej, wysokogórskiej ścieżce, bezdomny, zmagający się pomiędzy ostatecznym „istnienie albo mnie nie ma”²³. Szestow musiał być w drodze, aby wymówić „jestem”.

W dialogu Platona *Rzeczpospolita* (Politeia) Sokrates mówi o kondycji człowieka w świecie, odwołując się do metafory podziemnej jaskini, w której siedzą więźniowie przykuci do tylnej ściany i ku niej zwróceni. Na ścianie widzą cienie poruszających się za ich plecami przedmiotów i postaci. Ponieważ nie mogą się odwrócić i dostrzec rzeczywistych przedmiotów ani tym bardziej źródła światła, dzięki któremu byty się ujawniają, to, co widzą przed sobą, mają za

²³ Zob. ibidem, s. 149–150.

jedyną rzeczywistość, poza którą nic nie jest prawdziwe i nic nie istnieje. W dziedzinie Szestowa cienie z platońskiej jaskini noszą nazwę oczywistości i dogmatów, a ich twórcą jest wielki wróg naszego filozofa, ludzki Rozum. To on wewnętrzne doświadczenia duchowe przekształca w idee, które nie są tym samym co idee u Platona, odpowiadają raczej platońskiemu pojęciu *doxa*, mniemanie.

Człowiek stał się więźniem mniemań własnego rozumu, stanowią one fałszywy kodeks jego postępowania, bez którego jednak nie potrafiłby żyć, a gdyby ktoś mu go unicestwił, szybko wymyśliłby nowy. Oto słowo bohatera *Notatek z podziemia* Dostojewskiego, książki niezwykle ważnej dla Szestowa: „Zostawcie nas samych bez książek, a natychmiast stropimy się, zgubimy, nie będziemy wiedzieli, gdzie wylądować, czego się trzymać, co kochać, czego nienawidzić, co szanować i czym gardzić [...]. Wkrótce wynajdziemy sposób, żeby się rodzić jakoś tak, z idei”²⁴.

Szestow ma pełną świadomość dziedziczenia grzechu pierwotnego, którym było zerwanie owocu z drzewa wiadomości. Spierał się o to w rozmowie z Martinem Buberem, dla którego grzech zaczyna się od zbrodni Kaina. „Grzech to wiedza – mówił Szestow. – Powiedziałbym, że nie Dostojewski napisał prawdziwą krytykę czystego rozumu, lecz sam Bóg, mówiąc: «Ale z drzewa wiadomości dobrego i złego, jeść z niego nie będziesz; albowiem dnia, którego jeść będziesz z niego, śmiercią

²⁴ F. Dostojewski, *Gracz – Opowiadania 1862–1869*, przekł. G. Karski, Warszawa 1964, s. 161.

umrzesz» [...] Gdy człowiek skosztował owocu poznania, zdobył Wiedzę i stracił Wolność. Człowiekowi nie jest potrzebne poznanie. Pytać, formułować problemy, żądać dowodów, odpowiedzi – to właśnie nie być wolnym. Poznać to znaczy poznać konieczność. Wiedza i Wolność są nie do pogodzenia. A Bierdiajew mówi: dlaczego chcecie mi odebrać wolność poznania”²⁵. Dla Szestowa drzewo poznania nie jest drzewem życia. Wielokrotnie zarzucano mu totalną, jednostronną krytykę poznania. Przecież rozum nie musi oznaczać jedynie racjonalnych form i zasad, starożytni Grecy na przykład pod pojęciem *nous* rozumeli zupełnie co innego. Dlaczego pozbawiać rozumienie innego wymiaru, ontologicznego? Tak jak ongiś Pascal, a później Dostojewski, „prawdzie rozumu” przeciwstawił „prawdę serca”, tak Szestow poznaniu przeciwstawił wiarę, Ateny oddzielił od Jerozolimy. Rzeczywistym obrońcą Jerozolimy był dla Szestowa Tertulian, potomek Abrahama, którego słowa „Credo, quia absurdum” (Wierzę, ponieważ jest absurdem) w ciągu dwóch tysięcy lat jedynie raz zostały wypowiedziane. Jest to zdanie najwyższej prawdy i każdy, zdaniem autora *Na szalach Hioba*, powinien powtarzać je „dzień w dzień, kładąc się spać i budząc się ze snu”²⁶. Tertulian rzucił wielkie wyzwanie mądrości ludzkiej i co więcej, potrafił unieść ciężar wyrzeczenia się dziedzictwa Aten i żywym stanąć po stronie wiary. Po nim dokonał tego być może tylko Marcin Luter. Byli też inni rzucający podobne wyzwania, ale najczęściej wychodząc z domu, już nie powracali, zwyciężał ich chaos, niedorzeczność i zupełne samotność. Fryderyk Nietzsche

²⁵ L. Szestow, *Apoteoza...*, s. 221–222.

²⁶ L. Szestow, *Nauka...*, s. 190–191.

wprawdzie przekroczył ludzką etykę, stanął poza dobrem i złem, poza prawdami rozumu, ale znalazł tam jedynie nicość i obłąd. Nawet Kierkegaard, zdaniem Szestowa, nie poszedł do końca śladem Abrahama. Wielkim przeciwnikiem Tertuliana był św. Anzelm, głoszący „wiarę poszukującą zrozumienia”, szukający oparcia w wysiłku ludzkiego intelektu. Tym torem podąży też w dalszym swym rozwoju Kościół chrześcijański i cała kultura europejska od scholastyki średniowiecznej po nowożytny światopogląd naukowy. Dlaczego wszystko przybrało taki obrót, dlaczego kultura stała się ograniczeniem wolności człowieka?

Na początku swojej książki *Na szalach Hioba* Szestow przypomina anegdotę o Talesie, który poszukując niebiańskich tajemnic, zapatrzony w gwiazdy, wpadł do studni i ubawił tym bardzo młodą Tracjankę. Przerażony filozof uświadomił sobie wówczas, że jego życiem włada przypadek, że towarzyszą mu ciągle niepewność i zagrożenie, niedostępna pozostaje tajemnica świata, i że nawet mędrca nic nie mogło uchronić od śmiechu prostej kobiety. To był moment przełomowy, filozofia zapragnęła ujarzmić przypadkowość, uzbroić człowieka w pewność i bezpieczeństwo, dać mu grunt pod nogami, zapragnęła stać się nauką. Odtąd filozofia dostarczać będzie człowiekowi zasad, którymi kierując się, już nie upadnie tak głupio i nie ośmieszy się, i praw, których wypełnianiem człowiek usprawiedliwi swoje życie i uspokoi sumienie. A czy te prawdy, które podsuwa ludzom filozofia, mają moc bezwzględną? Czy Bóg filozofów jest Bogiem Abra-

hama, Izaaka i Jakuba? – pyta Szestow. Słyszano o faryzeuszach z wielkim poświęceniem przestrzegających surowego prawa i oto przyszedł, jakże niespodziewanie dla nich, Chrystus i głosił inną prawdę, i sądził ich, i mało znaczyła ich bogobożność i prawość. Ludzie żyjący według kodeksu prawa, uważający się za niewinnych, tak jak kupiec Awdiejew z opowiadania Czechowa *Nieszczęście*²⁷ albo Józef K. z Procesu Kafki, nagle zostają uznani za winnych i stają przed sądem. Nie w ten sposób człowiek powinien szukać usprawiedliwienia dla swojej egzystencji. *Sola fide* (Tylko wiara) – to tytuł książki pisanej przez Szestowa w 1913 roku, a wydanej dopiero w 1966 roku, zaczerpnięty z tego oto fragmentu listu św. Pawła do Rzymian: „człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, niezależnie od pełnienia i nakazów Prawa” (3,28), a Luter, tłumacząc ten fragment, dodał „tylko przez wiarę”.

Jakie jest więc, zdaniem Szestowa, zadanie filozofii. W *Apoteozie...* odpowiedział następująco: „możliwe, że w ludzkich ocenach zjawisk są zarówno momenty konieczne, jak i przypadkowe. Ale mimo wszelkich usiłowań, do tej pory nie znaleźliśmy i zapewne nigdy nie znajdziemy sposobu, by oddzielać jedne od drugich. Ponadto nie wiemy, które z nich są ważniejsze i bardziej prawdziwe. Stąd wniosek: filozofia powinna zarzucić próby odnalezienia «veritates aeternae». Jej zadaniem jest nauczyć żyć człowieka w niewiedzy – człowieka, który ponad wszystko obawia się niewiedzy i ukrywa się przed nią za różnymi dogmatami. Krótko mówiąc: zadaniem filozofii nie jest

²⁷ L. Szestow, *Apoteza...*, s. 57.

uspokajanie człowieka, lecz budzenie w nim niepokoju”²⁸. W książce *Ateny i Jerozolima* dodawał, iż nie chodzi tutaj o wiedzę o niewiedzy, jaką posiadał Sokrates²⁹, czy o „uczoną niewiedzę”, jak by powiedział Mikołaj z Kuzy, lecz o „wolność od wiedzy”. Pod koniec swojego życia Szestow skłaniał się ku pojednaniu Aten i Jerozolimy, tak jak kiedyś Boecjusz próbował pogodzić Tertuliana z Anzelem. Oczywiście poznanie musiało być podporządkowane całkowicie wierze. Nie jest to nagły zwrot w myśli Szestowa, kompromis wobec nieugiętej do tej pory krytyki teorii poznania. Tak naprawdę Szestow ostrze swej krytyki zwracał bardziej przeciwko sposobowi poznania niż przeciwko poznaniu samemu w sobie, bardziej przejmował się drogą zdobywania prawdy, byciem myślicielem, niż prawdą jako taką.

Trudno byłoby znaleźć dwóch filozofów tak różniących się od siebie w poglądach, jak Szestow i Husserl. Nie przeszkadzało to jednak temu, że darzyli się wzajemnie szacunkiem i znakomicie rozumieli w rozmowie. Szestow tak mówił o swoim ideowym przeciwniku: „Wydawało się, że to jedyny człowiek na świecie, który ma prawo nie rozumieć moich pytań, Jest jedynym z nielicznych, którzy je rozumieli, nawet więcej – którzy je usłyszeli”³⁰. Husserl, rozczarowany dotychczasowymi efektami teorii poznania, na próżno i krytycznie prześledził dotychczasowy jej rozwój i wpadł w przerażenie, uświadamiając sobie stan naszej wiedzy, która w dodatku opie-

²⁸ Ibidem, s. 26.

²⁹ Zob. C. Wodziński, *W poszukiwaniu...*, s. 210.

³⁰ L. Szestow, *Apoteoza...*, s. 218–219.

ra się na kruchej podstawie, pełnej pęknięć i szczelin. W rozmowie z Szestowem mówił: „przekonałem się, że jeżeli współczesna filozofia jest ostatnim słowem, które ludziom jest dane powiedzieć o istocie poznania, to nic nie wiemy”³¹.

Ale autor *Idei* wierzył w moc rozumu i był przekonany, że tylko wysiłkiem rozumu można przewyciężyć wątpliwości i wypełnić wszystkie szczeliny wiedzy, ratując tym samym gmach ludzkiej myśli, wierzył, iż dzięki rozumowi możemy odkryć prawdy wieczne, wolne od relatywizmu poznania, i w tej swojej wierze był niezłomny, konsekwentny do ostateczności, nie bacząc na wyniki odkryć rozumu, gotowy je przyjąć w pełni takimi, jakie są, choćby były straszne i nieludzkie. To przede wszystkim cenił w nim Szestow, Taki był przecież bohater *Notatek z podziemia* odrzucający wszelkie zewnętrzne atrapy skrywające człowieka, odrzucający sumienie, naukę, godność..., po to wszystko, aby zobaczyć człowieka nagim, choćby był nie wiem jak odstraszaający. Kierkegaard tak czytał biblijną opowieść o Abrahamie, tak też Szestow przyjmował słowo objawione Pisma Świętego. Łączy ich wszystkich etos filozofów, dążenie ku rzeczywistości, i być może w tym właśnie, nie w wyciąganych wnioskach, kryje się prawda ostateczna. A z drugiej strony droga, jaką oni przebywają, czy byłaby do pomyślenia bez aktu poznania, czy też – jak by powiedzieli gnostycy – bez przebudzenia ze snu? Czy mogłyby powstać książki Szestowa, gdyby on nie miał udziału w rzeczywistym poznaniu?

³¹ Ibidem, s. 216.

Powróćmy ponownie do platońskiej jaskini cieni. Moment, w którym więzień odwróci się od ściany, do której był przykuty, jest w jego życiu momentem przełomowym, jest wyzwoleniem. Oczywiście nie może się to wydarzyć tak sobie, w codzienności i harmonii. Doprowadzić do zwrotu może jedynie sytuacja graniczna, stawiająca człowieka w obliczu cierpienia, choroby, a przede wszystkim śmierci. Dlatego Szestow tak często przywoływał Platona, który mówił o filozofii, iż nie jest niczym innym jak przygotowaniem do śmierci, i w książce *Na szalach Hioba* pisał: „Starożytni, żeby obudzić się do życia, szli ku śmierci; Nowożytni, żeby nie budzić się, uciekają od śmierci, usiłując nawet nie wspomnieć o niej”³². Pisząc o Szekspirze, autor wstępu do *Juliusza Cezara* skupia swoją uwagę na roku 1601, który przynosi Szekspirowi wielkie cierpienie i załamanie duchowe: „załamała się dawna, nieświadoma, dana nam wszystkim za darmo, wiara w celowość i rozumność istnienia”³³. Zdaniem Szestowa był to rok przebudzenia wielkiego dramaturga, czego owocem był *Juliusz Cezar*, a zaraz potem *Hamlet*, Najbardziej przejmującym świadectwem przełomu w życiu człowieka, przewartościowania wszystkich wartości są *Notatki z podziemia* Dostojewskiego – „to rozdzierający krzyk przerażenia, wyrrywający się z duszy człowieka, który uświadomił sobie nagle, że kłamał całe życie, że udawał tylko, kiedy wierzył ostatniemu człowiekowi”³⁴. „Nie mogę, nie mogę już dłużej udawać, nie mogę żyć pośród fałszywych idei, a nowej

³² L. Szestow, *Zuchwałość i...*, s. 80.

³³ L. Szestow, *Apoteoza...*, s. 154.

³⁴ L. Szestow, *O Dostojewskim...*, s. 139–140.

prawdy nie znam”³⁵. Prawda, której służył dotychczas, odbierała mu wolność; oddając go we władzę koniecznych praw, prowadziła go ku nieistnieniu. Stąd walka, którą podejmuje, toczy się już nie o nową prawdę, lecz o istnienie, o przywrócenie do życia. Pisał o tym Miłosz w *Ziemi Ulro*, w dużej mierze opierając się na dziele Szestowa: „jednostka chce «być», ale z chwilą, kiedy pogodzi się z prawdą, tj. powie, że cóż, trudno, dwa razy dwa równa się cztery, musi uznać, że jej samej «nie ma». Oto choroba rozdwojonej świadomości: «myślę więc jestem» zmienia się w «Myślę (rozum obiektywny myśli?) więc mnie nie ma», tzn. zdaje sobie sprawę, że jest cyfrą statystyczną, wymienną. Dlatego też narrator wrzeszczy «nie» porządkowi świata...”³⁶.

Nadal jesteśmy w momencie odwrócenia się więźnia platońskiej jaskini od cieni rzeczywistych przedmiotów. Jest to akt poznania. W tym przełomowym momencie człowiek rozpoczyna nową wędrówkę, wysokogórską, jak chciał Szestow, nie wiedząc, dokąd idzie. Abraham usłyszał głos Boga i wyszedł ze swego domu na tułaczkę. Coś podobnego musi się wydarzyć więźniowi jaskini. Dalej dąży już na mocy aktu wiary. Ale jest to poprzedzone epifanią świadomości, zobaczeniem albo usłyszeniem, czymś, co u Szestowa nie jest wiecznym światłem ani też celem ofiarowanym człowiekowi, co jest zbłyskiem tylko, po którym ciemność jest jeszcze dotkliwsza. „Jeżeli chcesz ognia, musisz czekać na błyskawicę... W krótkim błysku wyłaniają się nagle z ciemności kontury nieznanych

³⁵ Ibidem, s. 140.

³⁶ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Paryż 1980, s. 58.

miejsc. To, coś zobaczył w tym błysku, staraj się zachować w pamięci: wszystko jedno czy twoje wrażenie było błędne czy słuszne. Bowiernie nie prędko światło pojawi się po raz drugi...”³⁷.

W jaskini wydarza się coś niepojętego i sprzecznego z prawami logiki. „To, co nieoczekiwane – a tym jest to, co niewyjaśnione – jest nienaturalne, przeciwnaturalne, jest to to, czego być nie powinno, to, czego nie ma”³⁸. Objawia się Inny i dzięki temu spotkaniu więzień dostępuje poznania... „Uświadomił sobie” – pisał Szestow o bohaterze *Notatek z podziemia*. Ten człowiek jest już odwrócony w inną stronę, opuścił spokojny dom rozumu, który „łączy w całość, przybliży pozór pod postacią wielkiej zasady”³⁹. Dokonał tego nie tylko mocą wiary, także mocą poznania tego, co rzeczywiste, choćby trwało ono mgnienie.

Człowiek opisywany przez Platona w dialogu *Rzeczpospolita* po dokonaniu zwrotu zostaje oślepiiony przez wielkie światło, po czym postrzegając już rzeczywiste przedmioty, wydostaje się z jaskini i staje szczęśliwy w blasku słońca. Człowiek Szestowa ma przed sobą nieskończoną czarną czeluść, a w duszy rozpacz i wątpienie. Dzięki zwrotowi, którego dokonał całym sobą, jest już inny, napiętnowany spotkaniem z rzeczywistym i dlatego nie może już powrócić do „normalnego” świata i udawać kogoś innego; musi iść naprzód, choć przed nim jest przepaść, choć wydaje się to absurdem. „Życie niemal każdego – pisał Szestow

³⁷ L. Szestow, *Apoteoza...*, s. 21.

³⁸ L. Szestow, *Zuchwałość i...*, s. 79.

³⁹ A. Camus, *Eseje*, przekł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 110.

w *Apoteozie*... – może być podsumowane w kilku słowach: pokazano człowiekowi niebo i rzucono go w błoto⁴⁰. Szestow, podobnie jak Kierkegaard, daleki był od mistycyzmu, gdyż brak jest u niego zjednoczenia z Innym, z Bogiem. Jest tylko ciągła niemożność i szamotanie się nad przepaścią. Zbłysk objawiający rzeczywiste jedynie to potęguje, ale niczego nie uspokaja i niczego nie spełnia. Pomostem jest wiara, której najgłębszą treścią jest nieoczywistość Innego, jego wycofanie się i niepoznawalność. Pragnę przytoczyć słowa Jeana Wahla o Kierkegaardzie, gdyż dzieło obu tych filozofów w wielu miejscach ujawnia duże podobieństwo, choć zaznaczyć trzeba, że Szestow poznał książki myśliciela duńskiego bardzo późno, w roku 1929, zachęcony przez Husserla: „Kierkegaard. stawia nas w obliczu subiektywności. Ale sama ta subiektywność nabiera dla niego wartości i rzeczywistości dlatego, że znajduje się wobec inności, inności absolutnej, wobec czegoś absolutnie różnego, transcendentalnego [...]. Wiara jest z konieczności wiarą w inność. [...] Skoro ten «inny ode mnie» jest tak ode mnie odległy, nigdy nie będę mógł z nim obcować bezpośrednio i bez przerwy prześladować mnie będzie uczucie, że mogę się mylić co do jego istoty. Stąd myśl, że nigdy nie możemy być pewni, że jesteśmy w obliczu Boga. [...] Jednocześnie zastanawiałem się, skąd bierze się u Kierkegarda owa stała skłonność do paradoksu; skąd? po prostu dla intensyfikacji istnienia jednostki. Kierkegaard wie dobrze, że istnienie jednostki jest już samo w sobie paradoksem⁴¹. To samo pragnienie intensyfikacji istnienia jednostki leżało na sercu Sokratesowi,

⁴⁰ L. Szestow, *Apoteoza*..., s. 127.

⁴¹ C. Picon, *Panorama myśli współczesnej*, s. 98–100.

mówiącemu swoim uczniom o potrzebie poznania samego siebie. Nauczał i troszczył się o pojedynczego człowieka, wielokrotnie podkreślał, że zdrowie poszczególnej duszy ważniejsze jest od zdrowia państwa czy społeczeństwa. Ale już Platon porzuca pojedynczą osobę ludzką, zawsze tajemniczą i do końca niepoznawalną, i rozszerza jakby plan, wpisując człowieka w kontekst życia społecznego i politycznego, pragnie poznać sekret natury człowieka, tworząc system uniwersalny, wznosząc się ponad tu i teraz, tworząc ogólną teorię państwa. Wierzył, że poprzez odczytanie praw wiecznych i uniwersalnych odczyta prawdę o losie pojedynczego człowieka.

Podobnie później Hegel, dla którego „zarówno tu, jak i teraz powinny zostać pochłonięte dialektycznie przez uogólnienia, przez uniwersalności coraz bardziej rozległe”⁴². Dopiero Kierkegaard, wielki opozycjonista Hegla, postawi ponownie człowieka w obliczu tu i teraz, wobec jego tajemniczej i niepowtarzalnej obecności w świecie. Jego następcą był Szestow, dla którego rozdział między Atenami i Jerozolimą był nie tylko przeciwstawieniem wiary rozumowi, ale także przeciwstawieniem jednostki zbiorowości, tego, co szczególne, ogólnemu. Taka postawa jest czymś znacząco odmiennym od dotychczasowej tradycji myśli rosyjskiej, która prawie zawsze zdominowana była przez ideę powszechności, „sobornosti”, zdecydowanego prymatu ogólnego nad poszczególnym. Rzadko gdzie pojedynczy człowiek z taką siłą spychany był w niebyt, tak bardzo pozbawiony praw, jak w Rosji. Kontynu-

⁴² Ibidem, s. 97.

atorem tej tradycji, choć z pozoru wygląda to paradoksalnie, był rosyjski komunizm, o czym przekonująco pisali w swych książkach Bierdiajew, Jasinowski i Zdziechowski. Wyjątek stanowi ruch tak zwanej nowej świadomości religijnej (nazwa Mereżkowskiego) albo inaczej rosyjski renesans z przełomu XIX i XX wieku. Obok Szestowa tworzyli go: S. Bułgakow, H. Bierdiajew, P. Floreński, W. Rozanow, D. Mereżkowski, S. Trubecki i inni.

Wszyscy oni zwróceni byli ku pojedynczemu człowiekowi, ku obronie wyjątkowości i wolności osoby ludzkiej. Niektórzy z nich po roku 1918 wyemigrowali do Paryża, tworząc tam bardzo silny ośrodek myśli filozoficznej i religijnej i bezpośrednio wpływając na rozwój europejskiego egzystencjalizmu i personalizmu.

Bardzo trudno jest zakończyć wędrówkę u boku Człowieka Spod Podłogi⁴³, bohatera książek Lwa Szestowa, gdyż ona nie ma kresu. Próżno by oczekiwać zwieńczenia, wyjścia z podziemnej jaskini, albo choćby spoczynku. Ten człowiek wiecznie jest „in statu viae», niedokonany i bezseny”. „Cóż to takiego człowiek – pyta Szestow w książce *Na szalach Hioba* – i czy można uważać jego rozum za doskonały, boski? Czyż nie słuszniej sądzić, że nasz rozum jest tylko embrionem, zarodkiem czegoś, i że nam dane jest tylko dążyć, zaznaczyć – ale nie kończyć? Że nie materia, jak uczyli starożytni, lecz właśnie dusza istnieje potencjalnie, «in potentia», nie zaś «in actu», że każdy z nas jest tylko pewną «możliwością», która przechodzi,

⁴³ Por. Cz. Miłosz, *Ziemia...*, s. 60.

ale jeszcze nie przeszła w rzeczywistość⁴⁴. A najbardziej niezwykle jest to, że człowiek ów idzie, choć to jest absurdem, choć niemożliwe jest przejść nad przepaścią. Gabriel Marcel w rozmowie z przyjacielem Szestowa, Borisem de Schlözerem, powiedział, że był kiedyś wstrząśnięty myślą Szestowa. „Ale po jakimś czasie zorientowałem się, że on pukał nie do tych drzwi, do których trzeba pukać. A jeszcze później, że nawet nie to, że pomylił drzwi, ale że tam, gdzie stukał, wcale drzwi nie było⁴⁵. Szestow odpowiedział na to następująco: „Ja nic innego nie robię, tylko mówię, że rzeczywiście drzwi nie ma, a jednak trzeba stukać do tych drzwi, które nie istnieją. «Kończcie, a będzie wam otworzone» – mówi Ewangelia⁴⁶. Przypominają się słowa Simone Weil, która również pośród sprzeczności i nieoczywistości szukała prawdy: „niemożliwość jest bramą do nadprzyrodzonego. Można do niej tylko stukać. Kto inny nam otwiera⁴⁷”.

⁴⁴ L. Szestow, *Zuchwałość i...*, s. 78.

⁴⁵ L. Szestow, *Apoteoza...*, s. 224.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ S. Weil, *Wybór pism*, przekł. Cz. Miłosz, Paryż 1958, s. 148.

Oświadczenie Komitetu Kultury Niezależnej

W ciągu trzech lat od 13 grudnia 1981 roku żaden z problemów, które paraliżują życie w Polsce i zagrażają biologicznej egzystencji narodu, nie został rozwiązany. Czas to dostatecznie długi, aby się przekonać, że władza nie ma żadnej koncepcji na wyprowadzenie społeczeństwa z kryzysu, chce tylko, nie bacząc na koszt, zachować swoją pozycję.

W dziedzinie kultury te trzy lata przyniosły nieobliczalne szkody. Załamał się ruch wydawniczy, produkcja filmów, dzieło upowszechniania kultury. Nastąpiło wielkie cofnięcie się w życiu teatralnym, czasopiśmiennictwie kulturalnym, w szkolnictwie artystycznym. Pod względem produkcji książek znaleźliśmy się na ostatnim miejscu w Europie.

Jest oczywiste, że sytuacja nie została zaakceptowana przez naród. Opór społeczny trwa. Porównajmy stan obecny nie z latami 1980–1981, kiedy nastąpił wielki wybuch nadziei, lecz z latami poprzednimi, kiedy nadziei brakowało, a opór społeczny przejawiał się jedynie w for-

mach ukrytych i w działaniach o ograniczonym zasięgu. Dziś mamy do czynienia z zupełnie odmienną sytuacją. Trzeba te fakty mieć przed oczami – bez złudzeń, ale i bez popadania w zwątpienie, bo właśnie one, świadcząc o żywych aspiracjach Polaków, będą kształtowały przyszłość. Czas płynie jednak i nikt nie wie, jak długo przyjdzie nam żyć w stanie „normalizacji”. Stale więc spotykamy się z pytaniami: jak się zachować, jak uchronić godność i wierność naszym przekonaniom – a jednocześnie jak przeciwdziałać regresowi i przyczynić się do zachowania wartości niezbędnych narodowi do życia? Gdzie przebiega granica między pracą służącą społeczeństwu a hańbiącym współdziałaniem z antynarodową przemocą?

Uważamy, że kryterium decydującym jest wzgląd na przyszłość narodu, dlatego szczególną troską i opieką powinny być otoczone te placówki, które przygotowują do życia nowe pokolenie: szkolnictwo wszelkiego typu oraz instytucje służące formowaniu młodzieży. Konieczne jest także zapewnienie młodym możliwości startu i zdobywania odpowiednich kwalifikacji. W tym celu współpraca z oficjalnymi instytucjami jest możliwa, a nawet konieczna, i nie przynosi ujmy.

Konieczna jest także współpraca mająca na celu ochronę tych instytucji, które służą szerokim kręgom społeczeństwa, uczestniczą w tworzeniu i zachowywaniu ważnych wartości kultury. Chodzi o wydawnictwa, teatry, zespoły filmowe, muzea, filharmonie i inne placówki muzyczne, o instytucje upowszechniania kultury.

Nikt, kto uczciwie pracuje w tych dwóch dziedzinach i kto siłą rzeczy wchodzi z tej racji w kontakt z organami władzy, nie powinien się czuć poniżony i upośledzony.

Dyskwalifikujące moralnie jest natomiast uczestniczenie w działaniach propagandowych, których celem jest utrwalanie przemocy, dezinformowanie społeczeństwa, szerzenie kłamstwa, budzenie nienawiści, usprawiedliwianie bezprawia. Istnieją też instytucje-symbole, których jedynym celem jest społeczna manipulacja. Współpracę z takimi instytucjami nadal uważamy za niemożliwą dla uczciwego człowieka. Należy do nich telewizja, a zwłaszcza jej główne narzędzia: dziennik i redakcje publicystyczne; należą do nich cieszące się ponurą sławą tytuły prasowe, których wymieniać nie ma potrzeby; należą do nich wciąż mnożone przez te władze „imprezy oficjalne, których ukrytym celem jest zawsze negocjowanie lub fałszowanie wartości nam, Polakom, bliskich.

Aby zatrzeć granice między tym, co jest w dziedzinie kultury pracą dla społeczeństwa, a co utrwaleniem obcych narodowi rządów, władza ucieka się coraz częściej do szantażu. Twórców i działaczy kultury posiadających zaufanie społeczeństwa, a odpowiedzialnych za trwanie i rozwój takich placówek jak uczelnie, zespoły filmowe, muzea i wydawnictwa, zmusza się do udziału w instytucjach i imprezach propagandowych i fasadowych – jak Rada Kultury czy noworoczne spotkanie twórców z generałami. Opornym grozi się konsekwencjami w rezultacie godzącymi w instytucje, z którymi są związani.

Przede wszystkim informujemy społeczeństwo o tych praktykach, aby nikt nie poczuł się zawiedziony i zdezorientowany, gdy zobaczy twórców dotąd zachowujących się godnie, jak zasiadają przy jednym stole z ludźmi władzy. Pełnią tam oni często trudną i niewdzięczną rolę – trochę negocjatorów, trochę zakładników.

Wszystko to – jak widać – nie oznacza, aby w stosunkach między władzami PRL a społeczeństwem nastąpiła, choćby tylko w dziedzinie kultury, jakakolwiek zmiana. Stosunki te nadal są antagonistyczne. Partii chodzi o podporządkowanie i wyjąłowanie kultury polskiej przy użyciu przemocy, podstępów i szantażu. Nam – chodzi o to, by kultura polska rozwijała się i służyła społeczeństwu. Jest to, choć bardzo trudne, możliwe także i w warunkach obecnych, jeśli naszym celem – nie tylko na przyszłość, lecz i na dzień dzisiejszy – pozostanie niezależność polskiej kultury.

KKN

luty 1985

(„Wola” nr 70 z 3 marca)

List prof. Nowaka do Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Pan
Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego
prof. dr hab. Benon Miśkiewicz
Warszawa

Re: postanowienie o wszczęciu postępowania w sprawie
rozwiązania stosunku pracy, DKZ – 1030/42/84/85 z dnia
85.01.09

Szanowny Panie Ministrze,

Pozwoli Pan na kilka uwag w związku z uzasadnieniem
wyżej powołanego postanowienia, Nie jest prawdą, że:
„Obywatel Leszek Nowak w okresie co najmniej od stycz-
nia 1983 r. sporządzał w celu rozpowszechniania publi-
kacje poniżające ustrój i naczelne organy Polskiej RL,
znieważające PZPR oraz zawierające fałszywe wiadomo-
ści mogące wywołać niepokój społeczny i wyrządzić po-
ważną szkodę interesom PRL” (pismo min. Nauki i Szk.
Wyższ. z dn. 85-01-09).

Przede wszystkim publikacje z zakresu nie-Marksowski
ego materializmu historycznego – bo domyślam się, że

o nie tutaj idzie – opracowuję od września 76, a od 79 tak pomyślnie się składa, iż bywają one drukowane. Nie jest doprawdy moją winą, że wydawnictwa oficjalne odmawiały i odmawiają ich ogłoszenia. Wobec tego trudno mi nie wyrazić wdzięczności i wielkiego uznania tym, którzy ryzykując wolnością, podejmują trud powielenia i rozpowszechniania tych prac. Być może wolno mi powiedzieć, że oni właśnie przyczyniają się przez to w jakimś stopniu do rozwoju filozofii polskiej. A jeśli pominąć moje nie tak wiele przecież znaczące koncepcje i wziąć pod uwagę to, co ludzie ci – nie dysponujący wszak milionowymi sumami, maszynami rotacyjnymi, sekretarkami i samochodami służbowymi – już uczynili w dziedzinie nauk społecznych, uprzystępniając kulturze polskiej prace Arona, Besançon, Bierdiajewa, Hayka, Kołakowskiego, Orwella, Poppera, Wata, Sołżenicyna i Zinowiewa, jeśli uprzytomnić sobie te setki już książek, które instytucje zawierające w swoich nazwach miano „nauka polaka” zamknęły przed polską nauką, a które to książki znalazły wydawców w piwnicach Warszawy, Wrocławia, Krakowa, Poznania, to trudno w istocie nie dostrzec, że odpowiedzialność za losy kultury narodowej zaczyna już w Polsce przechodzić w inne, godniejsze ręce.

Przyznam przy tym, iż jestem zaskoczony, że człowiek z tytułem profesorskim jest w stanie określić moje koncepcje jako zniewagi. Co ma zasługiwać na to miano? Założenia idealizujące? Idealizacyjne hipotezy? Modele teoretyczne? I zastosowania do warunków radzieckich czy polskich? Nie-Marksowski materializm historyczny jest

propozycją pewnej teorii idealizacyjnej, a więc pewną hierarchią modeli teoretycznych. Może być fałszem, to rzecz w końcu w nauce normalna. Ale nie może być „zniewagą”. A jeśli nawet jest fałszem, to i tak świadczyć o tym mogą jedynie fakty, a wykazane to może zostać jedynie w wolnej, nieskrępowanej dyskusji naukowej, a nie w czyichkolwiek postanowieniach. Nie urzędnikom o tym decydować. Są wśród moich prac ogłaszanych w wydawnictwach niezależnych także teksty publicystyczne. Ale wszystkie one polegają przecież na jednym i tym samym – na wyprowadzeniu z owej hierarchii modeli szczegółowych konsekwencji i dla naszych – polskich warunków. Dlatego przedmiotem tych tekstów nie są nigdy osoby – w sekretarzach i wicepremierach staram się widzieć li tylko reprezentantów klasy trój-panującej, a to, co robią i co mówią, wyjaśniać aktualnym stanem interesów tej klasy, nie racjami, jakie nam do wierzenia sami podają. Do takiego podejścia zmuszają po prostu założenia nie-Markowskiego materializmu historycznego. Zmuszają też one do opowiedzenia się przeciw klasie trój-panów, po stronie zaś najszerzych mas społecznych. I to otwarcie przecież czynię. Cóż to? Marks miałby być ostatnim materialistą zaangażowanym społecznie? Z pewnością, trój-panowie bardzo by sobie tego życzyli.

Cóż więc jest obelżywego w teorii trój-panowania klasowego? Chyba to tylko, że system tak drastycznej, nieznannej w dziejach cywilizacji, nierówności społecznej nazywa on socjalizmem. Nie ja to jednak wymyśliłem. To wyście system trój-władzy tak nazwali,

Wypowiada Pan też pod adresem nie-Marksowskiego materializmu historycznego niezamierzony, ale i niezasłużony komplement: że jest w stanie doprowadzić do „niepokojów społecznych”. Ja zaś staram się być materialistą konsekwentnie, także wtedy, kiedy idzie o ocenę twórców mojego ducha. Dlatego nie wierzę, by jakakolwiek koncepcja myślowa miała tak wielką moc społeczną, jaką uprzejmie przydaje Pan mojej. Do rewolucji nie są w stanie doprowadzić jakiegokolwiek słowa, materialistyczne także nie. Tak jest, i z tym trzeba się pogodzić – bo tak po prostu jest w świecie społecznym. Do rewolucji to wy doprowadzicie, wywołają ją wasze działania kierowane waszymi interesami. Będzie w przyszłej rewolucji mieć swój udział i to, że podporządkowujecie teraz wyższe uczelnie aparatowi partyjnemu. Teraz dopiero, w 85, kiedy nie boicie się już reakcji społecznej – dopóki trwały demonstracje, nie odważyliście się na to. Do przyszłej rewolucji doprowadzą te wasze działania, które wcielają w życie podskórny mechanizm tego systemu: pogłębianie władzy dla władzy.

Mechanizm ten przejawia się nawet w tak drobnych sprawach, jak ta, w której się Pan do mnie zwraca, kwestia mojego zatrudnienia na Uniwersytecie. Wróciłem tam z więzienia w grudniu 82 – i wykładałem studentom nie-Marksowski materializm historyczny tak samo, jak przedtem. Tak samo też pisywałem swoje prace i jeździłem po kraju z odczytami. Ale wówczas owo „poniżanie” i „znieważanie” trój-panom wcale nie przeszkadzało. Nie bali się też wzniesienia „niepokojów publicznych”. Al-

bowiem rzeczywiste niepokoje społeczne jeszcze trwały, jeszcze byli zajęci przywracaniem swojej władzy na prawdziwie ważnym terenie – w zakładach pracy. Teraz, kiedy je już opanowali, mogą zwrócić się ku następnym, mniejszej rangi terytorium społecznym, takim jak wyższe uczelnie. W tym też celu potrzebny jest im jakiś krzykliwy pretekst usprawiedliwiający ten kolejny akt agresji społecznej. Z sobie wiadomych względów postanowili jako pretekstem posłużyć się zawartością moich skromnych prac. I to wszystko.

Można i trzeba ów mechanizm samopogłębiającej się władzy potępiać moralnie. Ale trzeba też rozumieć, że póki system trój-panowania trwa, póty mechanizm ten będzie się odradzać, póty funkcjonariusze partyjni muszą być trój-panami, którzy na tolerancję zdobywają się tak długo, jak długo są słabi. I ani chwili dłużej.

Nie chciałbym, Panie Ministrze, by odniósł Pan wrażenie, że to, co napisałem, skierowane jest przeciw Panu osobiście. List ten skierowany jest nie przeciw Panu, lecz przeciw trój-władcom, jak wszystko zresztą, co na temat tego systemu piszę. Zaś nie-Marksowski materializm historyczny bardzo wyraźnie rozróżnia klasę trój-panującą ukrytą w aparacie partyjnym oraz urzędników państwowych. Osobiście natomiast, to ja Panu raczej współczuję. Rozumiem bowiem doskonale, jak musi się czuć ktoś, kto postawiony jest twarzą w twarz z opinią publiczną, kto reprezentuje państwo, ponosi odpowiedzialność – a sam nie jest w stanie o niczym decydować, a w każdym razie

o niczym istotnym. Kto firmuje natomiast nie swoje decyzje. Kto jest sługą postawionym na widocznym miejscu po to, by odgrywał rolę (trój-) pana.

Ja nie wierzę, by Pan rzeczywiście uważał, że nie-Markowski materializm historyczny jest zlepkiem obelg – bo Pan jest przecież uczonym i Pan doskonale wie, że obelgi rzuca się w tym kraju akurat w imieniu marksizmu, czyniąc z tej wielkiej ongi teorii płaską apologetykę na użytek doraźnej polityki. Ja nie wierzę, by sądził Pan, iż książka wykładająca tę koncepcję – niedostępna przecież w języku polskim – i paręnaście powielonych broszurek były w stanie wywołać niepokoje publiczne – bo Pan jest przecież marksistą, a każdy marksista myśl taką uzna za śmieszoną. Przypuszczam natomiast, że do owego postanowienia ktoś Pana zmusił. I nawet wiem kto: jakiś trój-pan. A Pan, cóż, nie miał innego wyjścia, jak skłonić głowę z potakującym uśmiechem. Tylko ktoś, kto zna mechanizm trój-władzy, jest w stanie zrozumieć, jak bardzo wymuszony musiał to być uśmiech, jak bardzo skrępowany musiał się Pan czuć, przyjmując te zabawne wywody na konto Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. To zresztą było widoczne, bo żadnego z obu pism, jakie w Pana imieniu w tej sprawie otrzymałem, nie podpisał Pan osobiście.

Być może zdecydował się Pan na tę upokarzającą, pewnie i dla siebie, akcję, aby mieć szanse ocalenia jakiegoś dobra publicznego, czegoś ważniejszego dla nauki polskiej niż jakaś profesura na jednej z wielu uczelni. Jeśli tak jest naprawdę, rozumiem Pana doskonale. Jeśli jed-

nak tak rzeczywiście jest, to przypuszczam, że tej ważnej, publicznej sprawy też nie zdoła Pan przeprowadzić – albowiem wygasły już w Polsce „niepokoje publiczne”. Teraz trój-panowie czują się na powrót silni. Teraz – to już będzie Pan tylko firmował jedne zwolnienia po drugich. Aż w końcu sam Pan będzie zwolniony. Przez nich, przez prawdziwych władców tego kraju. Jeśli wówczas dojdzie Pan do wniosku, że w tym systemie urzędnik państwowy nie jest w stanie przeforsować swego zdania wbrew partyjnym trój-panom, jeśli wówczas zrozumie Pan, że także ludzie, którzy chcą po prostu i głównie ładu społecznego w Polsce, osiągną go tylko wtedy, kiedy współdziałać będą ze społeczeństwem, a nie tworzyć państwowe atropy dla głównych sprawców bezładu, jeśli dojdzie Pan jeszcze do przekonania, że naukowiec uprawiający nauki społeczne może w tym systemie stać albo po stronie najszerszych mas społecznych, albo po stronie trój-władzy i że szanse naprawę ma wtedy tylko, kiedy dokona pierwszego wyboru, jeśli – słowem – pojmie Pan, że idący z tradycji lewicy społecznej imperatyw moralny nakazuje solidarność ze słabszymi, nie z potentatami, co bezprawnie mienia się dziedzicami tej tradycji, jeśli Pan kiedyś może sobie to wszystko uświadomi – to zrozumie Pan – główne idee nie-Marksowskiego materializmu historycznego.

Leszek Nowak

Kronika

* W nocy z 29 na 30 stycznia zmarł w Monachium Józef Mackiewicz (ur. 1902). Jego twórczość objęta jest w PRL całkowitym zakazem publikacji. Na emigracji wydał m.in. cykl powieściowy: *Droga donikąd*, *Karierowicz*, *Lewa wolna* oraz *Nie trzeba głośno mówić*.

* 19 marca zmarł Leopold Tyrmand (ur. 1920). W latach 50. był współpracownikiem „Tygodnika Powszechnego”, po wyjeździe z kraju w 1966 r. zamieszkał w USA. Na jego dorobek składają się m.in.: *Hotel Ansgar* (1947, opow.), *Zły* (1955, pow.), *Gorzki smak czekolady Lucullus* (1957, opow.), *U brzegów jazzu* (1957, zbiór esejów z przedmową Kisiela), *Filip* (1961, pow.), *Życie towarzyskie i uczuciowe* (1967, pow.), *Siedem dalekich rejsów* (1975, powieść napisana w latach 1952–1957, skonfiskowana przez cenzurę krajową) oraz *Dziennik 1954* wydany w 1976.

* W marcu zmarł również Marc Chagall (ur. 1887). Pochodził z Witebska z ubogiej rodziny żydowskiej. Od 1922 r. mieszkał na stałe w Paryżu. W swym malarstwie rozwinął całkowicie oryginalny styl, tworząc liryczny świat fantazji i baśni, pełen wspomnień dzieciństwa, motywów z żydowskich obrzędów, folkloru małych miasteczek. Zajmował się także grafiką (wykonał ponad 100 ilustracji do Biblii), ceramiką, rzeźbą, projektowaniem witraży (m.in. dla katedry w Metz i dla synagogi uniwersyteckiej w Jerozolimie).

* W. Lutosławski otrzymał nagrodę uniwersytetu w Louisville, w dziedzinie muzyki, wynoszącą 150 tys. dolarów. Jest on pierwszym laureatem tej nagrody po jej ustanowieniu.

* Historyk Maurycy Helman wydał w RFN pracę o naszej współczesnej historii zatytułowaną *Daty polskiej historii*.

* K. Zanussi mianowany został przewodniczącym jury 42. Festiwalu Filmowego w Wenecji. Najnowszy film Zanussiego pt. *Paradygmat czyli potęga zła* zaprezentowany będzie na tym festiwalu poza konkursem.

* Komitet Kultury Niezależnej przyznał nagrody kulturalne „Solidarności” za rok 1984. Otrzymali je: 1. S. Bratkowski (Warszawa) – za cykl audycji kasetowych *Gazeta dźwiękowa*, 2. A. Bujak (Kraków) – za reportaż fotograficzny z pogrzebu ks. J. Popiełuszki, 3. E. Ciołek (Warszawa) – za reportaże fotograficzne o tematyce społecznej, 4. E. Dałkowska i Z. Zapasiewicz (Warszawa) – za realizację spektaklu *Pan Cogito szuka rady* w Teatrze Powszechnym, 5. T. Kaczyński (Warszawa) – za przygotowanie cyklu programów muzyki i słowa w ramach Filharmonii im. R. Traugutta, 6. J. Kalina (Warszawa) – za oprawę plastyczną uroczystości pogrzebowych ks. J. Popiełuszki, 7. K. Krauze (Warszawa) – za film dokumentalny *Jest*, 8. „Na głos” (Kraków) – gazeta mówiona przygotowywana przez zespół, 9. J. Radziwiłowicz (Kraków) – za rolę Raskolnikowa w *Zbrodni i karze* w Teatrze Starym w Krakowie (reż. A. Wajda), 10. J.M. Rymkiewicz (Warszawa) – za powieść *Rozmowy polskie latem 83*, 11. W. Saniewski (Warszawa) – za film fabularny *Nadzór*, 12. W. Szwed (Warszawa) – za

audycję kasetową *Dezserterzy*, 13. M. Szejnert i T. Zalewski (Warszawa) – za książkę reportażową *Szczecin – grudzień, sierpień, grudzień*, 14. A. Titkow (Warszawa) – za film dokumentalny *Przechodzień*, 15. W. Wodyk (Gdańsk) – za utwory wokalnie-elektroniczne komponowane do tekstów współczesnych poetów, 16. „Zespół 4R” – J. Fedorowicz i współpracownicy (Warszawa) – za historię obrazkową *Solidarność 500 pierwszych dni*. Nagrody są honorowe.

* Prof. dr hab. Leszek Nowak został zwolniony przez ministra B. Miśkiewicza ze stanowiska profesora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Senat UAM w dniu 18 II 1985 r. podjął uchwałę w jego obronie, oświadczając, że decyzja ministra jest wydarzeniem bezprecedensowym w historii Uniwersytetu, a także szkolnictwa wyższego w Polsce, a ponadto podjętym bez wskazania na postępowanie dowodowe i bez przeprowadzenia postępowania dyscyplinarnego. Senat UAM stwierdził także, że prof. Leszek Nowak może nadal czuć się członkiem społeczności naukowej Uniwersytetu. Tymczasem zakończyła się sprawa w Sądzie Rejonowym w Poznaniu (I instancja) przeciwko prof. Zbigniewowi Kwiecińskiemu, prof. pedagogiki UAM, który na Radzie Wydziału Nauk Społecznych UAM wystąpił w obronie zawieszonoego wówczas w pełnieniu funkcji dydaktycznych prof. Nowaka (w dniu 5 XI 1984). Prof. Kwieciński po zmianie kwalifikacji prawnej zarzucanego mu czynu (z oskarżenia o „publiczne znieważenie organu państwowego” na zarzut „oszczerstwa”) został w dniu 9 V 1985 r. skazany na siedem miesięcy pozbawienia wolności (!) z zawieszeniem na dwa lata.

Kronika

* Dwujęzyczna edycja *Poezji* O. Mandelsztama nie poszła jednak na przemiał (wbrew doniesieniom „Tygodnika Mazowsze”). Trwają starania o udostępnienie jej czytelnikom – m.in. dyrektor Wydawnictwa Literackiego interweniował w tej sprawie w Konsulacie Radzieckim.

* Po kraju krąży wideokaseta z filmem *Przesłuchanie* w reżyserii R Bugajskiego. Wcześniej już „NOWA” wydała scenariusz tego filmu. R Bugajski wydrukował ostatnio w niezależnym obiegu powieść *Przyznaję się do winy*.

* Od 12 do 24 marca przebywali w Polsce z prywatną wizytą Kurt Vonnegut i William Styron. Spotkali się oni z przedstawicielami rozwiązanego ZIT oraz Pen Clubu. K. Vonnegut spotkał się także z L. Wałęsą i Z. Bujakiem oraz udzielił wywiadu „Tygodnikowi Mazowsze”. Powiedział m.in., że w Polsce spełnia się marzenie Marksa „o ignorowanym przez społeczeństwo państwie”. Warto dodać, że „NOWA” wydała niedawno powieść Vonneguta pt. *Matka noc*.

* Wydawnictwo Literackie wydrukowało *Pamiętnik* S. Brzozowskiego. Jest to reprint jedyne wydanie, które ukazało się we Lwowie w 1913 r.

* Nowym prezesem nowego ZASP-u został niejaki Paweł Jastrzębowski.

* Nowy dyrektor IBL-u, W. Nawrocki, postanowił dokonać „weryfikacji kadr”. Zagrożeni utratą pracy są: J.M. Rymkiewicz, R. Zimand, J. Trznadel, T. Burek i A. Werner.

* Redakcja miesięcznika „Znak” została ostrzeżona przez GUKPiW o możliwości likwidacji pisma. Przyczyną jest zbyt duża ilość interwencji cenzorskich, co – jak się okazuje – może być podstawą takiej decyzji.

* Na początku roku poznański KIK zorganizował spotkanie panelowe pt. *Myśli o narodzie*. Wzięli w nim udział: doc. W. Chrzanowski, A. Hall i prof. J. Strzelecki.

* W lutym odbyły się w Poznaniu 2 wykłady zorganizowane przez Wszechnicę Kół Naukowych. Prof. M. Turlejska mówiła o procesach politycznych w PRL, a doc. T. Strzembosz o aspektach politycznych powstania warszawskiego.

* Na spotkaniu z poznańską publicznością J. Fedorowicz opowiadał o doświadczeniach z cenzurą. Swoją nieobecność w środkach masowego przekazu skomentował następująco: „Dziś milczę, bo mówienie byłoby odwoływaniem swoich poglądów, a ja cenię sobie to, co powiedziałem, zanim przyjechały czołgi”.

* Pod koniec lutego przyjechał z kilkoma wykładami prof. B. Geremek. U oo. Dominikanów mówił o przełomach religijnych u schyłku średniowiecza, a na UAM w ramach Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza o ruchach masowych w historii. W początku maja prof. Geremek, światowej sławy znawca kultury średniowiecza, został zwolniony z pracy w Instytucie Historii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Uzasadnienie decyzji zawierało zarzut prowadzenia działalności, która była „niezgodna z celami i statusem PAN oraz szkodziła interesom państwa”.

* W marcu przemknął przez ekrany poznańskich kin *Nadzór* W. Saniewskiego. Można go było obejrzeć w ramach DKF-ów oraz na kilku seansach specjalnych. *Nadzór* jest pierwszym polskim filmem, którego akcja w całości rozgrywa się w więzieniu kobiecym. Jest to już drugi pełnometrażowy film W. Saniewskiego, który dotychczas

znany był jako krytyk filmowy. Pierwszy, zatytułowany *Wolny strzelec*, nie zobaczył jeszcze światła dziennego.

* W marcu gościła w Poznaniu Józefa Hannelowa. W Klubie Inteligencji Katolickiej wygłosiła wykład *Perspektywy czy brak perspektyw* (młódzież a chrześcijaństwo), u oo. Dominikanów zaś opowiadała o procesie toruńskim.

* Najnowsza premiera Opery Poznańskiej, *Requiem* G. Verdiego w adaptacji scenicznej R. Peryta, zakwestionowana została przez cenzurę. Okazało się, że spektakl... propaguje treści religijne. Cenzorom nie podobał się również program, do którego wstęp napisał o. J. Salij.

* *Encyklika „Laborem exercens” a dzień dzisiejszy* – to tytuł wykładu wygłoszonego przez S. Bratkowskiego w kilku duszpasterstwach poznańskich.

* Teatr Ósmego Dnia, pozbawiony od połowy zeszłego roku możliwości oficjalnych występów, działa nadal. Zapraszany jest do wielu miast, najczęściej przez parafie oraz samorządy studenckie. Występował ostatnio w Łodzi, Bydgoszczy, Toruniu i Wrocławiu, prezentując *Wzlot*. We Wrocławiu milicja zatrzymała kilku aktorów na chwilę przed rozpoczęciem spektaklu, który odbył się mimo wszystko. Nie doszło natomiast do zapowiadanej na 10 kwietnia premiery *Piołunu*, nowej kreacji zespołowej Teatru Ósmego Dnia opartej wyłącznie na tekstach własnych. Rektor UAM zmuszony był (przez niejakiego M. Sławińskiego, odpowiedzialnego za kulturę w KW) odwołać zgodę na przedstawienie tego spektaklu w sali klubu „Maski”. Natomiast 11 kwietnia kilkudziesięciu osobom udało się obejrzeć próbę otwartą *Piołunu*.

* W połowie kwietnia przyjechał do Poznania prof. W. Bartoszewski. Wygłosił on następujące wykłady: *Polskie Państwo Podziemie*, *Warto być porządnym* oraz *Moje ostatnie podróże*.

* W dniach 19–21 kwietnia odbył się DOMINIKANTYK – pierwszy ogólnopolski przegląd piosenki nie tylko religijnej. Wzięło w nim udział osiem zespołów oraz soliści. Ogłoszono trzy nagrody: jury, publiczności oraz duszpasterstwa. Spośród zaproszonych gości konkursu największe wrażenie zrobił na wszystkich Paweł Orkisz.

* Pod koniec kwietnia odwiedził na krótko Poznań dziennikarz i historyk angielski Timothy Garton Ash, autor głośnych artykułów o wydarzeniach w Polsce publikowanych głównie na łamach londyńskiego „Spectatora” oraz znakomitej książki *Solidarity – The Polish Revolution*. Timothy Garton Ash jest laureatem nagrody „Pulsu” za rok 1983.

* Ukazała się antologia literatury polskiej powstałej w kręgu Biblii, pt. *Biblia a literatura polska*, opracowana dla potrzeb szkół przez ks. Kazimierza Bukowskiego, Opracowanie to zostało przygotowane z myślą o społecznym programie nauczania języka polskiego w szkołach średnich wynegocjowanym w rozmowach „Solidarności” z MOiW w 1981 r. Książkę polecamy szkolnym bibliotekom i polonistom.

* Gen. Kiszczak, przemawiając w Sejmie w dniu 10 maja, w swej „ocenie stanu bezpieczeństwa publicznego” przeprowadzonej w iście bermanowskim stylu, po wstępnych uwagach rozpoczął analizę „agenturalnej antypol-

skiej” działalności podziemia od omówienia zjawiska „tzw. literatury drugiego obiegu”.

* Z recitalem poetyckim wystąpiła w Poznaniu H. Mikołajska. Recytowała ona poezję J. Słowackiego (przede wszystkim *Beniowskiego*).

* Andrzej Wajda otrzymał, przyznawaną w Wiedniu corocznie, nagrodę imienia Herdera, za osobisty wkład do rozwoju kultury europejskiej.

* Wojewódzki Komitet Obrony w Poznaniu przejął praktycznie rolę organu nadzorującego pracę miejscowych szkół wyższych. W br. akademickim przeprowadzane były z dużą częstotliwością rozmowy z władzami uczelni, którym narzucano poufny charakter. WKO szczególnie interesuje się pracą wychowawczą w środowiskach uczelnianych, której stan jest przez tenże komitet oceniany bardzo krytycznie. Rektorom, po złożeniu przez nich sprawozdań z sytuacji panującej na uczelniach, zarzucano nadmierny optymizm ocen (!) oraz m.in. jednostronne angażowanie się po stronie interesów środowiska akademickiego i zaniedbywanie interesów państwa, których rektorzy są w uczelniach głównymi reprezentantami.

* Zapowiedzią „zaostrzenia kursu” zakończyło się w Warszawie XIX Plenum KC PZPR poświęcone „miejscu i zadaniom inteligencji w socjalistycznym rozwoju Polski”. Bez komentarzy.

* W styczniowym numerze meksykańskiego pisma „Vuelta” ukazał się wywiad ze Zbigniewem Herbertem przeprowadzony przez M. Oramusa. Z. Herbert powiedział m.in.: „Za pomocą czynności tak śmiesznej jak pisanie wierszy staram się bronić tego wszystkiego, co jest

dla mnie ważne. Ciągłe jeszcze można łączyć słowa na papierze, a potem odczytywać je. Ciągłe można stawiać czoła rzeczywistości poprzez poszukiwanie sensu cierpienia. Zdaję sobie sprawę, że nie jestem w stanie zbawić mojego narodu ani nawet tych, którzy mieszkają ze mną w jednym domu, ale muszę postępować tak, jak gdyby to naprawdę było możliwe...”.