

# STANRZECZY/18

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

PÓŁROCZNIK  
1(18)/2020  
CENA: 15 PLN  
[8% VAT]



/// HEREZJA

REDAKTOR NUMERU: MICHAŁ ROGALSKI

NARZĘDZIA SPRAWOWANIA WŁADZY

AL-GHAZALI O LUSTRZE

ŁAŃCUSZKI SZCZĘŚCIA

CHRYSTUS OBJAWIA SIĘ NA MOKRADŁACH

AUGUSTYN I IDEAŁ TEOKRATYCZNY

W KRAINIE ULRO

**Redakcja**

Marta Bucholc, Karolina J. Dudek (Z-ca Redaktora Naczelnego), Adam Gendźwill, Michał Łuczewski, Agata Łukomska, Jakub Bazyli Motrenko (Redaktor Naczelny), Mikołaj Pawlak, Robert Pawlik, Michał Rogalski, Agata Stasik, Joanna Wawrzyniak

**Rada Redakcyjna**

Ewa Bogalska-Martin, Barbara Czarniawska, Chris Hann, Michał R. Kaczmarczyk, Jan Kubik, Mirosława Marody, Małgorzata Mazurek, Patrick Michel, Paweł Rojek, Tadeusz Szawiel, Piotr Sztompka

**Sekretarze Redakcji**

Filip Łapiński – sekretarz@stanrzeczy.edu.pl  
Antoni Głowacki (Dział recenzji) – dzialrecenzji@stanrzeczy.edu.pl

**Koordynator wydawniczy**

Ewa Balcerzyk

**Redaktor numeru**

Michał Rogalski

**Redakcja i korekta językowa**

Joanna Cieloch-Niewiadomska, Anna Łucja Mróz

**Redakcja języka angielskiego**

Michelle Granas

**Redaktor statystyczny**

Adam Gendźwill

**Adres Redakcji**

Stan Rzeczy, Wydział Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa  
e-mail: redakcja@stanrzeczy.edu.pl  
www.stanrzeczy.edu.pl

**Wydawca**

Wydział Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa  
www.is.uw.edu.pl

**Partner wydawniczy**

Wydawnictwo Campidoglio  
naszestrony.eu/campidoglio

**Projekt graficzny**

Agnieszka Poppek-Banach, Kamil Banach

**Skład i łamanie**

Marcin Trepczyński

© Copyright by Wydział Socjologii, Uniwersytet Warszawski, 2020

© Copyright by Wydawnictwo Campidoglio 2020

ISSN 2083-3059

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa.

Nakład: 140 egz.





# SPIS TREŚCI

## **/9 WPROWADZENIE**

/11 Michał Rogalski – Co nam dziś po herezji?

## **/19 IN MEMORIAM: ANDRZEJ WALICKI**

/21 Paweł Rojek – Ostatnia książka Andrzeja Walickiego

## **/39 IDEAŁ TEOKRATYCZNY I JEGO PAN**

/41 Michał Rogalski – Komentarz przekładowy do tekstu Jewgienija  
Nikołajewicza Trubieckiego *Błogosławiony Augustyn*

/45 Jewgienij Nikołajewicz Trubieckoj – Błogosławiony Augustyn

/101 Adam Borzić – Wybrane wiersze

## **/111 DRABINA JAKUBOWA**

/113 Jarek Westermark – Procesja

## **/131 DYSKURS I HEREZJA**

/133 Jonathan Scovil – W krainie Ulro. Religijne wyobrażenia o kosmosie  
i człowieku wobec naukowego obrazu świata

/155 Monika Strupiechowska – Pojęcie herezji jako narzędzie  
sprawowania władzy w dyskursie medialnym

/179 Anna Dietl – Ortodoksja i herezja w relacjach ludzi i zwierząt

## **/205 FATUM W DOBIE REPRODUKCJI TECHNICZNEJ**

/207 Jarosław Skurzyński – Jak odkryłem, że wszystko jest łańcuszkiem  
szczęścia

/215 Jan Śkrob – Wybrane wiersze

## **/223 ROZMOWY O KSIĄŻCE**

/225 Miłosz Puczydłowski – Z ilu stron da się spojrzeć na religię? Kilka  
uwag na marginesie książki Mateusza Pencuły *Ateistyczna apologetyka  
religii we współczesnej filozofii polskiej*

/235 Tomasz Rakowski – Socjologia pracy jako spojrzenie wstecz.  
Możliwości interpretacyjne książki *Cięcia. Mówiona historia transformacji*  
Aleksandry Leyk i Joanny Wawrzyniak

/249 Krzysztof T. Konecki – Odkrywanie tego, co ignorowane.  
O zarządzaniu uwagą w postrzeganiu historii i zjawisk społecznych.  
Artykuł recenzyjny: Adam Leszczyński, *Ludowa historia Polski.  
Historia wyżysku i oporu. Mitologia panowania*

- /263 Wojciech Rafałowski – Demokracja poza centrum. Recenzja studium wyborów lokalnych: Adam Gendźwiłł, *Wybory lokalne w Polsce. Uczestnictwo, konkurencja i reprezentacja polityczna w demokracjach mniejszej skali*
- /269 Michał Pospiszyl – Ruiny dialektyki. W odpowiedzi Adamowi Lipszycowi

**/281 ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”**

**/285 ZAPOWIEDZI**

# CONTENTS

## **/9 INTRODUCTION**

/11 Michał Rogalski – What Has Heresy Brought Us?

## **/19 IN MEMORIAM: ANDRZEJ WALICKI**

/21 Paweł Rojek – Andrzej Walicki's Last Book

## **/39 THE THEOCRATIC IDEAL AND ITS MASTER**

/41 Michał Rogalski – Comments on Translating Jewgienij Nikołajewicz Trubieckoj's *Blessed Augustine*

/45 Jewgienij Nikołajewicz Trubieckoj – Blessed Augustine

/101 Adam Borzič – Selected Poems

## **/111 JACOB'S LADDER**

/113 Jarek Westermark – Precession

## **/131 HERESY AND DISCOURSE**

/133 Jonathan Scovil – In the Land of Ulro: The Religious Vision of the Cosmos and the Human Being versus the Scientific Image of the World

/155 Monika Strupiechowska – The Concept of Heresy as an Instrument of Power in the Media Discourse

/179 Anna Dietl – Orthodoxy and Heresy in the Human–Animal Relationship

## **/205 FATE IN THE AGE OF TECHNICAL REPRODUCTION**

/207 Jarosław Skurzyński – How I Discovered That Everything Is a Chain Letter

/215 Jan Škrob – Selected Poems

## **/223 DISCUSSING BOOKS**

/225 Miłosz Puczydłowski – From How Many Angles Can Religion Be Viewed? A Few Remarks on Mateusz Pencuła's *Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej*

/235 Tomasz Rakowski – The Sociology of Work as a Look Back: The Interpretative Potential of Aleksandra Leyk and Joanna Wawrzyniak's Book *Cięcia. Mówiona historia transformacji*

- /249 Krzysztof T. Konecki – Discovering What Has Been Ignored: On the Management of Attention in the Perception of History and Social Phenomena. A Review Article: Adam Leszczyński, *Ludowa historia Polski. Historia wysiłku i oporu. Mitologia panowania*
- /263 Wojciech Rafałowski – Democracy outside the Centre: Review of a Study of Local Elections: Adam Gendźwill, *Wybory lokalne w Polsce. Uczestnictwo, konkurencja i reprezentacja polityczna w demokracjach mniejszej skali*
- /269 Michał Pospiszyl – The Ruins of Dialectics: In Response to Adam Lipszyc

**/281 HOW TO PUBLISH IN STAN RZECZY**

**/285 FORTHCOMING**



# **WPROWADZENIE**



## CO NAM DZIŚ PO HEREZJI?

Michał Rogalski

Po co pisać o herezji? Czy pojęcie ze słownika teologii chrześcijańskiej i prawa kościelnego może stanowić punkt wyjścia dla współczesnej refleksji humanistycznej? Niemal czterdzieści lat temu Leszek Kołakowski, podejmując to zagadnienie w cyklu wykładów na antenie Radia Wolna Europa (1982–1983), zdawał sprawę z podobnych wahań: „Mogłoby się wydawać, że herezje to nie jest temat szczególnie naglący w obecnej polskiej sytuacji. Po pierwsze jednak, nawet w najgorszych czasach, w najgorszych okolicznościach, wolno albo wręcz trzeba myśleć o sprawach nie wprost z naszą sytuacją związanych” (Kołakowski 2010: 7). Wahanie zostaje tu natychmiast zdekonstruowane. Autor stwierdza, że kontekst sytuacji politycznej i społecznej (był to czas po krachu karnawału solidarnościowego i smuta stanu wojennego) nie może ograniczać i zawężać horyzontu badań humanistycznych. W kolejnych zdaniach zaś przekonuje, że z pozoru dalekie od aktualności tematy prezentują uniwersalne i użyteczne problematy myślowe. W przypadku herezji takim uniwersalnym wątkiem ma być sytuacja konfliktu postaw ideowych, religijnych i społecznych.

Wyjaśnienia Kołakowskiego można uznać za adekwatne na antenie radia, którego głównym zadaniem było przekraczanie ograniczeń autorytarnej cenzury i rozbijanie monopolu władzy na opis i interpretację rzeczywistości. Numer czasopisma naukowego z obszaru nauk społecznych to zupełnie inny kontekst dla pytania „po co pisać o herezji?”

Naszym zamiarem była praca nad pojęciem i zjawiskiem herezji, a nie potraktowanie jej jako modelu innego zjawiska. Zainteresowało nas dialektyczne napięcie kryjące się już w greckim źródłosłowie. *Hairesis* to tyle co „wybór” lub „rzecz wybrana”. Terminem tym określano wewnętrzne napięcia i konflikty we wczesnochrześcijańskiej wspólnoty (Gal 5,20;

1 Kor 11,18n) albo też wprost błędne nauczanie – a więc „odstępstwa” (2 P 2,1; Tyt 3,10). Ten drugi obszar semantyczny naznaczony jest już negatywnymi konotacjami, które kościoły chrześcijańskie dość szybko przydały ideowym i duchowym „wyborom”, by w końcu uznać herezje, a przede wszystkim samych heretyków za grożących jedności wspólnoty. Wyznawcy wyboru okazali się wyznawcami błędu, czym zasłużyli na doczesne i wieczne sankcje prawne. Nie przypadkiem doktrynalne podsumowania (kanony) pierwszych soborów niepodzielonego jeszcze na wschodni i zachodni kościoła wiążą się z deklaracjami wyłączenia ze wspólnoty wszystkich inaczej myślących. Fragment orzeczenia soboru chalcedońskiego z 451 roku będzie tu reprezentatywnym przykładem: „Co się tyczy tych, którzy ośmielają się inną Wiarę układać bądź nauczać i głosić albo przekazywać inny symbol pragnącym z pogaństwa, judaizmu czy jakiegokolwiek innej herezji nawrócić się ku prawdziwemu poznaniu – jeśli są biskupami albo duchownymi, należy ich wykluczyć: biskupów z episkopatu, duchownych ze stanu duchownego, a jeśli są mnichami lub osobami świeckimi, mają być wyłączeni ze społeczności wiernych” (Baron, Pietras 2002: 223, 225).

Tradycja chrześcijańska nie lekceważyła jednak do końca afirmatywnego aspektu, ukrytego w słowie herezja – możliwości świadomego i wolnego wyboru. Interesujący jest kontekst, w jakim to słowo występuje w Dziejach Apostolskich (Dz 24,14), gdzie stanowi część mowy Pawła z Tarsu do rzymskiego namiestnika Jerozolimy w obecności żydowskich oskarżycieli, którzy zarzucali mu sianie zamętu religijnego: „To jednak wyznając przed tobą: według drogi, nazywanej przez nich sektą [*hairesis*], służę Bogu moich ojców, wierząc we wszystko, co napisane zostało w Prawie i u Proroków”. W tym fragmencie to właśnie chrześcijaństwo zostaje opisane jako „wybór” – a więc „herezja” względem wyznawców ortodoksyjnego judaizmu.

Również wśród teologów pojawiały się głosy zachęcające do czytania i analizowania ksiąg heretyckich. Najbardziej spektakularnym przykładem takiej postawy jest Jan Hus, który – zanim sam został spalony na stosie podczas soboru w Konstancji w 1415 roku – pisał: „Książki heretyckie należy czytać, a nie palić, ponieważ zdarza się, że znajduje się w nich prawda” (Evans 2003: XV). Cytat pochodzi z pracy Husa o możliwie najdosadniejszym retorycznie tytule *O potrzebie czytania ksiąg heretyckich (De libris haereticorum legendis)*.

### /// Analiza

W bieżącym numerze „Stanu Rzeczy” staraliśmy się zarówno przyrzeć klasycznym kontekstom, w których występuje pojęcie herezji, jak i pokazać jego istniejące oraz możliwe reinterpretacje. Problem społecznych konsekwencji (nad)używania pojęcia herezji analizuje artykuł Moniki Strupiechowskiej *Pojęcie herezji jako narzędzie sprawowania władzy w dyskursie medialnym*. Praca identyfikuje strategie aktorów życia społecznego, którzy posługują się pojęciem herezji w celu narzucenia władzy oponentom ideowym. Jak wskazuje autorka, decydujące znaczenie ma sam akt uznania czegoś za herezję, może się on dokonywać w oderwaniu od jakichkolwiek teologicznych i prawnokanonicznych analiz, na mocy samego aktu mowy. Strupiechowska zwraca uwagę na istotny aspekt wyrokowania o herezji – to nie tylko narzędzie umacniania władzy i pozycji społecznej przez instytucje kościelne i ich reprezentantów, ale także próba opierania się zmianie społecznej, nostalgiczna tęsknota za konserwatywną utopią.

Z podobnych narzędzi analitycznych – interpretacji dyskursu tygodników opiniotwórczych – korzysta Anna Dietl w artykule *Ortodoksja i herezja w relacjach ludzi i zwierząt w narracji wybranych tygodników opiniotwórczych*. Autorka decyduje się na analizę porównawczą dyskursów w trzech polskich czasopismach, reprezentujących zróżnicowane sympatie ideowe i zajmujących różne stanowiska wobec doktryny rzymskokatolickiej oraz wobec miejsca instytucji religijnych w państwie. Tekst prezentuje szerokie spektrum sposobów wykorzystywania pojęcia herezji do analizy żywo dyskutowanego problemu relacji ludzi i zwierząt. Dokonana przez autorkę identyfikacja „ortodoksji” i „herezji” tego dyskursu, a więc metodyczne wykorzystanie pierwotnie religijnej ramy pojęciowej, pozwala lepiej zrozumieć zarówno samą dynamikę publicznej dyskusji, jak i powtarzające się w niej zabiegi odmawiania oponentom przynależności do rozmaitych wspólnot: czy to ludzi myślących, czy liberalnych demokratów, czy progresywnych Europejczyków, czy wreszcie spadkobierców chrześcijańskiej cywilizacji.

Szerszą panoramę ideową, w ramach której mieszczą się również analizowane w numerze dyskursy medialne, rysuje tekst Jonathana Scovila *W krainie Ulro. Religijne wyobrażenia o kosmosie i człowieku wobec naukowego obrazu świata*. Autor omawia zasadniczy przedmiot sporu pomiędzy mieszczącymi się w chrześcijańskim horyzoncie światopoglądami religijnymi a „naukowym obrazem świata”, mającym swoje źródło jeszcze w dziewiętnastowiecznym scjentyzmie, następnie zaś spopularyzowanym i uznanym za zdroworozsądkowy. Tekst trafnie diagnozuje impas metafizycznej wy-

obraźni, który w określonym momencie dotknął europejską tradycję intelektualną. Może stanowić także dobry punkt wyjścia do rozważań, co w tej sytuacji zmienia dziejąca się na naszych oczach katastrofa ekologiczna.

### /// Praktyka

Zdecydowaliśmy, by niniejszy numer „Stanu Rzeczy” był także praktycznym ćwiczeniem z herezji. Refleksja humanistyczna jest częścią toczącej się publicznie rozmowy. To starcie wizji, konceptów, ale też pozycji społecznych i doświadczeń. Sprzyja nie tylko powstawaniu nowych idei, lecz także pomaga ustalać warunki życia zbiorowego i uwzględniać w nim pominięte lub wykluczane punkty widzenia. Nieocenioną wartość ma tu literatura, która zdaniem Richarda Rorty’ego jest w istocie szerszą i nowocześniejszą kategorią mieszczącą w sobie i przekształcającą wcześniejsze uniwersalistyczne pragnienia religii i filozofii (Rorty 2009: 145–166). Literatura bowiem służy budowaniu demokracji i pomaga doskonalić wrażliwość.

Zamieściliśmy w tym numerze cztery wyzwania literackie: dwa zbiory wierszy, opowiadanie i esej. Obie kolekcje wierszy zostały napisane w języku czeskim i znakomicie przełożone na polski przez Zofię Baldyge, poetkę i tłumaczkę najnowszej literatury czeskiej i słowackiej. Utwory Adama Borziča pochodzą z tomu *Zachodnio-wschodnie lustra (Západo-východní zrcadla)*, w którym autor sięga niejednokrotnie po kluczowe postaci przednowożytnej tradycji arabskiej i europejskiej, przetwarzając istotne aspekty ich myśli lub sztuki w gęste przeżycia liryczne. Wrażliwości religijne, ale i całe uniwersa kulturowych obrazów, mieszają się tu ze sobą niczym wpływy arabskich filozofów z arystotelizmem w pracach średniowiecznych scholastyków. Borzič stara się wykorzystywać orientalistyczną nostalgię, żywą w europejskim myśleniu, by zaraz potem dekonstruować uwodzące motywy klasyczne i tworzyć miejsce dla nowych, niepewnych siebie przeżyć późnej nowoczesności.

Wiersze Jana Škroba charakteryzują się zarówno inną dynamiką frazy, jak i odmiennym obrazowaniem. Ja liryczne jest raczej zafascynowanym ezoteryką uczniem Nietzschego niż myślicielem tęskniącym za perskimi dywanami. Chrześcijańskie topoty zostają w tych utworach wykorzystane jako nośne metafory, umebłowanie europejskiej głowy, które sprawia, że nieprzyjaciółom przypisujemy religijną nadgorliwość faryzeuszy, a chwilę medytacyjnego namysłu nad światem możemy opisać jako chrystusa, który objawia się nam na mokradłach (pozbawiony jednak nieodzownej niegdyś wielkiej litery).

Grę z imaginariem religijnych skojarzeń prowadzi również Jarek Westermark w opowiadaniu *Precesja*. Autor wiedzie nas po religijnych tropach, przez wydawałoby się zwyczajną rzeczywistość polskiego miasta średnich rozmiarów, aby stopniowo przesycać realistyczny obrazek magią, którą bez trudu tworzy wszechwładna autorska imaginacja. Westermark nie pozwala jednak czytelniczce i czytelnikowi rzucić się bez pamięci w świat literackiej fantazji, trzyma czytających w niepewności, czy mają do czynienia z cudem religijnym, czy ze złudzeniem psychicznym.

Esaj Jarosława Skurzyńskiego *Jak odkryłem, że wszystko jest łańcuszkiem szczęścia* ma w sobie urok wstydliwego rachunku sumienia. Autor przekonująco pokazuje ludzką skłonność do porzucania racjonalnego myślenia w imię innych wartości, raz uznawanych za wyższe, innym razem skrywanych. Niekiedy zaś – jak w przypadku łańcuszków – nie chodzi nawet o wartości, ale o przedracjonalny, magiczny niepokój o konsekwencje przerwania łańcucha, złamania kręgu, nieprzyjęcia rzuconego nam wbrew naszej woli wyzwania. Cóż bowiem szkodzi posłać kolejnym dziesięciu osobom rozbudowaną wiadomość tekstową, jeśli w zamian los może przez dłuższy czas spoglądać na nas samych życzliwie?

### /// Dyskusja

Znaczącą część numeru zajmują krytyczne omówienia książek i polemiki przez nie sprowokowane. Zaryzykuję tu banalność, przypominając, że to właśnie dzięki nim idee humanistyczne żyją, doskonałą się i prowadzą do przeobrażenia rzeczywistości społecznej. Wnikliwa lektura jest przy tym największą wartością, jakiej życzyć mogą sobie autorki i autorzy posyłający drukiem w świat efekty swoich wielomiesięcznych lub wieloletnich badań.

Miłosz Puczydłowski omawia książkę Mateusza Pencuły *Ateistyczna apologetyka religii*, nie tylko wskazując na odkrycia, które przynosi przyjęta w pracy perspektywa badawcza, ale także stawiając pytanie o znaczenie przyjętej definicji wiary i jej doświadczenia dla filozoficznego ujęcia problemu ateizmu. Krzysztof T. Konecki recenzuje *Ludową historię Polski* Adama Leszczyńskiego, wskazując na możliwe pożytki dla warsztatu badawczego socjologa, płynące z rzetelnego przemyślenia i inkorporowania metodologii przyjętej w książce. Tomasz Rakowski przygląda się pracy *Cięcia. Mówiona historia transformacji* Aleksandry Leyk i Joanny Wawrzyniak. Lektura Rakowskiego przebiega dwutorowo. Z jednej strony uwypukla zalety zupełnie nowego ujęcia historii transformacji: perspektywy głosów rozmówczyń i rozmówców z zastosowaniem niemal przezroczystej, upłynniającej jedy-

nie tok wypowiedzi redakcji oraz dodaniem komentarza i analizy autorek. Z drugiej strony pokazuje prawdopodobne, kryjące się pod tekstem pisanim znaczenia i pola interpretacyjne, wypływające z zawahań, pauz, tonów przyjmowanych przez osoby mówiące, a niemożliwych do oddania w płynnej, narracyjnej transkrypcji. Wojciech Rafałowski skrupulatnie omawia książkę Adama Gendźwilla *Wybory lokalne w Polsce. Uczestnictwo, konkurencja i reprezentacja polityczna w demokracjach mniejszej skali*. Recenzent zwraca szczególną uwagę na oryginalne i płodne w konkluzje podejście metodologiczne Gendźwilla, który nie traktuje wyborów samorządowych jako „wyborów drugorzędnych”, stanowiących jedynie próbą batalię dla krajowych partii politycznych przed wyborami parlamentarnymi czy prezydenckimi. Jak wskazuje Rafałowski, Gendźwill przekonująco argumentuje za samoistną wartością wyborów lokalnych i dzięki jej uznaniu dostrzega te ich aspekty, które wymykają się partyjnej, ogólnopolskiej perspektywie.

Ponadto w numerze Michał Pospiszyl reaguje na recenzję Adama Lipszyca, wchodząc w spór o znaczenie kategorii „ruiny” w myśleniu Waltera Benjamina, a zarazem o możliwe interpretacje jego metody filozoficznej. Paweł Rojek zaś żegna zmarłego profesora Andrzeja Walickiego, wybitnego badacza nowożytnej myśli rosyjskiej oraz polskiej, wieloletniego członka rady naukowej „Stanu Rzeczy”. Publikujemy także fragmenty istotnego, choć zapomnianego tekstu Jewgienija Nikołajewicza Trubeckiego, poświęconego rozwojowi doktryny Augustyna z Hippony, w przekładzie i z komentarzem niżej podpisanego.

Zapraszamy do zanurzenia się w gąszczu tekstów, komentarzy i polemik, do spojrzenia na nie jak na wielonurtową rozmowę. A także do odnalezienia wśród nich własnych *haeiresom* – rzeczy wybranych.

#### Bibliografia:

/// Baron A., Pietras H., red. 2002. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, WAM.

/// Evans G.R. 2003. *A Brief History of Heresy*, Blackwell.

/// Kołakowski L. 2010, *Herezja*, Znak.

/// Rorty R. 2009. *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Czytelnik.



/// **Michał Rogalski** – filozof, tłumacz, dramatopisarz i reżyser teatralny. Jest autorem książki *Producenci margaryny? Marian Zdźwiechowski i polski modernizm katolicki* (Universitas 2018) poświęconej reformatorskim nurtom myślowym w polskim katolicyzmie na przełomie XIX i XX wieku. Jego zainteresowania badawcze obejmują historię myśli katolickiej w późnej nowożytności oraz filozoficzne aspekty światopoglądów religijnych.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8225-7026>

E-mail: [michal.f.rogalski@gmail.com](mailto:michal.f.rogalski@gmail.com)



**IN MEMORIAM:  
ANDRZEJ WALICKI**



# OSTATNIA KSIĄŻKA ANDRZEJA WALICKIEGO<sup>1</sup>

Paweł Rojek  
Uniwersytet Jagielloński

Andrzej Walicki zmarł 20 sierpnia 2020 roku. Jego pogrzeb, dość nieoczekiwanie, miał charakter religijny. Profesor Walicki, choć otrzymał religijne wychowanie, nigdy nie deklarował się jako osoba wierząca, nie nawrócił się też na łożu śmierci. Co jeszcze bardziej zaskakujące, nabożeństwo żałobne odbyło się w obrządku prawosławnym. Walicki, choć poświęcił wiele lat studiom nad rosyjską myślą religijną, nigdy nie manifestował jakiegos szczególnego przywiązania do prawosławia. Profesor Janusz Dobieszewski, jeden z najbliższych przyjaciół zmarłego, zapewniał mnie jednak, że taki właśnie charakter pogrzebu był zgodny z jego ostatnią wolą. Z powodu pandemii, podobnie jak wiele innych osób, nie mogłem uczestniczyć w tej ceremonii. Oglądałem tylko wykonane telefonem nagrania z pogrzebu udostępnione w internecie przez jednego z uczestników, profesora Andrzeja de Lazarięgo. Widać na nich nieco skonsternowanych znajomych zmarłego profesora słuchających śpiewu diakonów warszawskiej cerkwi św. Jana Klimaka.

Chciałbym tu zastanowić się nad znaczeniem tego ostatniego gestu Andrzeja Walickiego. Sądzę, że można go odczytać jako wyraz rozczarowania, nie tylko zresztą współczesną Polską, ale także całą współczesną kulturą zachodnią. Sam Andrzej Walicki pod koniec żył chyba w poczuciu porażki. Być może dlatego postanowił zmienić swój pogrzeb w ostatnią manifestację swojej intelektualnej, duchowej i środowiskowej niezależno-

---

<sup>1</sup> W niniejszym tekście wykorzystałem swoje dwa teksty o książce Andrzeja Walickiego opublikowane na portalu „Teologii Politycznej” (Rojek 2020a) i w „Nowych Książkach” (Rojek 2020b).

ści, symbolicznie dystansując się nie tylko od kultury sekularnej, ale i od polskiej tradycji katolickiej. W ten sposób, jak zresztą zwykle, wymknął się wszelkim podziałom. Wydaje mi się, że w zrozumieniu gestu Walickiego może pomóc opublikowana rok przed śmiercią jego ostatnia książka *O Rosji inaczej* (2019). Jest ona bowiem nie tylko kolejnym zbiorem tekstów o intelektualnej historii Rosji, lecz przede wszystkim diagnozą poważnego kryzysu polskiej i światowej debaty intelektualnej, a także – niestety – wyrazem utraty wiary autora w moc historii idei, która miała pomagać w porozumieniu między epokami, narodami i społecznościami.

Najpierw spróbuję umieścić tę książkę w kontekście życiowego programu badawczego, realizowanego przez Andrzeja Walickiego. Z jednej strony stanowiła ona jego podsumowanie, a z drugiej zaś pewne rozwinięcie, Walicki próbował bowiem sformułować w niej diagnozę współczesnej Rosji, czym wcześniej nie miał okazji się zajmować w swoich historycznych pracach. Krótco przedstawię tę diagnozę, skupiając się na interpretacji współczesnej roli myśli wielkiego rosyjskiego myśliciela Iwana Iljina. Następnie spróbuję pokazać, jak tezy Walickiego były odebrane w Polsce i jak odbierał stan dyskusji o Rosji na Zachodzie. To właśnie te doświadczenia najmocniej chyba podkopały jego wiarę w społeczną rolę historii idei we współczesnym świecie.

### **/// Program Walickiego**

Andrzej Walicki na progu swojej kariery naukowej w 1957 roku zanotował w dzienniku program swoich badań, który potem realizował przez całe swoje życie: Rosja, Polska, marksizm (Walicki 2010: 64–65). Program ten wynikał przede wszystkim z jego osobistych doświadczeń. Jako młody chłopiec był świadkiem powstania warszawskiego i pisał egzaltowane patriotyczne wiersze, następnie boleśnie doświadczył stalinowskiej indoktrynacji, którą przyplacił leczeniem w szpitalu dla nerwowo chorych, wreszcie – trochę przez przypadek – zetknął się z wielką literaturą rosyjską, w której nieoczekiwanie odkrył wyraz głęboko odczuwanych przez siebie zmagających jednostki z koniecznością dziejową. Jego praca naukowa miała jednak na celu nie tylko zrozumienie własnego doświadczenia, lecz ostatecznie także wpływ na otaczającą go rzeczywistość społeczną, polityczną i międzynarodową. Głęboko wierzył, że jego badania z historii idei mogą przyczynić się do zakwestionowania ideologii komunistycznej, wpłynąć na sposób, w jaki Polacy myślą o sobie samych, pomóc Rosjanom w zrozumieniu ich własnego dziedzictwa i w końcu przyczynić się do polsko-rosyjskiego pojednania.

Dlatego poświęcił tym badaniom całe swoje życie, nie tylko naukowe, lecz także osobiste.

Walicki zrealizował swój młodzińczy plan z imponującą konsekwencją i wielkim rozmachem. Tuż przed śmiercią udostępnił za darmo w bibliotece cyfrowej Polona szesnaście swoich najważniejszych książek, mających razem – jak policzyłem – 6,5 tysiąca stron, a przecież napisał ich o wiele więcej. Jego twórczość intelektualną można z grubsza podzielić na trzy główne etapy, w których dominowały kolejno trzy różne wątki nakreślonego przez niego programu. Najpierw, na przelomie lat 50. i 60., zajmował się przede wszystkim Rosją. Rezultatem jego badań były między innymi książki *W kręgu konserwatywnej utopii* (Walicki 1964) oraz *Rosyjska filozofia i myśl społeczna* (Walicki 1973). Prace te, tłumaczone na wiele języków, zbudowały międzynarodową pozycję Walickiego i weszły do ścisłego kanonu historii intelektualnej Rosji. Następnie, na przelomie lat 60. i 70., Walicki skupił się bardziej na filozofii polskiej. Efektem były przełomowe prace o polskim mesjanizmie i ideologiach romantycznych, przede wszystkim *Filozofia a mesjanizm* (Walicki 1970) i *Philosophy of Romantic Nationalism* (Walicki 1982), ale też interpretacja myśli Stanisława Brzozowskiego (Walicki 1977). Wreszcie, gdy w latach 80. Walicki pracował za granicą, najpierw w Australii, potem w Stanach Zjednoczonych, zajął się bardziej trzecim obszarem swojego programu. W Notre Dame powstała monumentalna rozprawa *Marksizm i skok do królestwa wolności* (Walicki 1996), będąca jedną z najważniejszych w świecie interpretacji komunizmu. Upadek ZSRR sprawił, że można było na nowo przemyśleć związki między Polską a Rosją, co Walicki spróbował zrobić w bardzo ważnej, ale niestety wydanej jak dotąd tylko po polsku i po rosyjsku pracy *Rosja, katolicyzm i sprawa polska* (Walicki 2002). W 2006 roku Walicki wrócił na stałe do kraju i zajął się głównie porządkowaniem swojej spuścizny intelektualnej. Opublikował obszerną autobiografię *Idee i ludzie* (Walicki 2010), opisał swoją przyjaźń z Izajaszem Berlinem (Walicki 2014) oraz ogłosił drukiem wieloletnią korespondencję z Leszkiem Kołakowskim (Kołakowski, Walicki 2018).

Ostatnia książka Andrzeja Walickiego *O Rosji inaczej* jest zbiorem jego różnorodnych tekstów dotyczących Rosji i Polski. Z jednej strony obejmuje ona poważne prace naukowe, podsumowujące jego badania nad historią idei w Rosji, z drugiej zaś zawiera wiele tekstów publicystycznych, komentujących rozmaite wydarzenia w Polsce i na świecie. Najstarszym tekstem jest opublikowana w 1988 roku w „Res Publice” błyskotliwa recenzja *Drogowskazów*, sławnego almanachu diagnozującego stan inteligencji rosyjskiej po 1905 roku, pokazująca zaskakujące podobieństwa problemów rosyjskiej

i polskiej opozycji, najnowszym – list do redakcji „Przeglądu Politycznego” z 2017 roku, w którym Walicki przeprosza, że ze względu na swój „opłakany stan zdrowia” nie mógł przygotować umówionego artykułu o rewolucji rosyjskiej; sam list ma jednak 18 stron gęstego druku i 21 przypisów!

W książce Walickiego wracają wątki znane z jego poprzednich wielkich prac o Rosji, Polsce i marksizmie. W kilku rozdziałach rekapitułuje swoje prace nad słowianofilstwem i historią myśli rosyjskiej. Przypomina swoją podstawową tezę, że „źródłem wszystkich odmian rosyjskiego antyokcydentalizmu były idee europejskie, wyrosłe na gruncie rozczarowania do rezultatów rewolucji francuskiej i rewolucji przemysłowej w Anglii” (Walicki 2019: 335). W szczególności słowianofilstwo było tylko „swoiście rosyjskim wariantem ogólnoeuropejskiego romantyzmu” (tamże: 336). W kilku innych tekstach Walicki przypomina, że polska tożsamość narodowa nie jest z istoty swojej antyrosyjska. Przywołuje na przykład prorosyjski entuzjazm po powstaniu Królestwa Polskiego, na fali którego Stanisław Staszic spekulował, że Polacy mogą stać się elitą kulturalną nowej Rosji, podobnie jak podbici Grecy w Cesarstwie Rzymskim. Nawet po powstaniu listopadowym książę Wacław Jabłonowski, ekspert do spraw międzynarodowych księcia Adama Czartoryskiego, snuł wizję stworzenia potężnego państwa słowiańskiego ze stolicą w Kijowie. Wreszcie w paru tekstach Walicki rozwija swoją fundamentalną tezę, że radziecki komunizm był wynikiem nie tyle wypaczenia, ile raczej wiernej realizacji zachodnich idei marksistowskich. Jak przypomina, Lenin „nie poczuwał się do żadnego związku z rosyjskim mesjanizmem, widział się bowiem wyłącznie w roli realizatora komunistycznej wizji klasycznego marksizmu oraz kontynuatora rewolucyjnej walki europejskiego proletariatu” (tamże: 188). Walicki niuansuje jednak to twierdzenie, przyznając, że komunistyczna utopia świetnie pasowała do rosyjskich wyobrażeń religijnych. „Socjalistyczne utopie ziemskiego zbawienia zbiorowego i uzasadniające je teorie postępu spełniały w Rosji funkcje sekularyzacji i historyzacji idei Królestwa Bożego” (tamże: 131).

### **/// Współczesna Rosja**

Najciekawsze, najważniejsze i najbardziej kontrowersyjne są jednak wypowiedzi Walickiego o współczesnej Rosji. Wygląda na to, że to właśnie one doprowadziły do marginalizacji profesora w ostatnich latach. Walicki zdecydowanie podważa bowiem dominujący w Polsce – a ostatnio także w Stanach Zjednoczonych – pogląd, że Rosja Władimira Putina jest odradzającym się na naszych oczach imperium. Wbrew temu, zdaniem Wa-



lickiego, w Rosji panuje co prawda autorytaryzm, ale dość łagodny i liberalny, a przede wszystkim niewykazujący wcale tendencji do imperialnej ekspansji.

Putin, zdaniem Walickiego, konsekwentnie realizuje w polityce wewnętrznej program konserwatywnej modernizacji Rosji, w którym to silne państwo wprowadza reformy społeczne i gospodarcze. Taki model realizował przed rewolucją premier Piotr Stolypin, a po rozpadzie Związku Radzieckiego propagował go pisarz Aleksander Solżenicyn. Do nich obu zresztą często odwołuje się rosyjski prezydent. Jak pisze Walicki,

Putin [...] to prezydent, któremu udało się stabilizacja kraju i ocalenie jego ludności przed koszmarną nędzą, najbardziej prozachodni początkowo (do momentu uzasadnionych rozczarowań) przywódca Rosji, który dał dowody zaangażowania w realną poprawę stosunków z Polską, a przede wszystkim twórca ustroju łagodnie autorytarnego wprawdzie, ale zapewniającego obywatelom nigdy przedtem nieznaną w Rosji wolność cywilną oraz możliwość swobodnej samorealizacji w dziedzinie gospodarczej i kulturalnej, bez jakiegokolwiek ideologicznej presji, *explicite* zakazanej w konstytucji (Walicki 2019: 48).

Najważniejsze jest jednak to, że w polityce zagranicznej przyjmowana przez Putina ideologia, choć głosi odrębność Rosji, nie pozwala w istocie na uzasadnienie jej jakiegokolwiek ekspansji. Jak powiada Walicki, „konserwatywna odnowa” Putina „nie jest jakimś programem dla świata, ale wyłącznie programem dla Rosji” (tamże: 49).

Współczesna Rosja jest więc nie odradzającym się globalnym imperium totalitarnym, lecz coraz bardziej stabilizującym się lokalnym mocarstwem autorytarnym. Nie znaczy to oczywiście, że jest typową zachodnią liberalną demokracją. Nie należy jednak demonizować jej ustroju. Walicki, jako klasyczny liberal, wyraźnie odróżnia fundamentalną liberalną wolność osobistą i opcjonalną republikańską wolność polityczną. Autorytarna władza w Rosji pozostawia względnie szeroki zakres indywidualnych swobód. Współczesna Rosja jest więc właśnie krajem liberalnym, choć nie demokratycznym. Walicki starannie analizuje też charakter współczesnej ideologii Kremla. Jak zwraca uwagę, sprzyja ona raczej narodowej konsolidacji, a nie imperialnej ekspansji. Nie podważają tego wcale agresywne działania na scenie międzynarodowej. Idea „rosyjskiego świata” stojąca za aneksją Krymu i walkami na wschodniej Ukrainie jest bowiem o wiele bliż-

sza nacjonalizmowi niż dawny komunizm czy współczesny eurazjatyzm. To akurat jest paradoksalnie dobra wiadomość, bo na podstawie narodowej nie da się zbudować szerokich projektów imperialnych.

Walicki zauważa dalej, nie bez pewnego zaskoczenia, że od pewnego czasu Putin powołuje się w swoich wypowiedziach na rosyjską filozofię religijną.

W ostatnich latach Putin przeżył coś w rodzaju religijnego nawrócenia i zaczął głosić konieczność pogłębienia rosyjskiej świadomości narodowej o wymiar duchowy. Miało się to dokonać w oparciu o idee tak zwanego renesansu religijno-filozoficznego, zapoczątkowanego w XIX wieku przez Włodzimierza Sołowjowa, osiągnącego pełny rozkwit w koncepcjach rosyjskich filozofów religijnych pierwszych dekad wieku dwudziestego, następnie kontynuowanego na emigracji (tamże: 216).

Walicki przypomina, że w styczniu 2014 roku Putin nakazał swoim gubernatorom i działaczom Jednej Rosji lekturę trzech książek: *Uzasadnienia dobra* Włodzimierza Sołowjowa, *Filozofii nierówności* Mikołaja Bierdiajewa i *Naszych żądań* Iwana Iljina. Ten zaskakujący fakt był szeroko komentowany przez znawców Rosji na całym świecie (Eltchaninoff 2015; Surówka 2020; van der Zweerde 2019). Jak powiada Walicki,

Dokonany przez Putina wybór rosyjskiej filozofii religijnej jako podstawy idei narodowej [...] może być traktowany sceptycznie, lub nawet ironicznie, ale zasługuje jednak, moim zdaniem, na zrozumienie i pewną sympatię (Walicki 2019: 220).

Jest tak dlatego, że – jak podkreśla Walicki – autorzy ci, choć bardzo religijni, nie byli bynajmniej „wstecznikami mogącymi zaszkodzić odradzającej się Rosji” (tamże: 199). Choć ich myśli „nadają się do rozwijania w różnych kierunkach” to „na pewno nie w kierunku zagrażającego dziś różnym państwom prawicowego ekstremizmu” (tamże: 220). Przede wszystkim zaś, co dla świata najważniejsze, poleceni przez Putina myśliciele, byli „dalecy od obciążania rosyjskiego państwa spełnianiem jakiegokolwiek uniwersalistycznej misji, zwłaszcza zaś misji imperialnej” (tamże: 216).

### /// Filozof Putina

Z tych trzech „filozofów Putina” najważniejszy, choć zarazem najmniej znany, jest zdecydowanie Iwan Iljin, wybitny filozof, znawca Hegla (Iljin 2004a, 2007), wygnany z Rosji w 1922 roku, autor głośniejszej i kontrowersyjnej książki o konieczności sprzeciwiania się złu siłą (Rojek 2005), jeden z ideowych przywódców białej emigracji. Putin zalecał swoim urzędnikom lekturę jego felietonów politycznych wydanych w 1956 roku. Z całego prezydenckiego sylabusu jest to chyba najsensowniejsza propozycja dla urzędników. Jak bowiem trzeźwo zauważał Walicki, „filozoficzna gęstość” pozostałych książek Sołowjowa i Bierdajewa „nasuwa wątpliwość, czy spełnienie tego obowiązku przez obarczonych nim funkcjonariuszy było zadaniem wykonalnym” (Walicki 2019: 217).

Iljin zastanawiał się w swoich tekstach między innymi nad losami Rosji po usunięciu bolszewików. Postulował – jak gdyby przewidując nadejście Putina – wprowadzenie czasowej dyktatury, która przygotuje duchowe, społeczne i gospodarcze warunki dla prawdziwej demokracji. Według Walickiego to właśnie Iljin, obok Solżenicyna, wywarł największy wpływ na Putina. Stał się dla niego „autorytetem” (tamże: 205), jego „ulubionym filozofem” (tamże: 216), „uporczywie” (tamże: 218) i wręcz „obsesyjnie” (tamże: 219) przywoływanym w prezydenckich wystąpieniach. W 2005 roku prezydent zdecydował, by ciało Iljina zostało sprowadzone ze Szwajcarii i pochowane z ceremoniałem wojskowym na Cmentarzu Dońskim w Moskwie.

Trzeba przyznać, że akurat w wypadku roli Iljina Walickiego zawiodła intuicja. W jego fundamentalnym *Zarysie myśli rosyjskiej* (2005), będącym rozszerzeniem *Rosyjskiej filozofii i myśli społecznej* (1973), są tylko dwie drobne wzmianki o Iljinie, który resztą w indeksie błędnie utożsamiony jest z Leninem (używającym podobnego pseudonimu); w angielskiej wersji tej pracy nie pojawia się ani razu. Co gorsza, Iljin nie pojawia się w książce Walickiego *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, która miała pomóc Rosjanom w przyswojeniu przez nich swojej własnej tradycji liberalnej, choć akurat ten brak – jak zwrócił mi uwagę Janusz Dobieszewski – można wytłumaczyć tym, że pisma Iljina wykraczały poza zakreślone przez Walickiego ramy czasowe. Wygląda więc na to, że Walicki po prostu nie spodziewał się, iż to właśnie Iljin stanie się patronem konserwatywnej modernizacji w Rosji. Szkoda, bo rzetelne omówienie jego filozofii na Zachodzie mogłoby pomóc w uniknięciu wielu późniejszych nieporozumień.

W *O Rosji inaczej* Walicki próbował nadrobić te zaległości. Wskazywał, że oryginalność Iljina polegała na tym, iż w naturalny sposób łączył charakterystyczne dla wielu rosyjskich filozofów inspiracje religijne ze stosunkowo rzadkim wśród nich zachodnioeuropejskim rozumieniem dla roli silnego państwa, ale też rządów prawa i swobodnej gospodarki. „Iljin był wprawdzie jednym z głosicieli rosyjskiej idei” – powiada Walicki – ale jednocześnie „akceptował autorytarną wersję rządów prawa i gospodarkę rynkową”, a przede wszystkim „odrzucał wszelkie próby obciążenia Rosji jakąś ogólnoludzką misją” (Walicki 2019: 218). To właśnie dlatego, jak wskazywał Walicki, „proponowana przez Putina wersja rosyjskiego konserwatyzmu”, odwołująca się do Iljina, „może sprzyjać procesowi wypierania imperialnej formy świadomości Rosjan na rzecz świadomości postimperialnej, nie do końca jeszcze określonej, ale bardziej unarodowionej niż dotychczas” (tamże: 220).

Faktycznie, Iljin w programowym tekście *O idei rosyjskiej*, zamieszczonym w polecanych przez Putina *Naszych zadaniach*, przyjmował za Solowjowem i Bierdiajewem, że „idea rosyjska” jest zadaniem, jakie Bóg stawia Rosji, wskazywał jednak bardzo wyraźnie, że zadanie to jest przeznaczone przede wszystkim dla samej Rosji.

Uczniami Zachodu ani jego nauczycielami nie jesteśmy. Jesteśmy uczniami Boga i nauczycielami dla samych siebie. Mamy przed sobą zadanie: stworzyć własną, rosyjską kulturę duchową – kierując się sercem i postrzeganiem rosyjskim, rosyjskim rozumieniem wolności i poprzez realizację rosyjskiej przedmiotowości. I na tym polega sens idei rosyjskiej (Iljin 2004b: 333).

Idea rosyjska Iljina, choć może realizować się w wielonarodowym państwie, jakim jest współczesna Federacja Rosyjska, nie ma jednak, jak dawniejszy komunizm czy niektóre formy współczesnego eurazjatyizmu, charakteru uniwersalistycznego, nie jest przeznaczona dla całej ludzkości. Rosja nie ma więc – jak pisał Iljin – „dążyć do panowania nad światem” (tamże: 327), lecz raczej winna „wejrzeć we własne głębie” (tamże: 333).

W swojej książce *Przekleństwo imperium. Źródła rosyjskiego zachowania* proponowałem, by tego rodzaju wizję odrębności kultury rosyjskiej nazywać „insularyzmem” (Rojek 2014: 56, 63–68). Rosja jest wyspą otoczoną przez obce i wrogie siły. Wyspa ta ma jednak swoje granice, których co prawda nie pozwala nikomu przekraczać, ale i sama poza nie nie wychodzi. Ideologia insularyzmu, najwyraźniej sformułowana przez Wadima Cymburskiego, sprzeciwia się zarówno prozachodniemu atlantyzmowi liberalistów, jak

i antyokcydentalistycznemu neoimperializmowi eurazjatystów (Cymburski 2014). Wiele wskazuje na to, że zdecydowana większość Rosjan odnajduje się właśnie w takiej umiarkowanej formule, nawet jeśli nigdy nie słyszała ona o Cymburskim. Idea wyspy ma jednak wyraźnie postimperialny charakter. Gdy jesienią 2014 roku, niedługo po agresji na Ukrainę, Putin w trakcie konferencji na Wajdale określił Rosję mianem niedźwiedzia, który pilnuje swojej tajgi, zrywał w istocie z wielką tradycją rosyjskiego imperializmu. Taka wizja może co najwyżej uzasadniać „zbieranie ziem ruskich”, ale nie żadne szersze projekty imperialne. Wydaje się, że „rosyjska idea” Iljina, którego zresztą też nie doceniłem w swojej książce, doskonale odpowiada tej wizji. Gdyby rzeczywiście miała ona tak duży wpływ na Putina, jak się sądzi, mogłaby stać się podstawą postimperialnego zwrotu w polityce rosyjskiej. W każdym razie z tego przynajmniej względu Iljin byłby na pewno dla świata o wiele lepszym wyborem Rosji niż Lenin czy Dugin.

### **/// Spór o Iljina**

Artykuł Walickiego, w którym spokojnie analizował ideologię Putina, ukazał się pierwotnie w gdańskim „Przeglądzie Politycznym” w 2015 roku i dość nieoczekiwanie wywołał falę bezceremonialnych drwin i moralnego oburzenia. Irena Lasota w „Rzeczpospolitej” nie mogła wyjść ze zdumienia, że Walicki bierze na serio „słowa byłego pułkownika KGB i wielbiciela Jurija Andropowa” (Lasota 2015). Przede wszystkim jednak próba zrozumienia rosyjskiego zachowania została przez wielu komentatorów uznana za usprawiedliwienie rosyjskich zbrodni. Mirosław Czech na łamach „Gazety Wyborczej” pisał, że artykuł Walickiego to

hymn pochwalny na cześć Putina, którego nie powstydziliby się najgorliwsi propagandyści Kremla. Putin to żaden imperialista, lecz przywódca zatroskany o losy ojczyzny. I Wielki Filozof kontynuujący dorobek odrodzenia religijno-filozoficznego, które pod koniec XIX wieku zapoczątkował Włodzimierz Sołowjow. Hymn dla Moskwy tym cenniejszy, że wyśpiewany przez polskiego intelektualistę (Czech 2015a).

Szczególne oburzenie Czecha wywołała dokonana przez Walickiego przychylna ocena poglądów Iljina. „Walicki ani słowem nie wspomniał, że ulubiony filozof Putina był apologetą faszystwu i nazizmu, któremu poświęcił osobną książkę” (tamże).

Walicki bardzo przeżył ten niespodziewany atak. Za podstawowe zadanie historyka idei uważał bowiem właśnie analizę przyjmowanych przez innych kategorii intelektualnych, które pomagają wyjaśnić ich działanie. Zanim moralnie potępi się czyjeś postępowanie, należy najpierw przynajmniej spróbować je zrozumieć. Może w tym pomóc właśnie historik idei, o ile tylko dopuści się go do głosu. Moralne oburzenie spotkało więc Walickiego właśnie za próbę realizacji swojej intelektualnej misji. W obronie profesora stanęli bodaj tylko jego wierni towarzysze z „Res Humana” (Słowik 2015; zob. także Rojek 2015).

Walicki starał się polemizować z Czechem (Walicki 2015; zob. także Czech 2015b). W jego odpowiedzi widać, że patrzył on na Rosję z perspektywy kogoś, kto na własnej skórze doświadczył działania totalitarnego imperium. W naturalny sposób porównywał więc współczesną Rosję do dawnego Związku Radzieckiego. Z tej perspektywy autorytarne mocarstwo Putina jest rzeczywiście mniej groźne niż totalitarne imperium Lenina. Jego krytycy, zwykle młodszy o co najmniej pokolenie, porównywali Rosję nie tyle ze Związkiem Radzieckim, ile ze współczesnymi państwami europejskimi. Na ich tle Rosja jawi się rzeczywiście jako niepokojąca anomalia. Dla Walickiego rosyjska szklanka była więc zawsze do połowy pełna, dla jego krytyków – do połowy pusta. Ta różnica perspektyw miała z pewnością wpływ na to, że Walicki był oskarżany o usprawiedliwianie putinowskich zbrodni, a on sam zarzucał wszystkim dookoła chorobliwą rusofobię.

Ważniejsza wydaje mi się jednak różnica w samym podejściu do idei. Walicki uważał, że trzeba je traktować serio, ponieważ realnie wpływają na to, w jaki sposób działają ludzie. Należy więc zwracać szczególną uwagę na wszelkie dystynkcje pojęciowe, od których wiele może zależeć. Widać to zwłaszcza na przykładzie poglądów Iljina. Jak wskazywał Walicki, Iljin był co prawda autorytarystą, ale nie totalitarystą. Krytycy Rosji nie są jednak zazwyczaj skłonni zajmować się takimi subtelnościami. Wielu zresztą ludzi odbiera dziś wszelką krytykę liberalnej demokracji jako totalną negację zarówno liberalnych swobód, jak i demokratycznych wartości. To oczywiście nie ułatwia wzajemnego zrozumienia. Walicki prostował też przekłamania dotyczące biografii Iljina.

Mirosław Czech [...] jaskrawo rozmija się z prawdą, przedstawia bowiem Iljina jako apologetę nazizmu. W rzeczywistości zaś Iljin niemal natychmiast po dojściu nazistów do władzy został usunięty ze stanowiska profesora Rosyjskiego Instytutu Naukowego w Ber-

linie i objęty zakazem wszelkiej działalności publicznej, a w 1938 roku musiał ratować się emigracją z Niemiec do Szwajcarii (Walicki 2015).

Iljin, należy dodać, wykluczał, wbrew znacznej części rosyjskiej emigracji, polityczną i wojskową współpracę białych Rosjan z Niemcami w czasie II wojny światowej. Tylko zresztą dlatego może być przywoływany we współczesnej Rosji, która buduje swoją tożsamość na zwycięstwie nad faszyzmem.

Niestety, wkrótce okazało się, że problemy z rzeczową dyskusją o ideach w Rosji są nie tylko przypadłością publicystów „Gazety Wyborczej”. Rok po polskich polemikach wokół tekstu Walickiego wybitny amerykański historyk Timothy Snyder na łamach „New York Timesa” opublikował zaskakujący tekst *How a Russian Fascist Is Meddling in America's Election* (2016), w którym za winnych sukcesów wyborczych Donalda Trumpa uznawał nie tyle amerykańskich wyborców czy liberalny establishment, ile raczej rosyjskich hakerów, a dokładniej – stojących za nimi ideologów rosyjskiego faszyzmu, rzecz jasna na czele z ulubionym filozofem Putina – Iwanem Iljinem. Tekst stanowił początek serii, która ostatecznie złożyła się na książkę *Droga do niewolności* (2019). Nikt dotąd nie wykonał tak wiele dla popularyzacji postaci Iljina w świecie. Jak bowiem pisał Snyder, „żaden inny XX-wieczny myśliciel nie [...] wywarł takiego wpływu na politykę światową” (tamże: 31). Snyder rozumiał jednak Iljina dokładnie odwrotnie niż Walicki. O ile Walicki wskazywał, że jego myśl miała w istocie swoiście liberalny i postimperialny charakter, o tyle Snyder – wbrew wszelkim danym – oskarżał go o uzasadnianie „faszystowskiej dyktatury” i „niekończącej się wojny z grzesznym Zachodem” (tamże: 62).

Walicki był zdruzgotany. Wcześniej wysoko cenił prace Snydera, zwłaszcza jego omówienie *Markszizmu i skoku do królestwa wolności* (Walicki 2010: 352). Teraz pisał o *Drodze do niewolności* tak:

W odróżnieniu od poprzednich dzieł autora jest ona ostentacyjnym odstępstwem od reguł naukowości, przejawiającym się w ferowaniu arbitralnych ocen, całkowitym ignorowaniu stanowiska strony krytykowanej, rezygnacji z wyjaśnienia wydarzeń metodą przyczynowo-skutkową na rzecz wszystko objaśniających generalizacji i w nagminnym stosowaniu podwójnych standardów (Walicki 2019: 221).

Sądzę, że ocena Walickiego była i tak zbyt łagodna. Książka Snydera jest z punktu widzenia historii idei po prostu skandalicznie nierzetelna. Najbardziej irytująca wydaje się właśnie zupełnie arbitralna interpretacja Iljina, opierająca się na wyrwanych z kontekstu, a czasem po prostu zniekształconych cytatach i tendencyjnie dobranych faktach biograficznych. Gdy Iljin pisze na przykład, że zło ma sens tylko w świecie ludzkim (Il'in 1996: 43), Snyder twierdzi, że jego zdaniem źródłem zła jest samo istnienie jednostek ludzkich (Snyder 2019: 36); gdy Iljin ocenia zachodni faszyzm jako ratunek przed komunizmem (Il'in 2008: 264), według Snydera nadaje mu religijne, zbawcze znaczenie (Snyder 2019: 39); gdy kuzynka żony Iljina wspomina, że ten kiedyś w ferworze prywatnej dyskusji nazwał kogoś zbrodnicem (Gercyk 1973: 154), dla Snydera staje się to koronnym dowodem, że to właśnie w jego myśli należy szukać źródeł oficjalnej putinowskiej homofobii (Snyder 2019: 73). Największy problem polega na tym, że książka Snydera, oparta na tak nierzetelnej analizie, uchodzi nie tylko za wnikliwą diagnozę współczesnej Rosji, lecz także za głęboką odpowiedź na kryzys zachodnich demokracji.

Redakcja „Przeglądu Politycznego”, w którym ukazał się tekst Walickiego, postanowiła w końcu przyrzeć się dokładniej proponowanej przez Snydera interpretacji Iljina. W numerze z 2020 roku opublikowane zostały, obok jednego z esejów Snydera, także tłumaczenia wybranych felietonów Iljina z *Naszych zadań* i komentarze polskich historyków idei. Dominikanin Wojciech Surówka, jeden z nielicznych w Polsce znawców twórczości tego rosyjskiego myśliciela, spokojnie wykazywał, że „analizując artykuły Iljina na temat faszyzmu, trudno zgodzić się z opinią Snydera, wedle którego jest on głównym ideologiem rosyjskiego faszyzmu” (Surówka 2020: 104), nie mówiąc już o tym, że „opieranie całej koncepcji intelektualnych inspiracji prezydenta na trzech cytatach [tyle tylko doliczył się Surówka istotnych przywołań Iljina w wystąpieniach Putina – P.R.] może być pozbawione podstaw” (tamże).

Dyskusja o roli idei Iljina we współczesnej Rosji być może pokazuje też granice analizy historii idei. Być może bowiem analiza treści idei, pracownie dokonywana przez Walickiego, jest niewystarczająca, a może nawet niekonieczna do zrozumienia życia społecznego. Nawet jeśli bowiem Walicki miał rację i koncepcje Iljina nie są wcale faszystowskie, to można się zastanawiać, czy jego idee w ogóle mają wpływ na rosyjską rzeczywistość. Wojciech Surówka ostatecznie sugeruje, że „Putinowską Rosję można próbować rozumieć bez odwoływania się do Iljina” (tamże: 105). Wystarczająco do tego analizy socjologiczne, politologiczne i ekonomiczne. Jak powiada,



„przede wszystkim należało opanować gospodarkę, a następnie media. Ten plan został konsekwentnie zrealizowany przez Władimira Putina i jego ekipę. Iwan Iljin nie był mu do niczego potrzebny” (tamże).

Ja też nie byłbym skłonny do przeceniania roli idei we współczesnej Rosji. W szczególności trudno mi bez uśmiechu przyjmować twierdzenie Walickiego, że „w ostatnich latach Putin przeżył coś w rodzaju religijnego nawrócenia”. Walicki w ogóle miał chyba tendencję do wyolbrzymiania roli osobistego uznawania idei w życiu społecznym i politycznym. Dawniej prowadziła go ona do niedoceniań ról ideologii komunistycznej w krajach socjalistycznych po 1956 roku, teraz zaś do przeceniania ról religijnego konserwatyzmu we współczesnej Rosji. Wbrew Walickiemu argumentowałem kiedyś, że ideologia, nawet jeśli jest traktowana z dystansem, może jednak odgrywać istotną rolę w procesie społecznej legitymizacji władzy (Rojek 2009: 16–22). W swoim *Przekleństwo imperium* wskazywałem właśnie na taką szczególną, fasadową rolę ideologii konserwatywnej we współczesnej Rosji (Rojek 2014: 28–30). Konserwatywny i religijny zwrot Putina ma rzeczywiście jak najbardziej pragmatyczne, a nie ideowe inspiracje. Putinowska Rosja jest raczej kleptokracją, a nie ideokracją. Okresowa mobilizacja narodowa i religijna pozwala reżimowi na zachowanie poparcia w obliczu kryzysu ekonomicznego i fiaska długoterminowych projektów modernizacyjnych. Mobilizacja ta nigdy nie przekracza jednak granicy powrotu imperium, bo to z kolei wymagałoby ogromnych nakładów i prowadziło do realnej konfrontacji z Zachodem, która po prostu nie oplaca się rządzącej elicie (tamże: 95–101). W ten sposób optymalną fasadą ideową dla drużyny Putina okazuje się jednak właśnie oświecony konserwatyzm Iljina.

### /// Śpiew Walickiego

Niestety, życiowa misja Walickiego, próbującego na gruzach marksizmu porozumieć Rosjan z Polakami, okazała się straceniczą. W ostatnich latach profesor czuł się coraz mniej rozumiany i coraz bardziej osamotniony. W zamieszczonej na wstępie do *O Rosji inaczej* rozmowie z Januszem Dobieszewskim wyznawał, że swoją książkę uznaje za „bezsensowną donkioterię” (Walicki 2019: 7). Postępującą marginalizację Walickiego można zresztą prześledzić, badając źródła zebranych w niej tekstów. Starsze artykuły ukazywały się w najważniejszych polskich pismach, jak paryska „Kultura” czy podziemna „Res Publika”, nowsze natomiast w niszowych periodykach, jak „Zdanie”, „Dziś” czy „Przegląd”. Jest czymś uderzającym, że pod koniec życia tego giganta polskiej humanistyki słuchali w kraju już

niemal wyłącznie starzy postkomuniści i – paradoksalnie – nowi prorosyjscy nacjonaliści. Najobszerniejsze materiały po jego śmierci zamieściły tygodniki „Przeгляд” i „Myśl Polska”. Na jego pogrzebie, może z powodu pandemii, a może nie tylko, nie było żadnych oficjalnych reprezentacji polskich władz ani instytucji naukowych. List nadesłał jedynie ambasador Rosji.

Andrzej Walicki głosił przez całe życie, że funkcją historii idei jest „ulstwianie komunikacji międzyludzkiej przez ukazywanie prawomocności światopoglądowego pluralizmu oraz możliwości empatycznego rozumienia cudzych poglądów” (Walicki 2019: 325). Miało to dotyczyć także, a może nawet przede wszystkim poglądów, które zdają się nam być niezrozumiałe, obce i wrogie. Walicki miał zresztą niezwykle zdolność intelektualnej empatii. Potrafił z taką samą bezstronnością analizować poglądy niemieckich socjaldemokratów, polskich mesjanistów czy rosyjskich narodowych bolszewików. Sam zresztą doświadczyłem jego intelektualnej wielkoduszności. Przesłałem mu kiedyś swoją książkę o mesjanizmie Jana Pawła II (Rojek 2016), w której odwołuję się do jego znakomitych prac, czyniąc z nich jednak nieco inny użytek, niż mógł się on spodziewać. On chciał tylko zrozumieć idee z przeszłości, ja natomiast chciałem sprawdzić, czy mogą zostać ożywione. Walicki, choć nie zgadzał się ze mną zasadniczo, w pisemnej dyskusji wykazywał daleko idące zrozumienie moich wysiłków. Wiem, że profesor korespondował w taki sposób z wieloma innymi ludźmi. Jego ręcznie pisane listy przechowuję z pietyzmem jako świadectwo odchodzącej już w przeszłość dwudziestowiecznej République des Lettres. Paradoksalnie wygląda na to, że to właśnie ta wielkoduszna postawa, która stała u podstaw jego sukcesów jako historyka idei, eliminowała go ze współczesnej, coraz bardziej spolaryzowanej debaty publicznej. Jak bowiem przyznawał sam Walicki, wieloletnia praktyka empatycznego rozumienia innych poglądów sprawiła, że stał się „organicznie niezdolny do uproszczeń i brutalnie jednoznacznych wyborów, jakich wymaga walka polityczna” (Walicki 2010: 427).

Wydaje mi się, że kluczem do zrozumienia Walickiego jest jego dziwna namiętność do wspólnego śpiewu. W swojej monumentalnej autobiografii intelektualnej wielokrotnie i z niejakim upodobaniem wspominał co, kiedy i z kim śpiewał. Już jedno z jego pierwszych wspomnień z dzieciństwa dotyczyło wspólnego śpiewu z matką (Walicki 2010: 15). Jako nastolatek pisał egzaltowane wiersze, będące w istocie kompilacją cytatów z patriotycznych piosenek (tamże: 23). Zmianę ustroju po 1945 roku postrzegał przede

wszystkim jako gwałtowną zmianę repertuaru pieśni wojskowych (tamże: 22). Komunizm kusił go nade wszystko obietnicą wspólnego śpiewu.

W czasie święta 1 maja widok rozentuzjasmowanych tłumów, w tym moich kolegów-rusycystów śpiewających w pochodzie rewolucyjne i młodzieżowe pieśni po rosyjsku, budził we mnie rozpaczliwe poczucie samotności i pokusę, aby zatracić się w tej masherującej masie (tamże: 33).

W pokonaniu tej pokusy pomogło Walickiemu nucenie ułożonej przez jego przyjaciela Janusza Szpotańskiego parodii jednej z pieśni masowych (tamże: 46). Już jako intelektualista o międzynarodowej sławie Walicki uwielbiał przy różnych okazjach śpiewać polskie i rosyjskie piosenki. Śpiewał podczas spotkań z uczonymi w Stanach Zjednoczonych (tamże: 137), w Australii (tamże: 206), w Japonii (tamże: 139) i w Izraelu (tamże: 197). Co ciekawe, repertuar pieśni Walickiego odpowiadał dokładnie jego intelektualnemu programowi: Rosja, Polska, marksizm. Z Izajaszem Berlinem śpiewał frywolne rosyjskie pieśni biesiadne (tamże: 118), z Georgesem Nivatem – antybolszewickie czastuszki (tamże: 80), z Jerzym Giedroyciem – polskie okupacyjne szlagiery (tamże: 83), a z Israelem Getzlerem – rewolucyjne pieśni rosyjskie (tamże: 197). Ze Zbigniewem Herbertem lubił z kolei śpiewać polskie pieśni partyzanckie, antypolskie piosenki bolszewickie i zabawny hymn kabewiaków (tamże: 104–105).

Wydaje mi się, że śpiew był dla Walickiego wzorem do rozumienia innych. Wspólne śpiewanie pozwala na chwilowe, lecz intensywne utożsamienie się z grupą. Dzięki temu można zarazem utrzymać bliskość, niezbędną do empatycznego wglądu, jak i zachować dystans, potrzebny do intelektualnej refleksji. Być może więc to właśnie w zamiłowaniu Andrzeja Walickiego do śpiewania polskich i rosyjskich pieśni patriotycznych i rewolucyjnych tkwił sekret jego warsztatu historyka idei.

Być może to śpiew jest też kluczem do zrozumienia ostatniej woli Walickiego. Profesor chciał, aby nad jego trumną zabrzmiał prawosławny śpiew liturgiczny. Wielogłosowe pieśni cerkiewne mają charakter soborowy – tworzą wspólnotę, ale jednocześnie pozwalają zachować indywidualność. Najwyraźniej z taką właśnie śpiewającą wspólnotą chciał się na sam koniec utożsamić Walicki. Pozostaje mieć nadzieję, że na zawsze znajdzie w niej miejsce.

## Bibliografia:

/// Cymburski W. 2014. *Wyspa Rosja*, tłum. M. Zuber, „Pressje”, nr 37, s. 65–87.

/// Czech M. 2015a. *Profesor opiewa Putina*, „Gazeta Wyborcza”, 18 lipca, <https://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,18376633,profesor-opiewa-putina.html>; dostęp: 12.03.2021.

/// Czech M. 2015b. *Obliczalny agresor Putin?*, „Gazeta Wyborcza”, 8 sierpnia, <https://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,18519559,obliczalny-agresor-putin.html>; dostęp: 12.03.2021.

/// Eltchaninoff M. 2015. *Co ma Putin w głowie?*, tłum. A. Bilik, Emka.

/// Gercyk E. 1973. *Vospominaniâ*, YMCA-Press.

/// Il'in I.A. 1996. *S soprotivlenii zlu siloj*, [w:] tegoż, *Sobranie sočinenij*, t. 5, Russkaâ Kniga, s. 31–220.

/// Il'in I.A. 2008. *O russkom fašizmie*, [w:] tegoż, *Sobranie sočinenij. Russkij kolokol. Źurnal volevoj idei*, PSTGU, s. 258–268.

/// Iljin I.A. 2004a. *Filozofia Hegla jako nauka o konkretności Boga i człowieka. Przedmowa*, tłum. P. Rojek, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 7, s. 127–134.

/// Iljin I.A. 2004b. *O idei rosyjskiej*, tłum. W. Radolińska, [w:] *Dusza polska i rosyjska. Od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Solżenicyna*, red. A. de Lazari, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, s. 326–336.

/// Iljin I.A. 2007. *Kryzys Hegłowskiej teodycei*, tłum. P. Rojek, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 16, s. 251–282.

/// Kołakowski L., Walicki A. 2018. *Listy 1957–2007*, Wydawnictwo IFiS PAN.

/// Lasota I. 2015. *Putin czyta Petrażyckiego*, „Rzeczpospolita”, 21 sierpnia, <https://www.rp.pl/Plus-Minus/308219989-Irena-Lasota-Putin-czyta-Petrazyckiego.html>; dostęp: 12.03.2021.

/// Rojek P. 2005. *Heroizm miecza i polityki. „O sprzeczimianiu się złu siłą” Iwana A. Iljina*, [w:] *Heroizm w dziejach*, red. J. Zoppa, Księgarnia Akademicka, s. 29–39.

- /// Rojek P. 2009. *Semiotyka Solidarności. Analizę dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność w 1981 roku*, Nomos.
- /// Rojek P. 2014. *Przekleństwo imperium. Źródła rosyjskiego zachowania*, Wydawnictwo M.
- /// Rojek P. 2015. *W co gra prezydent Rosji?*, „Do Rzeczy”, 7–13 września, s. 58–59.
- /// Rojek P. 2016. *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Wydawnictwo M.
- /// Rojek P. 2020a. „O Rosji inaczej” *Andrzeja Walickiego*, „Teologia Polityczna Co Tydzień”, nr 234, <https://teologiapolityczna.pl/pawel-rojek-o-rosji-inaczej-andrzeja-walickiego>; dostęp: 12.03.2021.
- /// Rojek P. 2020b. *Testament Andrzeja Walickiego*, „Nowe Książki”, nr 12, s. 26–28.
- /// Słowik Z. 2015. *W obronie godności Andrzeja Romanowskiego i Andrzeja Walickiego*, „Res Humana”, nr 5, s. 23–25.
- /// Snyder T. 2016. *How a Russian Fascist Is Meddling in America's Election*, „New York Times”, 20 września, <https://www.nytimes.com/2016/09/21/opinion/how-a-russian-fascist-is-meddling-in-americas-election.html>; dostęp: 12.03.2021.
- /// Snyder T. 2019. *Droga do niewolności. Rosja, Europa, Ameryka*, tłum. B. Pietrzyk, Znak.
- /// Surówka W. 2020. *Filozofia w cieniu Kremla*, „Przegląd Polityczny”, nr 160, s. 96–105.
- /// Walicki A. 1964. *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN.
- /// Walicki A. 1970. *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, PIW.
- /// Walicki A. 1973. *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Wiedza Powszechna.
- /// Walicki A. 1977. *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, PWN.
- /// Walicki A. 1982. *Philosophy of Romantic Nationalism. The Case of Poland*, Clarendon Press.

/// Walicki A. 1995. *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, Instytut Studiów Politycznych PAN.

/// Walicki A. 1996. *Marksiizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, PWN.

/// Walicki A. 2002. *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Prószyński i S-ka.

/// Walicki A. 2005. *Zarys myśli rosyjskiej od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo UJ.

/// Walicki A. 2010. *Idee i ludzie. Próba autobiografii*, Instytut Historii Nauki PAN.

/// Walicki A. 2014. *Spotkania z Isaiabem Berlinem. Dzieje intelektualnej przyjaźni*, Instytut Historii Nauki PAN.

/// Walicki A. 2015. *Nie jestem piewcą Putina*, „Gazeta Wyborcza”, 8 sierpnia, <https://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,18519818,nie-jestem-piewca-putina-andrzej-walicki-kontra-publicysta.html>; dostęp: 12.03.2021.

/// Walicki A. 2019. *O Rosji inaczej*, Oratio Recta.

/// van der Zwerde E. 2019. *Theocracy, Sobornost', and Democracy. Reflections on Vladimir Putin's Philosophers*, [w:] *Theology and Philosophy in Eastern Orthodoxy. Essays on Orthodox Christianity and Contemporary Thought*, red. Ch. Schneider, Pickwick Publications, s. 11–31.

/// **Paweł Rojek** – adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się metafizyką analityczną, filozofią rosyjską i ideami w Polsce. Autor *Semiotyki Solidarności* (Nomos, 2009), *Przekleństwa imperium* (Wydawnictwo M, 2014), *Liturgii dziejów* (Wydawnictwo M, 2016) oraz *Tropów i uniwersaliów* (Semper, 2019). W 2018 roku był stypendystą Fundacji Cieszkowskiego.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2584-0108>

E-mail: [pawel.rojek@uj.edu.pl](mailto:pawel.rojek@uj.edu.pl)

**IDEAŁ TEOKRATYCZNY  
I JEGO PAN**





# KOMENTARZ PRZEKŁADOWY DO TEKSTU JEWGIENIJA NIKOŁAJEWICZA TRUBIECKIEGO **BŁOGOSŁAWIONY AUGUSTYN**

Michał Rogalski

Tekst Jewgienija Nikołajewicza Trubieckiego (1863–1920) prezentuje „wewnętrzny historię światopoglądu” chrześcijańskiego teologa Augustyna z Hippony (354–430). A raczej „błogosławionego Augustyna”, bo tak autor zanurzony w tradycji prawosławnej konsekwentnie nazywa swojego bohatera, reprezentującego łacińską, a nie grecką tradycję myślenia. Napisany plastycznym językiem esej to biografia intelektualna ojca kościoła, który w węzłowym momencie historycznym ukształtował zachodnią myśl chrześcijańską. Zaprezentowana poniżej analiza Trubieckiego stanowi kluczowy fragment jego większego projektu intelektualnego, a więc i większej tekstowej całości – pierwszej naukowej rozprawy rosyjskiego filozofa pod tytułem *Filozofia chrześcijańskiej teokracji w V wieku* z lat 1891–1892.

Trubieckoj prezentuje w swoich rozważaniach unikatową perspektywę: prawosławnego myśliciela posługującego się najnowszymi (z punktu widzenia jego epoki) osiągnięciami metody historyczno-krytycznej, zastosowanymi do analizy myśli i historii chrześcijaństwa. Metoda ta – wypracowywana przez kolejne pokolenia protestanckich teologów, a mająca swój punkt kulminacyjny w trzytomowej historii dogmatów Adolfa Harnacka (Harnack 1886–1890) – traktowała tradycję chrześcijańską jako dynamiczny proces uwarunkowany historycznie i podlegający często radykalnym zmianom. Posługujący się nią egzegeci i historycy korzystali z najnowszych wówczas narzędzi krytyki źródeł, starali się prezentować złożoną

genezę tekstów biblijnego i innych pozycji fundamentalnych dla literatury chrześcijańskiej. Przyświecało im przekonanie, które najdobitniej wyraził właśnie Harnack w książce *Istota chrześcijaństwa. Szesnaście wykładów wobec słuchaczy wszystkich fakultetów 1899/1900 w Uniwersytecie Berlińskim* (Harnack 1909), że przy uważnej analizie chrześcijaństwa da się w nim odróżnić kolejne warstwy tradycji, nakładające się na siebie interpretacje i przekształcenia, po to aby na samym spodzie tego wszystkiego odkryć prawdziwą istotę chrześcijaństwa – niezniekształcone nauczanie Jezusa z Nazaretu.

Choć *Istota chrześcijaństwa* jest późniejsza od prezentowanego tu tekstu, to podobne idee pojawiały się u Harnacka i innych protestanckich myślicieli już wcześniej, co sprawia, że zainspirowany ich pracami młody rosyjski badacz u progu kariery także mógł poszukiwać i postulować istnienie „fundamentalnych zasad chrześcijańskich”. Cel, który mu przyświecał, to sformułowanie podstawowych reguł myślenia, na których opierała się powstająca w V wieku po upadku Rzymu teokratyczna forma duchowości chrześcijańskiej. Uważał ją bowiem za początek i stygmat całej tradycji religijnej Zachodu. Bohaterem, który tę duchowość ukształtował, ale też stał się jej pierwszym i wzorcowym produktem, był właśnie Augustyn z Hippony, autor *Państwa Bożego*.

Podejście Trubieckiego do Augustyna nosi ślady żywej wciąż wówczas Hegłowskiej tradycji w myśleniu o historii. Wyjątkowa jednostka, którą jest tu błogosławiony Augustyn, kształtuje zarówno określoną epokę dziejową, jak i jej własne myślenie, stanowi produkt tendencji rozwojowych obecnych już w tej epoce. Trubiecki akceptuje ten dialektyczny charakter formującej się myśli Augustyna. Nie stara się zakrywać obecnych w niej sprzeczności, ale uznaje je właśnie za charakterystyczny znak procesualnego charakteru myśli Augustyna: zmienia się ona, często radykalnie, pod wpływem kolejnych wydarzeń z historii świeckiej (zdobycie Rzymu, najazd Wandalów na Afrykę itp.) i kościelnej (walka z kolejnymi prądami heretyckimi).

Najdojrzałszą zaś i ostateczną formę myślenie Augustyna osiąga właśnie w *Państwie Bożym*. Tej ostatniej fazy rozwojowej, której podstawowe cechy charakterystyczne są wzmiankowane w przeciągu całego tekstu, nie dołączyłem do niniejszego przekładu. Z jednej strony, z uwagi na trywialne ograniczenia objętościowe, z drugiej zaś – w przekonaniu, że to właśnie uchwycony przez Trubieckiego proces formowania się dojrzałej myśli Augustyna jest w jego propozycji najciekawszy.

Metoda filozoficzna prezentowana przez Trubieckiego może przyciągać czytelnika swoją syntetycznością i plastycznością opisu, ale dzieli niestety liczne słabości i ograniczenia XIX-wiecznej historiografii. Na pierw-

szym miejscu należy tu wymienić esencjonalistyczne podejście do epok historycznych, społeczeństw i ich możliwych „ucieleśnień” w jednostkach. Ta od Hegla biorąca się słabość (sięgająca korzeniami do epok wcześniejszych) sprawia, że pomimo wnikliwych badań ujęcie Trubieckiego pełne jest rażących dziś sformułowań dotyczących istoty afrykańskiej kultury, ducha pogańskiego Rzymu czy esencji pelagianizmu. Otrzymujemy dzięki temu klarowny obraz cywilizacyjnych i duchowych zmagania, w którym jednak od razu widać sympatie i antypatie autora.

One same powinny skłaniać do dystansu wobec autorskich twierdzeń, ale pozwalają też uchwycić spojrzenie prawosławnego filozofa i teologa na rodzącą się tradycję zachodniego chrześcijaństwa. I tu rzecz ciekawa – chociaż jest to spojrzenie niejednoznaczne, to autor nigdy nie sięga po słowo „herezja” w odniesieniu do rzymskiego katolicyzmu i protestantyzmu. Wielokrotnie mówi jednak o ich jednostronności i odchyleniu od fundamentalnej zasady chrześcijaństwa, jaką jest dla Trubieckiego bogoczość i człowieczeństwo, jednocześnie boska i ludzka natura Jezusa Chrystusa.

Pojęcie herezji zostało tu zarezerwowane dla tych tradycji myślowych, które chrześcijaństwo jednoznacznie potępiło, choć się z niego wywodziły: dla donatyzmu, pelagianizmu oraz – mylnie – manicheizmu. W ujęciu Trubieckiego herezetyckość nie oznacza tylko samego odstępstwa od zasad chrześcijańskich, ale odstępstwo nazwane i usankcjonowane przez wspólnotę kościelną, która sama – po stosownym procesie prawnym i teologicznym – wyklucza określone osoby i poglądy ze swego grona, choć ich geneza jest z tą wspólnotą nieodłącznie związana.

Tym samym, pomimo dystansu wobec rzymskiego katolicyzmu i protestantyzmu, widocznych w eseju o błogosławionym Augustynie, jego autor przyjmuje życzliwe i ekumeniczne nastawienie wobec tych wspólnot. Czyni go to częścią powstającego wówczas wśród intelektualistów chrześcijańskich różnych wyznań ruchu ekumenicznego, ale pokazuje także wpływ najważniejszej filozoficznej inspiracji Trubieckiego, jaką był Władimir Solowjow. Trubieckoj, potomek arystokratycznej rodziny, profesor uniwersytecki i liberalny działacz polityczny, był bowiem nie tylko przyjacielem i uczniem Solowjowa, ale też autorem jego pierwszej biografii i syntezy myśli (Trubieckoj 1913). To właśnie Solowjow rozbudził w Trubieckim ponownie miłość do prawosławia, gasnącą pod wpływem typowych agnostycznych i pozytywistycznych lektur drugiej połowy XIX wieku. Wyrazem tego głębokiego związku z tradycją chrześcijaństwa wschodniego jest nie tylko prezentowany tu esej, lecz także jedyna dotąd przetłumaczona na

polski (przez Henryka Paprockiego) książka Jewgienija Trubieckiego *Kolorowa kontemplacja* (1998), esej o prawosławnej ikonie.

Co zaś tyczy się komentowanego tu tekstu, jest on skróconą nieco wersją dwóch pierwszych części rozprawy Trubieckiego *Filozofia chrześcijańskiej teokracji w V wieku*, która ukazała się w czasopiśmie „Woprosy filozofii i psychologii” w latach 1891 i 1892 (Trubieckoj 1891–1892). Tekst pierwszej części skróciłem o pierwszy podrozdział (podczęść) będący ogólną prezentacją sytuacji historycznej w imperium rzymskim w V wieku. Ponadto podział tekstu na części i podczęści wydzielone numeracją rzymską został w tej wersji zastąpiony jednolitym oznaczeniem każdej podczęści przy pomocy znaku „\*\*\*”. Zachowane zostały oryginalne tytuły obu tłumaczonych części. Tytuł całości pochodzi od tłumacza.

#### Bibliografia:

/// Harnack A. 1886–1890. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I–III, Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr.

/// Harnack A. 1909. *Istota chrześcijaństwa. Szesnaście wykładów wobec słuchaczy wszystkich fakultetów 1899/1900 w Uniwersytecie Berlińskim*, tłum. J. Zachariewicz, S. Orgelbranda Synowie.

/// Trubieckoj J.N. 1891–1892. *Filozofia chrześcijańskiej teokracji w V wieku*, „Woprosy filozofii i psychologii”, nr 9/1891, s. 25–68; nr 10/1891, s. 109–150; nr 13/1892, s. 87–108; nr 14/1892, s. 1–36.

/// Trubieckoj J.N. 1913. *Mirosozjercanije Wł. S. Solowjowa*, brak wyd.

/// Trubieckoj J.N. 1998. *Kolorowa kontemplacja*, tłum. H. Paprocki, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce.

/// **Michał Rogalski** – filozof, tłumacz, dramaturg i reżyser teatralny. Jest autorem książki *Producenci margaryny? Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki* (Universitas, 2018) poświęconej reformatorskim nurtom myślowym w polskim katolicyzmie na przełomie XIX i XX wieku. Jego zainteresowania badawcze obejmują historię myśli katolickiej w późnej nowożytności oraz filozoficzne aspekty światopoglądów religijnych.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8225-7026>

E-mail: [michal.f.rogalski@gmail.com](mailto:michal.f.rogalski@gmail.com)

# BŁOGOSŁAWIONY AUGUSTYN<sup>1</sup>

Jewgienij Nikolajewicz Trubieckoj

## /// Światopogląd błogosławionego Augustyna – geneza

Błogosławiony Augustyn to jedna z najbardziej interesujących osobowości w dziejach, a jej ocena stanowi jedno z najtrudniejszych zadań. Dzieje się tak z powodu różnorodności i bogactwa elementów składających się na nauczanie Augustyna i tak lub inaczej oddziałujących na kształtowanie się jego charakteru. Augustyn jest w każdym wymiarze ucieleśnieniem granicznego V stulecia, kiedy jeden zmurszały świat pogrążał się w ruinie, a drugi powstawał na jego zgliszczach. Stoi on na granicy między starożytnością a wiekami średnimi: gromadzi okruchy kultury starożytnej, a jednocześnie kładzie fundamenty pod średniowieczny, a po części i nowoczesny europejski pogląd na świat. Mówiąc słowami Charpentiera, *Civitas Dei* Augustyna jest „mową pogrzebową nad starym światem i jednocześnie uroczystą proklamacją świata nowego”<sup>2</sup>. Te słowa mogą służyć za wspólną charakterystykę całego życia i działalności naszego ojca Kościoła. To

<sup>1</sup> Tekst jest skróconą wersją dwóch pierwszych części rozprawy Jewgienija Nikolajewicza Trubieckiego *Filosofia chrześcijańskiej teokracji w V wieku*, która ukazała się w czasopiśmie „Woprosy filozofii i psychologii” w latach 1891 i 1892. Zachowane zostały oryginalne tytuły obu tłumaczonych części. Tytuł całości pochodzi od tłumacza.

<sup>2</sup> Chodzi tu o Jean-Pierre’a Charpentiera (1798–1877), filologa i historyka, znawcę literatury starożytnej i renesansowej. Cyt. za J.P. Charpentier, *Études sur les pères de l’Église*, Paris 1853, s. 280: „L’ouvrage d’Augustin est l’oraison funèbre du monde ancien en même temps qu’il est l’annonce éblouissante du monde nouveau” (Trubieckoj mógł znać oryginał lub niemieckie tłumaczenie – *Studien über Kirchenväter*, tłum. F. Bittner, Mainz 1855). Przypisy w tekście pochodzą zarówno od autora, jak i tłumacza. Te ostatnie zostały każdorazowo oznaczone na końcu lub – jeśli stanowią rozwinięcie przypisu autorskiego – mieszczą się w nawiasie kwadratowym. Jedynym wyjątkiem są te przypisy autorskie, w których Trubieckoj odwołuje się do prac posiadających polski przekład, wtedy podmieniam odniesienie bibliograficzne z oryginału na odsyłacz do analogicznego miejsca w tekście polskim, tego zabiegu nie zaznaczam osobno [przyp. tłum.].

osobowość pod każdym względem dwoista: ucieleśnia ona i skupia w sobie wszystkie przeciwieństwa swojego wieku. Ponadto Augustyn przewidział i połączył w sobie opozycje nowych czasów, jako że będąc ojcem i – można powiedzieć – twórcą średniowiecznego katolicyzmu, równocześnie ze względu na inne aspekty swojej doktryny był prorokiem protestantyzmu. I jeśli protestanci i katolicy mają jednakowe prawo, by widzieć w nim swojego ojca założyciela, to my bez żadnych wątpliwości możemy uznać go za ojca zachodniego chrześcijaństwa we wszystkich jego głównych odgałęzieniach.

Augustyn – syn rozwiązłego afrykańskiego poganina i chrześcijańskiej świętej – przez całe swoje życie pozostaje ambiwalentnym plodem pogaństwa i chrześcijaństwa, które walczą w nim do końca jego życia, nie będąc w stanie całkowicie przemóc jedno drugiego. Wewnętrzna walka tego człowieka to walka światowa, a proces rozwoju psychologicznego, który uwiecznił on w swoich *Wyznaniach*, jest pięknym odzwierciedleniem światowego kryzysu. Dwóm przeciwstawnym usposobieniom łączącym się w życiu Augustyna, rozpasanemu pogaństwu jego młodości i świętemu chrześcijaństwu wieku dojrzałego, odpowiadają dwa środowiska społeczne; jego wewnętrzne rozdwojenie jest rozdwojeniem ówczesnego społeczeństwa.

Ojczyzna Błogosławionego Augustyna, północna Afryka, stanowi wyraźną ilustrację owego rozdwojenia społecznego. To tu przeciwstawne nastroje społeczne zyskują na sile za sprawą gwałtownej i zachwycającej afrykańskiej przyrody. Afryka w interesującym nas okresie to kraj kontrastów: tu spotykamy skrajny ascetyzm sąsiadujący z najbardziej wyuzdaną rozpustą, płomienną religijność obok najprzeróżniejszych uczuciowych ekscesów. Współczesny Augustynowi, choć młodszy od niego, Salwian<sup>3</sup> opisuje Afrykę jako jakiś powszechny dom rozpusty: cnotliwy Afrykańczyk to – wedle jego słów – już nie Afrykańczyk. To kraj najgorszych występków przeciw naturze. Trudno jest przejść ulicami afrykańskiej stolicy Kartaginy nie skalawszy się – mówi Salwian<sup>4</sup>. A równocześnie, jak wiemy, Afryka jest ojczyzną największych nauczycieli Kościoła, takich jak Tertu-

<sup>3</sup> Salwian z Marsylii (ok. 400–?) – pisarz wczesnochrześcijański, mnich i kapłan, w swoim głównym dziele *De gubernatione Dei (O rządach Boga)* analizuje proces rozkładu państwa rzymskiego w kategoriach Boskiej kary za niemoralny styl życia i wezwania do odnowy obyczajów [przyp. tłum].

<sup>4</sup> Trubieckoj zdaje się w powyższej trawestacji odnosić do następującego fragmentu z dzieła Salwiana: „Czy była jakaś część Kartaginy, która nie byłaby przepelniona rozpustą? Czy było w tym mieście jakieś miejsce, gdzie nie byłoby domu publicznego? Śmiem powiedzieć, że niemal na wszystkich ulicach i wszystkich drogach czyhały pułapki rozpusty osaczające niczym sidła demoralizacji, a zatem ci, którzy odczuwaliby odrazę przed tego typu rozwiązłością, z ledwością

lian, oraz takich świętych, jak męczennik Cyprian i sam Augustyn. Tenże Salwian przeraża się areligijnością afrykańskiego społeczeństwa, nie wyłączając chrześcijan, którzy łączą oba kultury – składają ofiary bożkom, a potem przychodzą przed chrześcijańskie ołtarze. Cechę charakterystyczną Afrykańczyków stanowi ich nienawiść do mnichów i ascetów. Mnich, przybywający do Kartaginy, narażał się na przekleństwa, drwiny i zniewagi. Apostołowie byli bezpieczniejsi, wtedy gdy wchodzili do pogańskich miast – mówi Salwian – niż mnisi wchodzący do chrześcijańskiej Kartaginy<sup>5</sup>. Jak widać z tego opisu, społeczeństwo jest rozdwojone pomiędzy ascetyzmem poszczególnych pokutników, wypędzanych na pustynię z powodu powszechnej nienawiści, a wyuzdaną rozpustą mas. Surowy i nieco skłonny do wyolbrzymiania Gaston Boissier<sup>6</sup> słusznie ostrzega przed nadmiernym zawierzeniem świadectwu Salwiana, lecz w tym przypadku nie mamy powodu, aby wątpić w prawdziwość jego słów, ponieważ takie samo wrażenie wyносimy również z lektury pism Augustyna, a w szczególności z lektury *Wyznań*. Widzimy w nich wściekle, rozpustne społeczeństwo jako ciemne tło, na którym na zasadzie kontrastu zaznaczają się takie wyjątkowe osobowości jak święta Monika.

Spolaryzowane przeciwieństwa w usposobieniu Augustyna odpowiadają w ten sposób spolaryzowanym przeciwieństwom ówczesnego społeczeństwa. Jakie są główne doświadczenia jego życia? Z jednej strony to tłum ludzi upadłych moralnie, z drugiej – nieliczni święci, wybrane jednostki. Z jednej strony to bezwartościowe kultury i dzikie orgie odradzającej się starej religii, z drugiej – chrześcijaństwo, które jako jedyne daje swoim wyznawcom siłę, aby utrzymywać się na wysokim poziomie moralnym. Dysharmonię w sobie samym, wewnętrzny rozkład swojego środowiska, Augustyn uznał za walkę dwóch przeciwstawnych zasad. W swojej rozpustnej młodości doświadczał siły złej zasady, grzechu, lecz nie był to tylko indywidualny, osobisty grzech: żył „jak wszyscy”, powtarzając grzechy swojego społeczeństwa, gdzie cnotliwość uważało się za coś godnego wstydu. Był to grzech społeczny, a jednocześnie grzech gwałtownej i skłonnej do uniesień ojcowskiej natury, a co z tego wynika – grzech rodowy, odziedziczony. Środowisko społeczne i odziedziczona fizyczna struktura popycha

możliwy tego uniknąć” – *O rzędach Boga*, ks. VII, rozdz. XVII, § 72, [w:] Salwian z Marsylii, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2010, s. 238 [przyp. tłum.].

<sup>5</sup> Tamże, ks. VIII [Trubieckoj uwypukla tu opozycję, którą Salwian przedstawia w §§ 22 i 23 rozdziału IV, w polskim wydaniu: s. 254].

<sup>6</sup> G. Boissier, *La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en occident au quatrième siècle*, t. II, Paris 1891, s. 485 [Gaston Boissier (1823–1908) – francuski filolog klasyczny i historyk, członek i sekretarz Akademii Francuskiej, zajmował się poezją łacińską oraz historycznym procesem akceptacji chrześcijaństwa w starożytnym Rzymie].

go na drogę rozpusty, zła. Z drugiej strony, tym złym i nieokielznanym dążeniom sprzeciwiają się resztki chrześcijańskiego usposobienia, ocalale pod postacią niejasnych dziecięcych wspomnień. Owe przeżycia młodości zawierają już w sobie zasadniczy kontrast, który później określił cały światopogląd Augustyna: z jednej strony, grzech staje się czymś nie tylko indywidualnym, lecz także społecznym i dziedzicznym – *vitiata natura*; z drugiej strony mamy siłę dobra i łaski; zarówno tłum błądzących i ginących, *masa perditionis*, jak i ograniczoną liczbę wybranych. W cytowanym już dziele *De gubernatione Dei* Salwian mówi: „Natomiast nie znam grzechu, który nie panowałby niemal u wszystkich Afrykańczyków”, a w innym miejscu: „gdybyś nawet bardzo pilnie szukał, jednego zaledwie czystego możesz znaleźć w Kościele”<sup>7</sup>. Porównując choćby te dwie sentencje i wszystko to, co Salwian mówi o Afrykańczykach, bez trudu zrozumiemy, dlaczego dla Afrykańczyka takiego jak Augustyn siła zła musiała jawić się jako coś bezmiernego, nieprzezwyciężalnego przy pomocy przyrodzonych sił człowieka, a dobro, przeciwnie – musiało wydawać się czymś absolutnie ponadnaturalnym, ponadludzkiem. Wyjaśnia nam to całkiem dużo w filozofii Augustyna, a między innymi to, dlaczego w jego etycznym poglądzie na świat wartość pierwiastka ludzkiego jest zanizowana, a on sam – skazany na czysto pasywną rolę, dlaczego w jego systemie nie ma miejsca dla ludzkiej wolności. System ten rozdarty jest między przeważającą w rozpustnej ludzkiej naturze siłą zła a niepowstrzymaną siłą łaski, która jako jedyna jest w stanie pokonać zło. Pomędzy tymi dwoma biegunami człowiek jest niczym. Jego wolność w całości pochłaniana jest to z góry, to z dołu, wszystko zmienia się w grzech lub w łaskę.

W wieku powszechnej dezintegracji i rozkładu jednostka czuje się samotna i chcąc nie chcąc skupia się na swoim świecie wewnętrznym. Dlatego też nie zdziwi nas, że filozofowanie Augustyna rozpoczyna się od zgłębienia samego siebie i samobadania. W najnowszej literaturze niejednokrotnie wskazuje się na jego subiektywizm, skłonność do refleksji, przechodzącą w bolesne wsłuchiwanie się w siebie. Szczególnie często lubią podkreślać w nim tę pokrewną cechę niemieccy historycy protestancy<sup>8</sup>. Mówią oni, że

<sup>7</sup> Salwian z Marsylii, *O rządach Boga*, ks. VII, rozdz. XV, § 64, dz. cyt., s. 236 [Tekst rosyjski jest bardziej literalnym tłumaczeniem frazy łacińskiej: „In Afris paene omnibus nescio quid non malum”] oraz tamże, ks. VII, rozdz. XVII, § 75, s. 239 [frazą łacińską: „castum vel in ecclesia inuenire vix posses”].

<sup>8</sup> [Zob.] H. Siebeck, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”, 1888, od s. 170 [chodź tu o: *Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik. 1: Der ältere Augustinismus*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”, nr 93/1888, s. 161–216]; A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, s. 97 [Trubieckoj mógł korzystać jedynie z pierwszego, trzytomowego wydania *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg im Breisgau 1886 – t. I, 1888 – t. II, 1890 – t. III). W niniejszym fragmencie



centralnym w spekulacji Augustyna jawi się subiektywny wewnętrzny świat ludzkiej świadomości, woli i uczucia. „Wszystko, co zewnętrzne, ma dla niego znaczenie i wartość tylko wtedy – mówi Siebeck<sup>9</sup> – kiedy pojawia się w refleksji nad tym, co wewnętrzne”<sup>10</sup>, wszystko, co obiektywne interesuje go tylko w warstwie jego stosunku do człowieka i jego świata wewnętrznego. Na pierwszym miejscu stawia on – wedle Siebecka – coś najbardziej intymnego, życie duszy ludzkiej w Bogu. Rzeczywiście sam Augustyn pisze w swoich *Soliloquiach*, że chce znać tylko duszę i Boga, i nic więcej<sup>11</sup>. Bylibyśmy jednak skrajnie niesprawiedliwi wobec naszego ojca Kościoła, jeśli widzielibyśmy w jego myśleniu jedynie subiektywizm i gdybyśmy sprowadzali jego filozofię do subiektywnej tylko refleksji. Subiektywizm tego czasu, jak już było powiedziane, odpowiada poczuciu samotności skoncentrowanej na sobie jednostki i jeśliby myślenie naszego ojca Kościoła wyczerpywało się w samej tylko refleksji, to nigdy nie wydobyłby się on ze stanu egoistycznego odosobnienia, umysłowego i moralnego, i nie mógłby nigdy wznieść się ponad indywidualizm swojego społeczeństwa. W każdym razie nie ta jego cecha czyni go twórcą średniowiecznej teokracji i autorem *Civitas Dei*. W rzeczy samej jest on człowiekiem kontrastów i łączy w swej świadomości najbardziej różnorodne elementy. Uświadomiwszy sobie marność materialnego, zmysłowego świata, pograża się w samym sobie, ale tylko po to, aby, uznawszy próżność i marność zamkniętej w sobie istoty ludzkiej, wyjść z tego stanu ku mistycznej kontemplacji. „Nie wychodź na świat (*noli foras ire*) – mówi w jednym ze swoich najwcześniejszych pism napisanym tuż po przejściu na chrześcijaństwo – wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda. A jeśli dostrzeżesz zmienność własnej istoty, wykrocz nawet poza siebie samego (*transcende te ipsum*). Pamiętaj jednak, że skoro wykraczasz poza siebie samego, wykraczasz poza duszę rozumną. Dąż więc tam, skąd samo światło rozumu bierze swą jasność”<sup>12</sup>. Zgłębianie

odnosi się on do stwierdzeń Harnacka zamieszczonych w przypisie 4 rozpoczynającym się na stronie 95, a rozciągającym się na strony 96 i 97].

<sup>9</sup> Hermann Siebeck (1842–1920) – niemiecki historyk filozofii i psychologii, zajmował się historią filozofii greckiej, myślą Arystotelesa, był autorem encyklopedycznej pracy poświęconej historii psychologii od początków aż po Tomasa z Akwinu (*Geschichte der Psychologie*, t. I i II, Gotha 1880) [przyp. tłum.].

<sup>10</sup> H. Siebeck, *Die Anfänge...*, dz. cyt., s. 188.

<sup>11</sup> *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*. [Te trzy zdania to urywek z dialogu Augustyna z Rozumem znajdujący się we fragmencie II, 7 *Soliloquiów*; w tłumaczeniu polskim brzmi: „A. Chcę poznać Boga i duszę. R. Czy nic więcej? A. Nic zgola” – Augustyn, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 244].

<sup>12</sup> Augustyn z Hippony, *O prawdziwej wierze*, XXXIX, 72, tłum. J. Ptaszyński, [w:] tegoż, *Dialogi...*, dz. cyt., s. 788. Por. analogiczne miejsca w *Tractatus XX in Evangelium Iohannis*, § 11: „Transcende corpus et sape animum. Transcende et animum et sape Deum. Tu si in animo es in medio es. Si infra attendis, corpus est; si supra attendis, Deus est” [„Wykrocz także poza ciało i myśl o duszy,

samego siebie, samoanaliza, jak widać z tego cytatu, to tylko punkt wyjścia w filozofii Augustyna, a ostatecznym jej celem jest poznanie ponadnaturalnej rzeczywistości, owego świata w niebiosach, to zaś leży poza granicami tego, co subiektywne, i tego, co ludzkie.

Silnie rozwinięte samoczucie to bezwarunkowo własność wyróżniająca naszego myśliciela, a subiektywizm to z pewnością cecha jego charakteru. Nie należy jednak zapominać, że wyłączne panowanie samoczucia, poszukiwanie przez indywiduum utwierdzenia wyłącznie w samym sobie to – z punktu widzenia filozofii Augustyna – najwyższe zło, pryncypium wszystkiego, co złe. Przez całe życie zmagał się on ze swoim subiektywizmem, choć nigdy nie był w stanie całkowicie go przezwyciężyć. Zgłębianie samego siebie, samoanaliza to dla niego początek rezygnacji z siebie: zagłębiając się w siebie, znajduje jedynie rozkład wewnętrzny – to samo zmaganie światowych przeciwieństw – dobra i grzesznej natury, od której szuka ocalenia. Droga jego filozofowania wiedzie od rozkładu i rozdwojenia życia osobistego do obiektywnego świata i jedności. Jak długo zamykamy się w naszym świecie uczuciowym, znajdujemy w sobie tylko sam mrok i cierpienia. „Czyż nie widzisz i nie przerażasz się z powodu tej otchłani? – zakrzyknie Augustyn. I czymże jest ona, jeśli nie naszą naturą, a przy tym nie taką, jaka była wcześniej, ale taką, jaką jest teraz. I tak, bardziej staramy się ją poznać, niż rzeczywiście pojmujemy”<sup>13</sup>. Całe myślenie Augustyna w jego okresie przedchrześcijańskim to szereg kolejnych gigantycznych starań, aby wyrwać się z tej negatywnej i mrocznej głębi subiektywnej świadomości ku światu obiektywnemu i prawdzie, aby oswobodzić się od swej indywidualnej grzeszności i fatalnego rozdwojenia osobowości. On sam tak mówi w *Wyznaniach* o tym okresie swojego życia, kiedy, uwolniwszy się już od manicheizmu, nie zwrócił się jeszcze ku chrześcijaństwu: „Usiłowałem podźwignąć moją zdolność rozumienia z przepaści, w jakiej była pogrążona. Ale znowu spadałem w tę otchłań. Znowu się dźwigałem w górę i znowu, znowu spadałem w dół”<sup>14</sup>. Jedynym, co podnosiło go ku obiektywnemu Bożemu światłu – opowiada – był fakt, że woła wydawała mu się nie bardziej wiarygodna, niż jego istnienie, *quod tam me sciebam habere voluntatem, quam me vivere*. A argumenty sceptyków nigdy nie mogły zachwiać tą wewnętrzną pewnością samoświadomości. Lecz w swojej woli Augustyn znajdował jedynie wewnętrzną sprzeczność, tylko nieodwracalny rozkład.

---

wykróć też poza duszę i myśl o Bogu. [...] Jeśli zaś jesteś w duszy, jesteś w środku: jeśli zwrócisz wzrok niżej, jest ciało; jeśli zwrócisz wzrok wyżej, jest Bóg” – tłum. M.R.).

<sup>13</sup> Augustyn z Hippony, *De anima et eius originum*, IV, 7.

<sup>14</sup> Tegoż, *Wyznania*, VII, 3, § 5, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 139.

Jako że to wola jest przyczyną mojego grzechu, lecz ja sam grzechu nie chcę i czynię to, czego nienawidzę. „Czyniąc grzech bezwolnie, raczej go doznaję, niż czynię”<sup>15</sup>, i – konsekwentnie – stan niewoli jest raczej karą, niż winą, a przy tym karą, której doznaję sprawiedliwie<sup>16</sup>. Dalej jest coś całkowicie godnego zaufania, co góruje nad moimi sprzecznościami, w samym rozkładzie dostrzegam obiektywne prawo absolutnej sprawiedliwości – taki jest tok myślenia Augustyna. Całkowita wiarygodność mojej woli, mojego istnienia sprowadza się do absolutnej wiarygodności tego obiektywnego dobra, owego obiektywnego pokoju i porządku, którego potrzeba mojej woli. Rozdwojenie i rozkład są formami czasowej rzeczywistości, a pokój i jedność to jej wieczny ideał.

Kluczowy motyw filozofii Augustyna to poszukiwanie takiego kosmosu, który przewycięzałby kontrasty czasowej rzeczywistości, jej niedobłą dwoistość przemieniał w jedność powszechnego pokoju. Poszukiwanie to przede wszystkim bolesny i męczący proces, w nim duchowe męki rodzenia nowego świata łączą się z przedśmiertnymi cierpieniami starego. Aby stać się ojcem założycielem średniowiecznego poglądu na świat, Augustyn musiał samemu doświadczyć pogaństwa i je pokonać. Złączył on w sobie i wycierpiał wszystkie choroby swojego wieku, w pełnym sensie tego słowa sam niósł krzyż swojego społeczeństwa. Będąc już na drodze ku nawróceniu, będąc już w połowie chrześcijaninem, Augustyn opowiada: „Lecz jednocześnie w wielkiej gorączce badałem, skąd zło pochodzi. Jakież bóle rodzenia przeżywało serce moje! Jakież z niego dobywały się jęki! O, Boże mój!” Oto niepokój duszy (*tumultus animae*), niewyraźalny i nieprzekładalny na słowa, którego – kontynuuje Augustyn – nikt z ludzi nie mógł ze mną dzielić ani zrozumieć, którego słuchał jedynie niewidzialny Bóg: *Tu sciebas, quid patiebar, nullus hominum*. Niecałkowicie jeszcze odcinając się od manicheizmu, czytamy dalej w *Wyznaniach*, szukał prawdy na zewnątrz, w odczuwanym zmysłami wszechświecie, wtedy gdy światło prawdy jest wewnątrz nas. „Nie było go w przestrzeni, a ja wpatrywałem się w przedmioty istniejące w przestrzeni. I nigdzie wśród nich nie znajdowałem

<sup>15</sup> Podaję tu mój przekład rosyjskiej wersji cytatu zamieszczonej przez Trubieckiego, który odbiega od oryginalnego tekstu *Wyznań* o postaci: „Quod autem invitatus facerem, pati me potius quam facere videbam” (*Confessiones*, lib. VII, cap. 3, § 5). Wierny oryginałowi jest polski przekład: „Ilekrót bowiem czyniłem coś mimowolnie, odczuwałem, że raczej doznaję, niż czynię” – Augustyn z Hippony, *Wyznania*, dz. cyt., s. 140 [przyp. tłum.].

<sup>16</sup> Augustyn z Hippony, *Wyznania*, VII, 3, § 5, dz. cyt., s. 139. Sprawiedliwie doznaję kary, bowiem zło mimo wszystko jest stanem mojego chcenia, mojej woli, choć podzielonej wewnętrznie i dlatego też wewnętrznie sprzecznej. W takim znaczeniu słowa grzech jest z jednej strony aktem mojej woli, ale jednocześnie też aktem bezwolnym, ponieważ moja wola nie ma władzy nad sobą samą i jest wewnętrznie sprzeczna.

oparcia i ukojenia. Ani nie przygarniały mnie one tak, abym mógł rzec, że jestem nasycony, że jest mi dobrze”. Dla rozdwojonej świadomości cały świat wydaje się czymś absolutnie zewnętrznym, obcym i wrogim. Szukając czegoś większego od siebie, absolutnego dobra i prawdy, i pytając o świat zewnętrzny, Augustyn widzi w nim tylko to, co najniższe, i nie znajduje pokoju. Ten obcy i wrogi świat nie wybawia go od wewnętrznego niepokoju, lecz dławi i przygniata jego świadomość. „Lecz gdy w pysze powstałem przeciw Tobie, gdy wyruszyłem do walki przeciw Panu, chlubiąc się siłą tarczy mojej – kontynuuje Augustyn – nawet te najniższe rzeczy wyrosły nade mnie, osaczały mnie i dusiły. Na próżno szukałem, skąd bym mógł tchu zaczerpnąć”. Świat odczuwany zmysłami dławił go od zewnątrz swą obcą gromadą, a kiedy zagłębiał się on w swej świadomości, to i tu obrazy rzeczy materialnych nie odstępowały go i prześladowały, a wszystko razem zdawało się mówić: „Dokąd, tak niegodny i zbrukany, idziesz?”<sup>17</sup>.

Nikt głębiej i wierniej niż Augustyn nie przedstawił owej wewnętrznej sprzeczności, głębokiego rozdwojenia, przenikającego w najtajniejsze głębinę naszej moralności. Brak jedności i harmonii oto fundamentalna właściwość naszej zepsutej natury. Nasza wola nakazuje jedno, a czyni drugie. Tym samym nie z całej swej istoty chce, nie z całej istoty zamierza (*non ex toto vult, non ex toto imperat*). „W takim tylko stopniu nakazuje, w jakim chce; a w takim stopniu udaremnione jest to, co nakazuje, w jakim nie chce tego. Oto wola nakazuje, żeby była wola – nie jakaś inna, lecz ona sama” (to znaczy: wola jako imperatyw nakazuje ten lub inny postępek, który sam jest jednocześnie aktem woli). „Ale nie w pełni nakazuje; więc nie wypełnia się to, co ona sama nakazuje” (to znaczy: nie ma jednego integralnego podmiotu działania, *non est quod imperat*). „Gdyby była pełna (*si plena esset*), to by sobie nie nakazywała być, bo już by była przeciw”, to znaczy: jeśli wola nie byłaby wewnętrznie podzielona, to nie byłoby rozdwojenia między zamierzeniem a działaniem i zamiar pokrywałby się w niezapośredniczonej jednoczesności z wykonaniem. Ten nienormalny stan ducha, w którym wola po części chce, a po części nie chce, jednostka zaś targana jest sprzecznymi życzeniami i odczuciami, Augustyn nazywa potwornością (*monstrum*), chorobą ducha (*aegritudo animi*). W istocie „wola rozszczepia się na dwie wole, z których żadna nie jest wolą całkowitą; jedna ma to, czego drugiej brakuje”<sup>18</sup>. Wszystko w naszym świecie wewnętrznym jest podzielone, wszystko w nim jest zmaganiem, chaosem i sprzecznością.

<sup>17</sup> Powyższe cytaty za: Augustyn z Hippony, *Wyznania*, VII, 7, dz. cyt., s. 147.

<sup>18</sup> Powyższe cytaty za: tamże, VIII, 9, § 21, s. 177.

Czytając Augustyńskie *Wyżnania*, czujemy, jak rozwiera się przed nami bezdenne otchłań subiektywnej świadomości, lecz w tej subiektywnej głębi walczą ze sobą obiektywnie istniejące w świecie kontrasty. Dostrzegamy w niej psychologiczny proces, którego w mniejszym lub większym stopniu doświadczają wszyscy, zdobywający wiarę za cenę walki i wysiłków, dochodzący do niej na drodze długich poszukiwań i wątpliwości. Równocześnie można traktować *Wyżnania* jak subiektywny opis ówczesnego społeczeństwa, rozdartego między dwoma przeciwstawnymi biegunami rozpasanej natury zmysłowej i ascetycznej świętości.

\*\*\*

Dostrzegając rozdwojenie u samej podstawy naszego jestestwa, Augustyn widzi w nim początek rozkładu i śmierci. Nasze ziemskie życie jest procesem nieustannego umierania. Wrogość duszy i ciała, wrodzony dualizm naszej natury to sposób przejawiania się w nas śmierci, a ostateczne oddzielenie się duszy od ciała, śmierć ciała – to tylko ostatnie ziemskie stadium tego bolesnego procesu. Pierwszym w porządku czasu przejawem śmierci jest sama nasza *natura vitata*: doświadczamy jej poprzez sprzeciw naszego ciała, które nie stosuje się do żądań naszej świadomości, i poprzez wewnętrzne rozbicie tejże świadomości i woli. Śmierć rozpoczęła się już wtedy, kiedy pierwszy człowiek odczuł w swoich członkach „wrogie nieposłuszeństwo zmysłowych pragnień” (*repugnantem inoboedientiam concupiscendi*), tym samym został poddany nieuchronności śmierci (*necessitas moriendi*). Człowiek nie włada już w ogóle swoim ciałem, a jego utrata, śmierć fizyczna jest jedynie konsekwencją ogólnego nienaturalnego stanu, naszej niezdolności do podporządkowania sobie i ujarzżenia naszego ciała<sup>19</sup>. Śmierć ma swoje źródło w samej naturze istnienia w czasie, w którym wszystko nieprzerwanie przemija, a nasze ziemskie życie jest nieustannym *cursus ad mortem*. „Nigdy więc człowiek nie trwa w życiu, odkąd przebywa w tym umierającym raczej niż żyjącym ciele”<sup>20</sup>. „Podobnie również w biegu czasów szuka się czasu terażniejszego i nie znajduje go się, gdyż to, przez co się przechodzi z przyszłości w przeszłość” (to znaczy: nieskończenie krótki moment w czasie), „nie odznacza się żadnym zgoła trwaniem (*sine ullo spatio est*)”<sup>21</sup>. Ułomna dwoistość posiada swoje źródło w samej formie czasu: wszystko rozdwa

<sup>19</sup> Zob. tegoż, *O państwie Bożym*, ks. XIII, rozdz. 2, 3, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. II, s. 86–89.

<sup>20</sup> Tamże, ks. XIII, rozdz. 10, t. II, s. 95.

<sup>21</sup> Tamże, ks. XIII, rozdz. 11, t. II, s. 96.

się na nieskończone przeszłe, którego nie jesteśmy w stanie zatrzymać, i na niekończące się przyszłe, które – kiedy tylko go osiągniemy – uchodzi w przeszłość, nie dopełniając wewnętrznie naszego życia. W tym niespokojnym ruchu poszukujemy czegoś obecnego i nie znajdujemy tego<sup>22</sup>. Nie możemy nigdzie znaleźć spokoju, ponieważ nie ma niczego teraz obecnego. Nieustannie umieramy i nieustannie wewnątrz pełni jesteśmy trwogi.

Rozdwojenie i śmierć to powszechne prawo całej rzeczywistości, dotyczące wszystkiego, co istnieje w czasie. Uwaga Augustyna w całej jego filozofii skupia się na zasadniczym pytaniu: jak uchronić się od śmierci, jak przezwyciężyć ułomną dwoistość ludzkiej natury? Przed oczami Augustyna staje ideał pełnej istoty ludzkiej, znajdującej się w stanie pokoju i spokoju. Z kolei, fundamentalne pytanie jego filozofii można sformułować również w taki sposób: jak może się zbawić istota ludzka? Ale przecież zło jest ze swej natury powszechne i obiektywne: leży tak u podstaw społeczeństw ludzkich, jak i u podstaw konstrukcji przyrody w ogóle, do której jako istoty fizyczne przynależymy. Stąd też wypływa kolejne pytanie: jak może się zbawić wspólnota ludzka, jak może dostąpić zbawienia wszechświat? Idealna, pełna istota ludzka da się pomyśleć tylko w społeczeństwie idealnym, w idealnym uwolnionym od czasu wszechświecie, w którym wszystko jest jedne i pełne, wszystko trwa w stanie pokoju wewnętrznego, spokoju i równowagi. W naszym doświadczeniu nie natrafiamy jednak na taki wszechświat, jest to ideał absolutnie transcendentny w stosunku do naszej ziemskiej rzeczywistości, gdzie wszystko pozostaje ze sobą w stanie wrogości. Taki wszechświat jest przedmiotem nadziei. Jeśli ułomna dwoistość naszej natury, śmierć i zło są negatywnym założeniem filozofii Augustyna, to wszechświat, rozumiany jako pełnia powszechnego pokoju, jest pożądanym ideałem. Augustyn nie chce jedynie dobra wewnętrznego jednostki, w pełni uświadamia sobie, że człowiek nie może zbawić się jedynie o własnych siłach, dlatego też pytanie o zbawienie jednostki jest dla niego przede wszystkim pytaniem o obiektywną zasadę zbawienia. Podobnie jak grzech nie stanowi jedynie indywidualnej, jednostkowej własności, ale coś powszechnego i dziedzicznego, tak samo i działanie owej obiektywnej zasady zbawienia powinno ucieleśniać się w kosmicznej strukturze społecznej, w ludzkości, ze względu na jedność wypływającą ze wspólnoty pochodzenia. W ten sposób pytanie o zbawienie jednostki staje się dla niego jednocześnie problemem społecznym i kosmicznym.

Znając główny wątek filozoficznych poszukiwań Augustyna, łatwo zrozumiemy ów proces rozwoju wewnętrznego, który poprzez szereg ko-

<sup>22</sup> Zob. tegoż, *Wyznania*, ks. XI, rozdz. 11, 15, dz. cyt., s. 264 i 266–269.

lejných stopni przywiódl go ku chrześcijaństwu, i będziemy w stanie pojąć sukcesywnie zachodzącą genezę jego światopoglądu. Nie mam powodu, aby dokonywać tu szczegółowego streszczenia biografii Augustyna<sup>23</sup>. Główne etapy życia tego wielkiego nauczyciela Kościoła są aż nazbyt dobrze znane i interesują nas tutaj tylko dlatego, że pozwalają łatwiej zrozumieć proces powstania i rozwoju jego systemu.

Każdy z nas już w szkolnych ławach słyszał o burzliwej młodości Augustyna, kiedy utraciłszy naiwną dziecięcą wiarę, pozbawiony chrześcijańskich fundamentów placił haracz swoim czasom i swemu społeczeństwu, żyjąc życiem mikroskopijnych interesów własnego egoizmu, rozdarty między zadufaniem a zmysłowością. Jednak już w tym czasie świat zewnętrzny ze swoimi rozkoszami nie był w stanie zadowolić i nasycić przyszłego myśliciela. Filozoficzne powołanie ujawnia się w nim już na tym etapie jak smutny ferment, mimowolna tęsknota za ideałem, jako niezadowolenie z rzeczywistości, brak satysfakcji z tego, co teraz obecne.

Pod wpływem *Hortensjusza* Cyncerona, z którym zapoznaje się w wieku lat 19, smutne poszukiwanie przeobraża się w świadomą refleksję filozoficzną. Niezachowane do naszych czasów dzieło Cyncerona stanowiło wymowną zachętę do filozofowania. Wedle świadectwa samego Augustyna rozbudziło ono w nim świadomą miłość do mądrości, świadomą potrzebę jej poszukiwania. „Przed mymi oczyma zmarniały nagle wszystkie ambicje światowe – mówi Augustyn. Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość”<sup>24</sup>. W ten sposób już na najwcześniejszym etapie swojego rozwoju myślenie filozoficzne Augustyna posiada silnie idealistyczny charakter. Jednak ten idealizm młodości nie znalazł wyrazu w żadnym określonym światopoglądzie filozoficznym, był raczej rodzajem impulsu. Refleksja filozoficzna unicestwiła dla niego świat złudnych pragnień i próżnych marzeń, którymi żył do tej pory, obróciła wniwecz jego samozadowolenie. Idealizm filozoficzny, wyrażający się poprzez świadomość niewspółmierności rzeczywistości względem poszukiwanego ideału, stał się dla niego tylko nowym źródłem cierpienia i bólu. Nie uzdrowił go, wręcz przeciwnie – pogłębił jego nieznośny stan moralnego rozdwójenia i rozpadu.

<sup>23</sup> Aby zapoznać się bliżej z biografią Augustyna, odsyłam do następujących solidnych prac: C. Bindemann, *Der heilige Augustinus*, Berlin 1844 (w 3 tomach) oraz jedenasty tom pracy Böhringera *Kirchengeschichte in Biographien (Aurelius Augustinus)*, Stuttgart 1877. Napisana bez talentu nudna książka Poujoult, *Histoire de St. Augustin* (w 2 tomach), również zawiera wiele danych faktograficznych o interesującym nas autorze. [Współczesne godne uwagi i dostępne w języku polskim pozycje zawierające szczegółową biografię Augustyna to choćby: A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007 czy P. Brown, *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993].

<sup>24</sup> Augustyn z Hippony, *Wyznania*, ks. III, rozdz. 4, dz. cyt., s. 59.

To w tym momencie rodzi się to pesymistyczne usposobienie, które niedługo znajdzie dla siebie wyraz w manicheizmie Augustyna. Odwracając się od mrocznej głęбини subiektywnej świadomości ku kontemplacji obiektywnego wszechświata, nie jest on jednak w stanie wznieść się ku beznamiętnemu stosunkowi do niego, lecz przenosi na obiektywny kosmos swoje sprzeczności wewnętrzne. Walka wewnętrzna, której doświadcza w sobie samym, znajduje swoją hipostazę w walce dwóch obiektywnych zasad w świecie, w przeciwieństwie dwóch wrogich substancji – dobrej i złej. Przyglądając się uważnie manicheizmowi, przekonamy się, że ten system religijno-filozoficzny – w szczególności w swej zachodniej odmianie, której wyznawcą stał się Augustyn – nie jest niczym innym jak tylko swoistym dla tego czasu pesymizmem. Manicheizm to przede wszystkim: „konsekwentny, wyraźny dualizm o formie fantastycznej spekulacji na temat przyrody”<sup>25</sup>. Cały świat, wedle nauki manichejczyków, to rezultat przypadkowego zjednoczenia dobrej i złej zasady, światła i ciemności, które rozumie się materialistycznie, jako dwie materialne substancje, jako fizyczne światło i ciemność. Przedostawszy się do królestwa światła, księżę mroku, szatan, uwięził część świetlistej substancji. Powstanie wszystkiego, co istnieje: nieba z jego gwiazdami, ziemi i wszystkiego, co na niej żyje, zostało uwarunkowane przez zniewolenie cząstek dobrej, świetlistej substancji, które starają się uwolnić z okowów złej zasady, szatana, który je więzi, i na powrót połączyć z królestwem światła, skąd przemocą zostały wyrwane. Takie wyzwolenie stanowi konieczny cel twórczego procesu, konieczny cel wszechświata. W ten sposób w systemie manichejskim zło staje się w istocie siłą aktywną, a dobro jedynie pasywną – jego rola sprowadza się do czysto pasywnego samozachowania, samoobrony przed nacierającą siłą zła. Dobro może i ostatecznie powinno całkowicie oswobodzić się od zła, światło powinno oddzielić się od mroku, lecz samo zło jest niezniszczalne, jest współwieczne dobru i świetliste królestwo nie ma możliwości jego cał-

<sup>25</sup> A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, dz. cyt., s. 685 [Nieco większy fragment w oryginale: „Das manichäische Religionssystem ist consequenter, schroffer Dualismus in der Form einer phantastischen Naturspeculation”]. Zob. całość tego wspaniałego szkicu na temat systemu manichejczyków – s. 681–694. Jak wiadomo, zachodni manicheizm końca IV i początku V wieku różni się od początkowego kształtu doktryny samego Maniego. Nie tworzymy tu jednak monografii manicheizmu i interesuje on nas o tyle, o ile oddziałal na Augustyna, i dlatego też możemy się tu ograniczyć do najkrótszych wzmianek o analizowanej doktrynie, opierając się przede wszystkim na informacjach, które można znaleźć w pracach samego św. Augustyna. Podobne informacje czytelnik znajdzie w szczegółowych pracach badawczych. Zob. G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862 (arabski tekst Muhammada bin Izaaka o Manesie, przekład i komentarz do przekładu); K. Kessler, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, Berlin 1889; F.C. Baur, *Das manichäische Religionsystem*, Tübingen 1831 (praca znakomita, lecz nieco przestarzała, tym bardziej, że autorowi nieznanne były jeszcze arabskie źródła).



kowitego przewyciężenia i przeobrażenia w siebie. Usposobienie etyczne, odpowiadające dualistycznemu charakterowi systemu, to pesymizm – konsekwentny rezultat nauki, która z rozdzielenia, zacieklej i wiecznej walki czyni fundament wszystkiego, co istnieje. Świat, jako dwoisty plód dobra i zła, stanowi coś sprzecznego, kłamliwego, przeznaczonego na zatracenie. Praktyczne zadanie człowieka we wszechświecie sprowadza się do zniszczenia tego nienaturalnego zjednoczenia poprzez poświęcenie się ascezie. W człowieku walka światowych zasad dochodzi do szczytu – człowiek to istota dwoista: stworzony przez szatana na jego obraz i podobieństwo, zawiara w sobie jednak cząstki światła w dużo większym stopniu, niż inne stworzenia. Szatan skupił w człowieku zniewolone cząstki dobra, aby poprzez niego panować nad nimi<sup>26</sup>; w człowieku więc oba wrogie sobie elementy osiągają swoje najwyższe na ziemi skupienie. Oddając się cieleśnym namiętnościom i egoistycznym aktom utwierdzenia samego siebie, człowiek wspiera i podtrzymuje zniewolenie świetlistych cząstek, poprzez odżywianie się i rozmnażanie służy celom złej zasady, przykuwając dobro nowymi więzami do królestwa ciemności i przekazując ich zjednoczenie z pokolenia w pokolenie. Przeciwnie zaś – poprzez ascetyczne umartwienie i wyrzeczenie się samego siebie, poprzez post i wstrzemięźliwość – człowiek może i powinien sprzyjać wyswobodzeniu się zniewolonych cząstek światła<sup>27</sup>. Jednak takie wyższe zadanie praktyczne może zrealizować jedynie wtedy, gdy jest oświecony przez poznanie. Rola poznania, gnozy sprowadza się do tego, żeby objaśnić ludzkości istotną nienormalność istnienia,

<sup>26</sup> A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, dz. cyt., s. 743; C. Bindemann, *Der heilige Augustinus*, t. I, dz. cyt., s. 60.

<sup>27</sup> O ascetyzmie manichejczyków zob. interesujący rozdział 15 pracy Augustyna *De moribus manicheorum* [Trubieckoj mówi o drugiej księdze dzieła *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum libri duo*]. Zniewolone cząstki Bóstwa nieprzerwanie uwalniają się *ex omni parte mundi* i powracają do swojego królestwa. Lecz ulatniając się z ziemi, przedostają się do roślin, przyczepiając się za sprawą ich korzeni do ziemi i tym sposobem zapewniają siłę i energię życiową całemu światowi roślinnemu. Zwierzęta zaś w świecie roślin zdobywają pożywienie. Spółkując znów związują boskie cząstki z ciałem i sprowadzają je z ich prawdziwej drogi, wciągając na powrót w błędy i nieszczęścia: „I tym sposobem kiedy pokarm, który pochodzi z plodów ziemi i drzew, trafia do świętych, to znaczy – do manichejczyków, to zawarte w nim piękne pierwiastki bóstwa zostają oczyszczone dzięki ich czystości, modlitwom, śpiewaniu psalmów i udoskonalają się na wszelkie możliwe sposoby, aby powrócić do swego królestwa, uwolniwszy się od wszelkiego ciężaru i wszelkiej nieczystości” [W oryginale: *Itaque cibi qui de frugibus et pomis parantur, si ad sanctos veniant, id est ad Manichaeos per eorum castitatem et orationes et psalmos, quidquid in eis est luculentum et divinum purgatur, id est omni ex parte perficitur, ut ad regna propria sine ulla sordium difficultate referatur*]. W tym rozdziale ujawniony zostaje nieludzki charakter manichejskiego ascetyzmu. Jego podstawową motywacją nie jest – jak w chrześcijaństwie – zbawienie człowieka, lecz wręcz przeciwnie – triumf Boga na skutek zniszczenia człowieka. Ascetyzmowi temu obca jest miłość i Augustyn między innymi zarzuca manichejczykom to, że odmawiają bliźniemu – jeśli nie jest on manichejczykiem – pożywienia, a nawet wody z obawy, aby nie powstrzymał on drogi cząstek Bóstwa ku niebu. O ascetyzmie manichejczyków por. także: Augustyn z Hippony, *Ennarationes in Psalmos*, CXL, § 12.

zasadniczą sprzeczność wszechświata, a tym samym przygotować do aktu wyrzeczenia się samego siebie, samounicestwienia wszechświata poprzez poświęcenie się człowieka ascezie.

Pojawia się tu pytanie: co przywiodło Augustyna ku manicheizmowi? Po pierwsze, racjonalistyczny charakter systemu, który nie opiera się na jakimś zewnętrznym autorytecie, ale zwraca się ku ludzkiemu rozumowi, próbując dać racjonalne wyjaśnienie tego, co istnieje. Ten racjonalizm przypadł do serca myślicielowi, którego – wedle jego własnego świadectwa – w tym czasie i odpychała, i nęciła prostota Ewangelii<sup>28</sup>; poszukiwał jednak światopoglądu naukowego. Po drugie, zmysłowy, fantastyczny charakter tej doktryny, w której gnostyczny racjonalizm łączy się z niepohamowaną wschodnią wyobraźnią, był niezwykle bliski jego południowemu, afrykańskiemu temperamentowi. Wreszcie po trzecie, jak powiedziano wyżej, w tej doktrynie otrzymuje swoją hipostazę ów etyczny i psychologiczny dualizm, który na drodze samoanalizy Augustyn znajduje w sobie. „W cnocie ceniąc spokój – mówi Augustyn – a w występkach dostrzegając przede wszystkim zakłócenie ładu, wnioskowałem, że cnota polega na pewnego rodzaju jedności, a występki – na rozdarciu. Sądziłem, że na takiej samej jedności polega racjonalność myśli, jak też istota prawdy i najwyższego dobra. W owym zaś rozdarciu dopatrywałem się, nieszczęsny, jakiejś jak gdyby substancji życia irracjonalnego, jak też istoty największego zła, które według mojego ówczesnego mniemania miałyby być nie tylko substancją, ale wręcz formą życia”, przy tym substancją niestworzoną przez Boga, lecz mu współwieczną. Dobro rozumiał jako nieposiadającą płci substancję myślącą, nazywając ją Monadą, a zło – Dyadą<sup>29</sup>.

Okres manichejski błogosławionego Augustyna stanowi zjawisko bardzo pokrewne i analogiczne do pesymizmu naszych czasów. Współczesny pesymista Schopenhauer, tak jak i błogosławiony Augustyn, przenosi na postrzeganie obiektywnego kosmosu swoje subiektywne sprzeczności, tworząc hipostazę wewnętrznego rozdzielenia swojej osobowości. On również czyni złą diadę fundamentem wszystkiego, co istnieje: świat, także z jego punktu widzenia, jawi się jako sprzeczny twór dwóch wrogich zasad: bezmyślnej złej woli – zasady wrogości i rozdarcia, oraz bezwolnego intelektu, którego rola sprowadza się do samej tylko pasywnej walki ze złą wolą, celem wyzwolenia siebie od niej. Droga wyzwolenia u Schopenhauera jest taka, jak u Maniego, albowiem i u niego światowy kryzys dokonuje się w człowieku, który będąc najpełniejszą obiektywizacją szatańskiej

<sup>28</sup> Zob. tegoż, *Wyznania*, ks. III, rozdz. 5, dz. cyt., s. 60.

<sup>29</sup> Zob. tamże, ks. IV, rozdz. 15, s. 88.

wolicjonalnej zasady, jest również najwyższym przedstawicielem i nosicielem światowego intelektu. Rola człowieka w systemie Schopenhauera także polega na tym, aby – uświadomiwszy sobie marność i złą naturę istnienia – wyzwolić świat od jego sprzeczności na drodze ascetycznego wyrzeczenia się siebie. U Schopenhauera, tak jak i u Augustyna, dostrzegamy identyczną zbieżność rezultatów subiektywnej refleksji zachodniego myśliciela ze zmysłowym, fantastycznym światopoglądem religii Wschodu, ten sam pociąg do religijnego akosmizmu Wschodu. Jeśli bowiem buddysta Schopenhauer unicestwia całość kosmosu w nirwanie, równocześnie rozdawając go w dualizmie istoty wszechświata i maji, zasłony złudy, to i Augustyn traci jedność kosmosu, przyjmując dwie manichejskie substancje i postrzegając wszechświat jako rezultat sprzeczności. U Schopenhauera, tak jak i u Augustyna, zachodni subiektywizm w swoim skrajnym i jednostronnym rozwoju styka się z obiektywizmem Wschodu. Ta zbieżność zdaje się zrozumiałym i całkowicie nieprzypadkowym zjawiskiem: skrajny subiektywizm i skrajny obiektywizm sprowadzają się do jednego wspólnego rezultatu – takiego mianowicie, że w jednym i drugim zatracą się umowna granica między subiektywnym a obiektywnym, między zewnętrznym a wewnętrznym. Obojętnie, czy rozpatrujemy wszystko, co wewnętrzne, jako fenomen substancji obiektywnej, czy – przeciwnie – wszystko, co zewnętrzne, jako odbłask wewnętrznego, to w obu przypadkach dochodzimy do jednakowego rezultatu – stopienia się subiektywnego i obiektywnego. Nasze wnętrze przenika do obiektywnego świata, materializuje się w nim, albo też przeciwnie – nasze stany wewnętrzne znajdują swoją hipostazę w obiektywnej substancji, a wszystko, co zewnętrzne, rozumie się na ich obraz i podobieństwo. Konsekwencje są jednakowe – w tym tkwi sekret wschodnich wpływów na zachodnią filozofię.

Uspodobienie Augustyna w okresie manichejskim można określić jako głęboką mroczną rozpacz. Przyczynę takiego stanu on sam upatruje później w chwiejności swych ówczesnych wyobrażeń o Bogu<sup>30</sup>. Manichejskie bóstwo posiada z natury wspólną z nami istotę i pochodzenie, nasza dusza to cząstka owego bóstwa, i dlatego też bóstwo nie wynosi nas ponad nas samych, nie podnosi nas ze słabości i niemocy naszej natury, nie uwalnia nas od naszych cierpień. Przeciwnie – dzieli z nami naszą – *indigentiam et imbecillitatem*. Jeśli nasza dusza jest częścią bóstwa, to Bóg wraz z nami „psuje się przez naszą głupotę, zmienia się poprzez swój upadek i utraciwszy

---

<sup>30</sup> *Quia non mihi eras aliquid solidum et firmum, cum de te cogitabam* [„[...] zwłaszcza, że nie myślałem o Tobie jako o czymś rzeczywistym i trwałym”] – Augustyn z Hippony, *Wyznania*, ks. IV, rozdz. 7, dz. cyt., s. 80.

doskonałość, zostaje narażony na przemoc i potrzebuje pomocy, zduszony nieszczęściem i zhańbiony niewolą<sup>31</sup>. Od takiego bóstwa nie możemy oczekiwać zbawienia, ono samo raczej potrzebuje naszego współdziałania w swoim wyzwoleniu<sup>32</sup>, i z tego też powodu światopogląd manichejczyków wydaje się pozbawiony radości i nadziei. Augustyn pojął to i poczuł szczególnie wyraźnie, kiedy bolejąc nad śmiercią przyjaciela, szukał i nie znajdował pocieszenia w manichejskich zasadach wiary. On sam wiernie opisuje swój ówczesny nastrój jako *taedium vivendi et moriendi metus*<sup>33</sup>; świadomość pustoty i jałowości teraźniejszego zostaje wzmocniona przez brak nadziei na przyszłość. „Wszystko mnie odpychało – mówi Augustyn – nawet samo światło dzienne”<sup>34</sup>, zbrzydło mi wszystko, prócz lamentów i łez. I dalej: kiedy próbowałem uspokoić moją duszę w fałszywym Bogu, wytworze mej wyobraźni, ona „spadała przez próżnię i znowu mnie przygniatała. I pozostałem sam dla siebie owym miejscem nieszczęsnym, w którym nie mogłem przebywać i z którego też nie mogłem uciec. Dokądże bowiem miało serce moje uciec od siebie samego? Gdzież było takie miejsce, w którym bym sam nie doścignął siebie?”<sup>35</sup>. Szukając zbawienia w manicheizmie, znajdował w nim jedynie odbicie swoich subiektywnych sprzeczności.

W świecie, gdzie wszystko to pozór i kłamstwo, nie ma niczego obiektywnie wiarygodnego, prawdziwego. Sama nasza świadomość pełna jest sprzeczności. Jeśli wszystko na świecie – nie wyłączając nas samych – to kłamstwo i sprzeczność, jeśli nie ma jednej i pełnej prawdy, to żadne obiektywne poznanie nie jest możliwe. Tylko jeden krok dzieli dualistyczny pesymizm od rozpaczy sceptyka. I tak rozczarowany manicheizmem Augustyn wpada w sceptycyzm Nowej Akademii. Ten sceptycyzm był jednak tylko przejściowym momentem w jego rozwoju i nie mógł całkowicie załamać jego energiczną i namiętną naturą. Było to tylko czasowy, a przy tym niezbyt długi stan wahania i niezdecydowania. „Przyszło mi też wtedy do głowy – pisze Augustyn – że najrozsądniejsi ze wszystkich filozofów są tak zwani akademicy. Uznali oni, że o wszystkim należy wątpić (*quod de omnibus dubitandum esse censuerant*) i że człowiek nie jest zdolny do poznania

<sup>31</sup> Tegoż, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo*, ks. II, rozdz. 11, § 22. [W oryginale: [...] et stultitia corrumpitur et cadendo mutatus est et amissa perfectione violatus et opis indiget et debilis morbo et oppressus miseria et servilute turpatus est].

<sup>32</sup> Tegoż, *Przeciw Faustusowi*, ks. II, rozdz. 11, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1991, s. 9–10.

<sup>33</sup> Tegoż, *Wyznania*, ks. IV, rozdz. 6 [„[...] życie mi ciążyło jak okropne brzemie, a jednocześnie bałem się śmierci” – s. 78]. Słowa te mogłyby stać się wspólną charakterystyką ówczesnych nastrojów społecznych w ogólności.

<sup>34</sup> Tamże, ks. IV, rozdz. 7, s. 79 [przyp. tłum.].

<sup>35</sup> *Et ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere. Quo enim cor meum fugeret a corde meo? Quo a me ipso fugerem? Quo non me sequerer?* – tamże, ks. IV, rozdz. 7, dz. cyt., s. 80.

czegokolwiek w sposób pewny”<sup>36</sup>. „Zgodnie więc z zasadą, jaką się przypisuje akademikom, wąpiłem we wszystko i trwałem zawieszony między różnymi teoriami (*inter omnia fluctuans*). Od manichejczyków jednak postanowiłem odejść. Uważałem, że w okresie wątpienia nie powinienem pozostawać w tej sekcie, skoro tezy niektórych filozofów bardziej mi trafiały do przekonania niż jej wierzenia”<sup>37</sup>. Oczywiście nie mamy tu do czynienia z absolutnym sceptycyzmem ani w ogóle z żadnym określonym i przyjętym światopoglądem, a jedynie z uznaniem względnej słuszności filozofów – sceptyków<sup>38</sup>. Nie mylą się oni, przedkładając nad dowolne dogmatyczne usposobienie wątpienie w siły i zdolności ludzkiego rozumu. Sądzą trafniej niż inni, ponieważ są od innych pokorniejsi. Lecz jeśli człowiek nie jest w stanie poznać prawdy o swych własnych siłach, to nie wynika z tego jeszcze, że sama prawda nie istnieje. Jeśli pozostawiony sam sobie człowiek nie jest w stanie dojść do prawdy, to prawda może wyjść naprzeciw jego wysiłkom i sama mu się odkryć. Niedostępna w racjonalnym poznaniu, może stać się przedmiotem objawienia. W takim wypadku sceptycyzm zmienia się w akt pokory, w pasywne podporządkowanie się ludzkiego rozumu działaniu z góry. W istocie, sceptycyzm Augustyna był dla niego jedynie stopniem pośrednim do mistycznego światopoglądu filozofów neoplatonickich.

„Bodźcami wewnętrznymi niepokoiłeś mnie – czytamy w *Wyznaniach* – abym dopóty nie zakosztował uciszenia, dopóki wewnętrzny mój wzrok nie zacznie Ciebie dostrzegać bez żadnej wątpliwości”<sup>39</sup>. Dręczący stan wątpliwości i wahania był jedynie objawem niezadowolających poszukiwań i sceptycyzmu Augustyna, jedynie skutkiem jego wrodzonego mistycyzmu, który nie pozwalał mu znaleźć ukojenia w dogmatycznych konstrukcjach. Już wcześniej widzieliśmy, jak wewnętrzna wiarygodność samoczucia wynosiła go ponad sceptyczne wątpliwości<sup>40</sup>. Wszystko, co istnieje, jest przecież nieuzasadnione, lecz jestem i chcę. W rozdwojeniu mojej świadomości i woli dostrzegam jedność jako absolutny warunek, jako ideał.

<sup>36</sup> Tamże, ks. V, rozdz. 10, § 19, s. 106.

<sup>37</sup> Tamże, ks. V, rozdz. 14, § 25, s. 111–112.

<sup>38</sup> Por. J. Storz, *Philosophie des hl. Augustinus*, Freiburg im Breisgau 1882, s. 31 [Trubieckoj ma tu na myśli następujący fragment, zachowuję oryginalną ortografię: „Wie für Augustinus selber der Skepticismus nur ein Durchgangspunkt war, als er von den gnostischen Irrthümern des Manichäismus zur Erkenntniß der Wahrheit durchzudringen suchte, so hielt er fortan an dem Grundsatz fest, daß die Skepsis wohl berechtigt sei gegenüber den Irrthümern des Dogmatismus, daß sie aber nicht so weit gehen dürfe, alle Möglichkeit des Wissens zu läugnen und den Menschen der Hoffnung auf den Erwerb wahrer Erkenntnisse zu berauben”].

<sup>39</sup> Augustyn z Hippony, *Wyznania*, ks. VII, rozdz. 8, dz. cyt., s. 148.

<sup>40</sup> Zob. tamże, ks. VII, rozdz. 3, s. 139–140.

Takiej jedności nie ma ani w zewnętrznej rzeczywistości, ani we mnie samym: ona wznosi się ponad wszystkim, co znajduję w mym doświadczeniu. To ideał, niepomiernie przekraczający wszystko, co ziemskie, absolutnie transcendentny. Dochodzę do niego jedynie na drodze odwrócenia się od wszystkiego, co zewnętrzne, poprzez wewnętrzną kontemplację. Jedynie wewnętrznie skupiona świadomość, która zebrała się w sobie i odrzuciła wszystko, co zmysłowe, może dojść do uznania owej jedności poza granicami naszego poznania. Wiarygodność mojej samoświadomości i mojej woli jest przy tym absolutną wiarygodnością ich transcendentnego ideału. Augustyn doszedł do takich wniosków pod wpływem lektury filozofów neoplatońskich, co sam ujawnia w swoim opowiadaniu.

Został zainspirowany przez nich do wejścia w samego siebie (*redire ad me ipsum*) i tak o tym mówi: „Zacząłem więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wnikać, ponieważ Ty mnie wspomagałeś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem, światłość Boga niezmienną: nie tę pospolitą światłość dzienną, którą dostrzega każde żywe stworzenie”<sup>41</sup>. Nie jest to już rozlane w przestrzeni, zmysłowe, manichejskie bóstwo, lecz zasada absolutnie ponadzmysłowa. Owo obiektywne, niematerialne światło, oświecające nas od wewnątrz, stanowi wyraźny kontrast dla naszej ubogiej, bezsilnej świadomości. „Schłostałeś słabość mego wzroku – kontynuuje Augustyn – przemożnym uderzywszy we mnie blaskiem (*radians in me vehementer*), aż zadrzałem z miłości i zgrozy. Zrozumiałem, że jestem daleko od Ciebie – w krainie, gdzie wszystko jest inaczej. I zdało mi się, że słyszysz Twój głos z wyżyny: «Jam pokarm dorosłych, dorodnij, a będziesz mnie pożywał – i nie wchłoniesz mnie w siebie, jak się wchłania cielesny pokarm, lecz ty się we mnie przemienisz»”<sup>42</sup>.

Jeśli prawda nie jest rozlana w świecie zewnętrznym i nie mieści się w przestrzeni ani w skończonej, ani bezgranicznej, to czy wynika stąd, że sama prawda nie istnieje? Na to pytanie mojej świadomości – mówi Augustyn – usłyszałem w odpowiedzi Twój głos, niby z daleka: Ja jestem prawdziwy i istniejący. W Boskim Ja Augustyn dostrzega nareszcie przedmiot swoich poszukiwań. Dzięki energii osobistej samoświadomości Bóstwa zostaje odbudowana utracona jedność, a pełna istota ludzka dostępuje zbawienia. Oto i jest obiektywne miejsce, gdzie człowiecze „ja” znajduje spokój i taki wewnętrzny pokój, który uwalnia od mąk rozdwojonej świadomości. Utraciwszy Boga, błądzimy, nie znajdujemy dla siebie miejsca, a je-

<sup>41</sup> Tamże, ks. VII, rozdz. 10, s. 150.

<sup>42</sup> Tamże, s. 151.

dynie w nim znajdujemy siebie, przychodzimy do siebie. „A gdzie byłem ja, gdy szukałem Ciebie? Ty byłeś tuż przede mną, ja zaś odszedłem nawet i od samego siebie. Nie mogłem siebie odnaleźć. Jakże miałbym znaleźć Ciebie?”<sup>43</sup>. Bóg jest „życiem mego życia”<sup>44</sup>. Utraciwszy Go, tracimy pełnię naszego istnienia, pozbawiając się świata wewnętrznego. „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. – czytamy w *Wyznaniach* – I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”<sup>45</sup>. Znajdując Boga, budzimy się jakby z głębokiego snu. „Ocknąłem się ku Tobie i zobaczyłem, że jesteś nieskończony, ale w zupełnie inny sposób, niż sobie przedtem wyobrażałem. A poznania tego nie zawdzięczałem zmysłom. Przypatrzywszy się innym rzeczom, pojąłem, że Tobie one zawdzięczają istnienie i że w Tobie istnieją wszystkie rzeczy skończone, lecz w inny sposób, niż przedtem mniemałem: istnieją w Tobie nie jak w przestrzeni, lecz dlatego, że Ty dzierżysz wszystkie rzeczy w Twojej prawdzie”<sup>46</sup>.

Przejmując tym sposobem pierwiastki neoplatonickie, Augustyn nie był jednak w tym okresie neoplatonikiem. Na pierwszym planie znajduje się dla niego praktyczne, życiowe zadanie, a spekulatywny, mistyczny ideał filozofów neoplatonickich nie zadowala go z powodu swej abstrakcyjności. Transcendentna „Jednia” neoplatoników nie przewyżcza rozdzielenia ziemskiej rzeczywistości, a kontemplacyjny mistycyzm ich filozofii łączy się z głębokim dualizmem. W neoplatonizmie istnieje dramatyczny kontrast między abstrakcyjną boską jednością – transcendentną, ponadmysłową i absolutnie nie do ucieleśnienia – a wrogą i obcą boskiej rzeczywistości materią. Materia stanowi zasadę niedoskonałości i zła w świecie – sprzeciwia się Bóstwu. Nie jest przez nie stworzona, jednak istnieje odwiecznie i nie może być ani przemieniona wewnątrz, ani zniszczona. Między niebem a ziemią, między Boskim a materialnym trwa nieprzejednana wrogość; rozdarcie skłóconych zasad, walka i rozdzielenie leżą u fundamentów wszelkiego istnienia. Rzecz jasna, że taki system nie jest w stanie przewyżczyć manichejskiego pesymizmu, a Augustyn nie po to porzucił wschodni dualizm, aby pograżyć się w dualizmie greckim. Dostrzeżliśmy, że dążenie do wybawienia się od fatalnego dualizmu to główny nerw jego filozofii. Zadanie filozofii – jak już mówiłem – to dla niego jednocześnie zadanie praktyczne, religijne, zadanie zbawienia. Świat boski stanowi dla niego przede wszystkim obiektywną zasadę zbawienia. Skoro

<sup>43</sup> Tamże, ks. V, rozdz. 2, s. 94.

<sup>44</sup> Wyrażenie, które u Augustyna pojawia się nieustannie [W oryginale: *vita vitae meae*].

<sup>45</sup> Augustyn z Hippony, *Wyznania*, ks. I, rozdz. 1, dz. cyt., s. 23.

<sup>46</sup> Tamże, ks. VII, rozdz. 14, 15, s. 153–154.

„Jednia” neoplatoników to abstrakcja, zaprzecza ona wszystkiemu, co indywidualne i jednostkowe, a istota ludzka może osiągnąć jej kontemplację jedynie na drodze samounicestwienia w ekstazie. W takim bezosobowym boskim kosmosie jednostka nie znajduje dla siebie miejsca ani spokoju. Bezosobowe bóstwo wydaje się obojętne i obce człowiekowi, nie ocala go ani nie zbawia. Przedmiotem poszukiwań Augustyna jest Bóg zainteresowany zbawieniem człowieka, Bóg, w którym ludzki, jednostkowy pierwiastek nie ulega zniszczeniu, ale zostaje zachowany, otrzymując wyższy sens i punkt odniesienia. Z tego powodu neoplatonizm Augustyna uzyskuje w tym czasie chrześcijańskie zabarwienie. Miejsce abstrakcyjnej „Jedni” Plotyna i Porfiriusza zajmuje energia osobistej samoświadomości Bóstwa, które wchodzi z człowiekiem w dialog, odpowiadając na jego poszukiwania. Aby uwolnić nas od rozdzielenia naszej ziemskiej rzeczywistości, aby wybawić nas od cierpienia i śmierci, Boska jedność musi stać się faktem naszej rzeczywistości i przeniknąć ją sobą. Aby zbawić człowieka, Bóg powinien wejść z nim w bezpośredni, intymny kontakt, twarzą w twarz – jednym słowem – uczłowiczyć się. Aby zbawić ludzkość jako rodzinę, jako wspólnotę społeczną, Boski porządek powinien ucieleśnić się w powszechnej strukturze społecznej. Taki jest logiczny proces, popychający Augustyna od neoplatonizmu ku chrześcijaństwu i ku Kościołowi.

Od neoplatoników odpycha go właśnie brak człowieczeństwa w ich wyobrażeniach o Bóstwie. Augustyn w całości przyswaja sobie ich naukę o wiecznym Boskim Logosie, parafrazując ją w znanych słowach Ewangelisty Jana<sup>47</sup>. Lecz te głębokie spekulacje neoplatoników, w oczywisty sposób nader zgodne z nauką chrześcijańską, nie zadowolają przyszłego ojca Kościoła, ponieważ obca jest im idea wcielenia, bogoczwłoczeństwa, która jako jedyna jest w stanie pokonać dualizm, pogodzić to, co ludzkie i ziemskie, z boskim. Bóstwo neoplatoników nie zniża się do ludzkiej niemocy, nie przychodzi na pomoc cierpiącym i, przebacząc, nie zdejmuje z nas ciężaru grzechów.

Równoległe z neoplatonizmem Augustyn doświadcza również innego potężnego oddziaływania, które z nieodpartą siłą pociąga go w tym samym kierunku. W czasie, kiedy mistyczny ideał przemienia się dla niego w praktyczny imperatyw, kiedy poszukuje konkretnego ziemskiego ucieleśnienia boskiej jedności, styka się z potężną osobowością Ambrożego. Nie ma potrzeby, abym wchodził tu w szczegółową charakterystykę tego wielkiego hierarchy Kościoła. Wystarczy zaznaczyć w jego charakterze te cechy, które tak czy inaczej oddziaływały na światopogląd jego genialnego

<sup>47</sup> Tamże, ks. VII, rozdz. 9, s. 148–149.



uczni. Można powiedzieć, że Ambroży jest konkretnym uosobieniem potężnej organizacji kościelnej. W osobie Ambrożego idea chrześcijańska przyjmuje postać nieprzewycięzonej, miążdżącej siły: nie można znaleźć wyraźniejszego wizerunku wszechmocnej łaski, która triumfuje nad najpotężniejszymi przejawami ludzkiego zła, podejmuje walkę z najwyższą ludzką władzą. Ambroży uosabia triumf przedstawiciela idei religijnej nad najwyższym wymiarem ludzkiej potęgi. Wychodzi on zwycięsko z konfliktu z ariańską władczynią i obraca w proch osobowość tak niebagatelną jak Teodozjusz Wielki. Równocześnie mamy tu do czynienia z ucieleśnieniem kontrastu między bezsilnością i nędzą władzy świeckiej w osobach słabych imperatorów w rodzaju Gracjana i Walentyniana II a wielkością duchowej władzy przedstawiciela kościoła. Ten święty pasterz, twierdząc, że to państwo trwa w Kościele, a nie Kościół w państwie, że Kościół jest ważniejszy i potężniejszy od państwa, w rzeczywistości panuje i triumfuje nad władzą świecką, wcielając się w rolę to surowego sędziego i nauczyciela, to opiekuna i piastuna ograniczonych umyslowo imperatorów<sup>48</sup>. Z uwagi na swój charakter i skłonności wydaje się być pod wieloma względami poprzednikiem wielkich średniowiecznych papieży, zwiastunem Grzegorza i Innocentych. Augustyn poszukuje konkretnego historycznego ucieleśnienia idei religijnej i oto idea chrześcijańska pojawia się przed nim pod postacią energii wszechstronnej działalności praktycznej. Poszukuje obiektywnej zasady zbawienia, boskiej jedności jako obiektywnej normy ludzkiego życia i działalności, i styka się z potężną powszechną strukturą Kościoła, reprezentowaną przez niebagatelną osobowość wielkiego biskupa. Jednak Ambroży imponuje Augustynowi nie tylko swym zewnętrznym autorytetem, wielkością i potęgą. Jednoczy on w sobie autorytet kościelny z wykształceniem naukowym, jego słowo brzmi nie tylko jako zewnętrzny nakaz, ale posiada siłę wewnętrznego przekonywania. Ambroży jest uosobieniem Kościoła będącego nie tylko zewnętrzną wspólnotą, lecz także rozumnym porządkiem, wspólnotą wewnętrzną i organiczną. Słuchając go, Augustyn po raz pierwszy nabiera przekonania o możliwości rozumowego wyjaśnienia nauki chrześcijańskiej, upewnia się, że nie ma zasadniczej sprzeczności pomiędzy wiedzą rozumową a obiektywnym objawieniem<sup>49</sup>.

W osobie Ambrożego chrześcijański ideał staje się dla Augustyna wszechstronnym panowaniem boskiego porządku nad życiem – jako wszechpotężny Kościół posiadający władzę nad jednostkami i społeczeń-

<sup>48</sup> Dla pełniejszej charakterystyki Ambrożego por. A. De Broglie, *L'Eglise et l'Empire Romain au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1906, t. III, cz. 2, [rozdz. V].

<sup>49</sup> Zob. Augustyn z Hippony, *Wyznania*, ks. VI, rozdz. 4, dz. cyt., s. 117–119.

stwem, jako teokracja, w której żywioł świecki pochłonięty jest przez duchowny. Jak już powiedziano, wrażenie, które wywarła na Augustynie osobowość Ambrożego, pozostawiło niezatarty ślad na światopoglądzie tego pierwszego. Augustyński ideał chrześcijaństwa na zawsze związał się z tym wrażeniem, pozostał do końca ideałem teokratycznym. Takiemu ogromnemu wpływowi Ambrożego na Augustyna sprzyjało głębokie pokrewieństwo charakterów obu świętych pasterzy. Jak już wspomniano wyżej, centralne doświadczenie całego życia Augustyna stanowi kontrast grzechu i wszechmocnej łaski. Jeśli zaś łaska jest wszechmocna, a ludzka wola – marna i nędzna, to wynika stąd, że aby człowiek mógł się zbawić, musi złożyć ofiarę ze swej wolności i całym swym istnieniem oddać się obiektywnej łasce. Poszczególne indywiduum powinno zniknąć w jej obiektywnym porządku, człowiek uzyskuje swoje znaczenie i swój sens jedynie jako narzędzie umożliwiające nastanie powszechnych rządów Bożych. Wszechmocnej łasce odpowiada będący jej ucieleśnieniem wszechwładny Kościół. Takim sposobem wpływ Ambrożego współbrzmi z centralnym motywem światopoglądu i życia naszego ojca Kościoła.

Nie będę tu referować nazbyt dobrze znanych szczegółów przejścia Augustyna na chrześcijaństwo. Interesuje nas tutaj wewnętrzna historia jego światopoglądu, a nie zewnętrzne zdarzenia z jego życia. Wystarczy jedynie odnotować tutaj jedną charakterystyczną cechę owego nawrócenia. Sam Augustyn przypisuje ten głęboki przewrót wewnętrzny, który się w nim dokonał, zewnętrznemu cudowi. W momencie, kiedy jego cierpienia i męki z niezadowolających poszukiwań nasilają się do granic wytrzymałości, wstrząs wewnętrzny wyprowadza go ze stanu wątpliwości i wahań. Słyszy głos mówiący: *tolle et lege* (weź i czytaj), a słyszy go uszami ciała, lecz źródła tego głosu upatruje w objawieniu z góry. Za jego namową otwiera Pismo Święte, natrafia w nim na tekst odpowiadający na jego poszukiwania i odnosi go do siebie, co ostatecznie przesądza o nawróceniu<sup>50</sup>. W najwyższym stopniu charakterystyczne jest dla Augustyna to, że widzi w swoim nawróceniu jakby gwałt łaski na bezsilnej istocie ludzkiej. Łaska okazuje się nieodpartą siłą działającą na człowieka od wewnątrz i z zewnątrz – nie tylko poprzez pobudzenia wewnętrzne, ale również przez wstrząsy zewnętrzne. Doprowadza nas ona do obiektywnej jedności nie tylko na drodze wewnętrznego oświecenia naszego umysłu i serca, lecz także na drodze zewnętrznej przemocy. Wspomniane opowiadanie zamieszczone w *Wyznaniach* zostało napisane mniej więcej czternaście lat po nawróceniu Augustyna z punktu widzenia w pełni rozwiniętej nauki o łasce i gotowi je-

<sup>50</sup> Zob. tamże, ks. VIII, rozdz. 12, s. 182–184.

steśmy zgodzić się ze stanowiskiem Gastona Boissier<sup>51</sup> i Adolfa Harnacka<sup>52</sup>, którzy twierdzą, że w tym czasie Augustyn był skłonny opisywać swoje nawrócenie jako proces bardziej nagły, niż było to w rzeczywistości. Nagłego nawrócenie nie było, ale przeciwnie – było ono przygotowane przez cały poprzedzający je rozwój naszego bohatera. Nabrawszy dystansu, mógł on postrzegać swoją przeszłość w nowym świetle i mógł pomylić się w ocenie takich czy innych zdarzeń, lecz nikt nie posądza go o to, aby te zdarzenia zmyślił. Dla nas z kolei faktem najwyższej wagi pozostaje to, że sam Augustyn łączy swoje nawrócenie z zewnętrznym cudem. Już w tym przeżyciu skrywa się pretekst dla rozwiniętej później przez niego fantastycznej teorii laski, zgodnie z którą działa ona na naszą wolę nie tylko z mocą wewnętrznej konieczności, lecz także jako zewnętrzne fatum, a nasza wola zamienia się w mechaniczne narzędzie wypełniające jej zrządzenia.

Prześledziliśmy formowanie się światopoglądu Błogosławionego Augustyna i doszliśmy do punktu, gdzie utrwała się on i ostatecznie utwierdza na chrześcijańskim fundamencie. Przyglądając się nauce zbudowanej przez niego w oparciu o tenże właśnie fundament, dostrzeżemy, że przeszłość nie znikła w niej bez śladu i że elementy określające rozwój Augustyna-poganina utrzymują się nadal w jego świadomości chrześcijańskiej. Właśnie ta pogańska przeszłość dostarcza nam klucza do zrozumienia systemu religijno-filozoficznego tego wielkiego nauczyciela Kościoła.

Rzecz Augustyna, jak mogliśmy przekonać się na podstawie powyższych rozważań, zatoczył pełne koło. Po długim błędzeniu powrócił do punktu wyjścia – do chrześcijańskiego światopoglądu jego matki. Przy głębszym wpatrzeniu się w ten światopogląd dostrzeżemy, że zachowany zostaje w nim potężny filozoficzny idealizm, który przebudził się w Augustynie pod wpływem *Hortensjusza* Cyncerona. Znajdziemy w nim również elementy manichejskie. Pesymizmowi manichejczyków przeciwstawia się tu optymistyczną teodyceę, jednocześnie zachowując część zawartej w nim prawdy: bowiem będąc optymistą w kwestii nadziei lepszego życia, Augustyn zachowuje – całkowicie zgodny z chrześcijaństwem – pesymistyczny stosunek do życia ziemskiego. Zachowawszy jednak elementy prawdy zawarte w manicheizmie, nie uwalnia się całkowicie od jego kłamstwa. Przystępując więc po swoim nawróceniu do walki z dawnymi błędami, Augustyn broni, wbrew manicheizmowi, jedności boskiego porządku wszechświata. Przeciw dwóm bogom głoszonym przez naśladowców Maniego rozwija naukę konsekwentnie monoteistyczną, racjonalistycznemu

<sup>51</sup> Zob. G. Boissier, *La fin...*, t. I, ks. III, rozdz. 3, dz. cyt., s. 338–342.

<sup>52</sup> Zob. A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, dz. cyt., s. 84.

subiektywizmowi manichejczyków przeciwstawia obiektywny autorytet Kościoła. Szukając ocalenia od rozdwojonego wszechświata, rozwija naukę o idealnej jedności powszechnego planu, zawartego od wieków w boskiej świadomości. Rozdwojonej ludzkiej świadomości Augustyn przeciwstawia obiektywne objawienie. Lecz nawet prowadząc spory, nie uwalnia się on w pełni od wpływu swoich przeciwników, a nieświadomiony manicheizm nie przestaje przejawiać się w jego światopoglądzie. W nauce Augustyna zło nie ogranicza już Bóstwa od zewnątrz, ale zostaje włączone w powszechny plan jako konieczny moment Boskiej predestynacji, wynikający logicznie z faktu uzewnętrzniania się Boskiej myśli o stworzeniu. Zło przestaje być zewnętrzną granicą bóstwa, lecz zamiast tego staje się wewnętrzną koniecznością dla boskiej woli, stanowi ono konieczny moment samoobjawiania się boskiej myśli – jak ciemne tło, na którym zarysowuje się piękno i dobroć boskiej myśli o stworzeniu. Zło, będące egoizmem stworzenia, nie zostaje zwyciężone wewnętrznie w potencji, lecz przemocą wciśnięte w powszechny plan, aby pełniło rolę koniecznego środka do obcego mu celu dobra. Augustyn nie mógł nigdy zupełnie przewyciężyć manichejskiego dualizmu i jedność ta, którą mu przeciwstawia, jest jednością za cenę przemocy, jest jednością zewnętrzną<sup>53</sup>.

Zagłębiając się dalej w światopogląd naszego ojca Kościoła, znajdziemy w nim i ten sceptycyzm, który – jak zobaczyliśmy – wyraża się w pokorze umysłu, w świadomości niezdatności człowieka do poznania prawdy o własnych jedynie siłach. Nie trzeba nawet wspominać, że w światopoglądzie Augustyna zostaje zachowany mistyczny ideał neoplatoników; podobnie jak u nich również i tu wszystko, co istnieje, rozważa się *sub specie aeterni*, odnosząc wszystkie poszczególne rzeczy do ich wiecznej ponadmysłowej idei. Z tego też powodu – jak już powiedzieliśmy wyżej – nosi on na sobie znamię potężnego wpływu Ambrożego.

Te elementy światopoglądu naszego ojca Kościoła po części są koniecznymi momentami świadomości chrześcijańskiej, po części zaś zawierają w sobie domieszkę kłamstwa, charakterystyczną dla tej formy chrześcijaństwa, która przejawiała się w jego dziełach.

Każdy, kto nie otrzymuje chrześcijaństwa za darmo, dla kogo nie jest ono odziedziczonym darem, a kto dochodzi do niego rozumem i wolą na drodze wolnych poszukiwań, nieuchronnie doświadcza idealistycznych porywów młodości, a także rozpaczy pesymistów i sceptyków: aby uwierzyć w mistyczny ideał chrześcijaństwa, trzeba razem z pesymistami stracić

<sup>53</sup> Z tego też powodu, jak zobaczymy dalej, Augustyński pesymizm obok pierwiastka chrześcijańskiego zawiera w sobie domieszkę manichejskiego fałszu.

wszelką nadzieję odnośnie do ziemskiej rzeczywistości; lecz aby podporządkować się Kościołowi, trzeba razem ze sceptykami uwolnić się od racjonalistycznej zarozumialości i pychy rozumu. Aby być chrześcijaninem, trzeba uwierzyć w ponadzmysłową ideę i uznać nad sobą Boski autorytet. Tak oto poszczególne momenty rozwoju Augustyna są do pewnego stopnia koniecznymi momentami w chrześcijaństwie, a jego *Wyznania* można nazwać fenomenologią chrześcijańskiej świadomości.

Lecz światopogląd naszego ojca Kościoła – jak już powiedzieliśmy i o czym przekonamy się później – zawiera w sobie немало subiektywnego i lokalnego kłamstwa. Mówiliśmy już o tym, że nie przewycięził on w pełni manichejskiego dualizmu i że jedność, którą przeciwstawia poglądom naśladowców Maniego, jest jednością za cenę przemocy, zewnętrznej. Ta ostatnia okoliczność wywołała niezliczone następstwa nie tylko dla samego Augustyna, lecz i dla całej zachodniej formy chrześcijaństwa, którą zrodził i ufundował.

Jak już mówiliśmy na początku tego rozdziału, dla epoki Augustyna charakterystyczne są zderzenie i walka dwóch przeciwstawnych biegunów – Kościoła z jego jednością i atomowej, odosobnionej istoty ludzkiej. Powstaje pytanie, co zachodnie łacińskie chrześcijaństwo mogło przeciwstawić poszukiwaniom jednostki i anarchicznemu indywidualizmowi dwóch społeczeństw? Odpowiedź znajdujemy w systemie Augustyna. Wolności indywidualnej przeciwstawia on przemoc łaski, bezładowi i chaosowi – jedność Boskiego planu jako zewnętrzny porządek obejmujący całe istnienie, który nie usuwa zła i egoizmu, ale podporządkowuje je swoim celom. Boska jedność jako uniwersalne prawo wszystkiego, co jest, i norma idealna wszystkiego, co być powinno, jako przyczyna sprawcza i konieczny cel wszelkiego istnienia – oto fundamentalna myśl Augustyna konsekwentnie założona przez niego u podstaw całego jego systemu. Nie jest to jednak jedność dobrowolna, w której wolne Bóstwo wchodzi w związek z wolnym stworzeniem, lecz jedność abstrakcyjna, w której Bóg jedynie od zewnątrz panuje nad światem – jedność wymuszona, za cenę przemocy.

Zwiastun i prorok średniowiecznego katolicyzmu – Augustyn mieści w sobie do pewnego stopnia tak pozytywne, jak i negatywne jego aspekty.

W momencie nawrócenia Augustyna obecne są już wszystkie elementy jego chrześcijańskiego światopoglądu, a wszystko, co następuje potem, to jedynie rozwój i zastosowanie tych zasad, które już w tamtym czasie dojrzały w jego świadomości. Dokonując przeglądu wytworów jego pisarskiej działalności, zauważymy trzy stadia rozwoju jego nauki, odpowiadające

jego walce z trzema chrześcijańskimi herezjami<sup>54</sup> – manicheizmem, donatyzmem i pelagianizmem: 1) przeciwko manichejczykom rozwija nauczanie o obiektywnej jedności powszechnego planu, a ich racjonalizmowi przeciwstawia jedność autorytetu Kościoła; 2) przeciwko donatystom pryncypium jedności powszechnego ładu zostaje dookreślone jako *unitas ecclesiae*; kościelnemu partykularyzmowi donatystów przeciwstawiony zostaje katolicki uniwersalizm; 3) przeciwko pelagianom, zaprzeczającym łasce, zostaje potwierdzona jedność w działaniu łaski jako obiektywnej zasady zbawienia, jedność w powszechnej predestynacji, triumfującej nad indywidualną ludzką wolnością. We wszystkich trzech stadiach jedno i niezmienne pryncypium – idealna jedność – zostaje dookreślone jako architektoniczne pryncypium wszechświata, jako pryncypium społecznej organizacji i jako sens subiektywnej ludzkiej wolności. Rozwijając poszczególne aspekty swego nauczania przeciwko herezjom, zaprzeczającym takim czy innym aspektom chrześcijaństwa, Augustyn sumuje swoje nauczanie i dopełnia je właśnie w sporze z poganami. Tutaj ideał naszego myśliciela uzyskuje najpełniejszy wyraz i zostaje sformułowany jako *Civitas Dei*, jako powszechna wszechświatowa jedność rządów Bożych.

### **/// Augustyn – apologeta teokratycznego ideału zachodniego chrześcijaństwa**

Ramy chronologiczne działalności pisarskiej błogosławionego Augustyna wyznaczają trzy wielkie wydarzenia historyczne. Działalność ta rozpoczyna się za panowania Teodozjusza Wielkiego, w chwili ostatniego zjednoczenia państwowego obydwu części Imperium Rzymskiego i w przeddzień jego ostatecznego rozpadu; osiąga swoje apogeum w momencie zdobycia Rzymu przez Gotów pod wodzą Alaryka i kończy się w chwili podboju Afryki przez Wandalów, który rozpoczął się krótko przed śmiercią Augustyna. Zbieżność początku, apogeum i końca działalności wielkiego ojca Kościoła z trzema wielkimi wydarzeniami w świecie nie jest rezultatem zwykłego historycznego przypadku. Dla światopoglądu Augustyna nieprzypadkowe wydaje się to, że na samym początku jego działalności pisarsko-apologetycznej rozpada się zjednoczone przez Teodozjusza Imperium

<sup>54</sup> Trubieckoj przychyliła się do popularnego jeszcze w XX w. poglądu, że manicheizm jest herezją w obrębie chrześcijaństwa – stąd mamy sformułowanie „trzy chrześcijańskie herezje”. Dopiero XX-wieczne badania pokazały, że to odrębny system religijny czerpiący – w niektórych swych odmianach – inspirację z chrześcijaństwa. Zob. *Britannica Encyclopedia of World Religions*, Chicago 2006, s. 689–690, hasło: „manichaeism” oraz *Encyklopedia katolicka*, t. XI, Lublin 2006, s. 1143–1148, hasło: „manicheizm” [przyp. tłum.].

Rzymskie. Z powodu tego wydarzenia pojawił się kolejny problem, jak zachować jedność rzymskiej wspólnoty kulturowej wbrew rozpadowi jedności państwowej. Od tego momentu rzymska jedność ostatecznie przestała być jednością państwową, istnieje jednak nadal już jako jedność kościelna; *unitas Romana* zachowuje się tylko jako *unitas ecclesiae*, *unitas catholica*. Stąd wypływa wniosek, że podupadające społeczeństwo może ocalić swoją jedność jedynie w uniwersalnej jedności Kościoła, która jako jedyna wiąże ze sobą Wschód i Zachód; że – przynajmniej w odniesieniu do tego społeczeństwa – ta uniwersalna jedność jest najwyższą zasadą zbawienia. I tak – po części w odpowiedzi na wydarzenia historyczne, czasem zaś jako ich antycypacja – rozpoczyna się działalność największego z apologetów chrześcijańskiej jedności. Zgodne z naszą tezą jest i to, że punkt kulminacyjny jego twórczości apologetycznej zbiega się ze zdobyciem i grabieżą Rzymu dokonanymi przez Alaryka, zniszczenie Rzymu bowiem jest wyraźnym wezwaniem do stworzenia czegoś nowego. Zdobycie Rzymu stanowi śmiertelny cios dla pogańskiej idei Rzymu, znajdującej swój wyraz w kulcie rzymskiej państwowej wszechmocy. Zwycięstwo Gotów obróciło w proch nie tylko rzymską siłę, ale i pogańską boskość Rzymu.

Zwycięstwo to, doprowadzając do unicestwienia i zniszczenia pogańskiego Rzymu, było również wyraźnym świadectwem sił żywotnych i misji Kościoła chrześcijańskiego. Oddając Rzym na pastwę ognia i miecza, wojownicy Alaryka ze złości zatrzymują się przed chrześcijańskimi świątyniami; a pokonani znajdują w nich ocalenie i schronienie przed gniewem zwycięzców. Jedynie Kościół ostał się wśród powszechnego upadku, obracając porażkę Rzymu w swój największy triumf; tylko on i jego ocalałe od płomieni świątynie pozostały symbolami Rzymu – wiecznego miasta. Zniszczenie Rzymu sprawia, że znów z niebywałą siłą na plan pierwszy wysuwa się pytanie o to, jak ocalić rozpadającą się wspólnotę społeczną. I tak w odpowiedzi na upadek starożytnej stolicy rodzi się największe dzieło Augustyna, gdzie rzymskiej idei państwowej miasta jako „głowy świata”<sup>55</sup> przeciwstawia się ideę obejmującego cały wszechświat państwa Bożego, gdzie chrześcijańską teokrację uroczystie ogłasza się jedynym prawdziwym, wiecznym, nie ręką ludzką uczynionym miastem. W momencie, gdy dym unosi się z ruin pogańskiego, cesarskiego Rzymu, zostaje położony fundament Rzymu chrześcijańskiego i katolickiego.

Niezwykle znacząca wydaje się zbieżność daty śmierci Augustyna z początkiem podboju Afryki przez Wandalów. Odcięcie od Rzymu za-

<sup>55</sup> Właśnie rzymską ideę *caput mundi* zdaje się mieć na myśli Trubieckoj, używając sformułowania „город вселенная” (*miasto wszechświat*) [przyp. tłum.].

opatrującej go w chleb Afryki, będące konsekwencją tego podboju, pozbawiało Rzym niezbędnych do życia środków. Skazywało go tym samym na śmierć głodową i było prawie równoznaczne z jego unicestwieniem. Lecz jednocześnie podbój ten okazał się drogą do największego triumfu chrześcijańskiej idei teokratycznej: Kościół, jak podczas zdobycia Rzymu tak i tutaj, jako jedyny ocalał wśród płomieni. Zwycięstwo Wandalów, ugodziwszy w państwo, dawało Kościołowi nową siłę. Kościół w Afryce Północnej stawał się bowiem teraz jedynym obrońcą idei rzymskiej kultury przed barbarzyńskim światem germańskim. Inwazja arian barbarzyńców zmusiła ludność rzymską do zjednoczenia się wokół powszechnego Kościoła i – rzecz dziwna – zwycięstwo Wandalów kontynuowało duszpasterskie dzieło Augustyna, czym zadało śmiertelny cios schizmie donatystów, która do tej pory odrywała od Kościoła powszechnego większą część afrykańskiej ludności. Schizma ta, będąca przede wszystkim reakcją sprzeciwu miejscowego afrykańskiego nacjonalizmu wobec Kościoła powszechnego jako rzymskiego Kościoła państwowego i wobec rzymskich porządków w ogólności, na skutek podboju Afryki straciła swoje ugruntowanie, a tym samym jakikolwiek sens i znaczenie. Kościół katolicki przestał być Kościołem panującym dla Wandalów arian i dzięki temu mógł przyciągnąć ku sobie swoich dawnych przeciwników – donatystów. Donatyści, dla których prawdziwy Kościół był prześladowanym Kościołem męczenników, znalazłszy się pod rządami barbarzyńców – jednakowo wrogich w stosunku do wszystkich niearian – zbliżyli się we wspólnym nieszczęściu do swoich dotychczasowych wrogów – katolików. Schizma donatystów właściwie zniknęła, a na ruinach jedności państwowej odbudowana została jedność kościelna. Zetknąwszy się ze światem barbarzyńców, państwo Boże utwierdziło się i okrzepło, a apologeta kościelnej jedności umarł na progu tego nowego germańskiego świata, jakby powierzając mu kontynuowanie i dopełnienie swojego dzieła.

Pytania, wokół których krąży myśl wielkiego apologety – jak również jego odpowiedzi – zostały podpowiedziane przez wielkie wydarzenia historyczne epoki, w której żył. Wpatrując się w jego działalność apologetyczną, dostrzeżemy, że nie jest ona niczym innym jak głoszeniem rządów Bożych jako źródła powszechnych praw wszechświata i pryncypium ogólnoświatowej struktury społecznej. Stopniowe i konsekwentne zanikanie starego Rzymu i powstawanie nowego, tzn. główny proces historyczny w tej epoce, wyznacza granice czasowe działalności duszpasterskiej Augustyna. Początkiem, środkiem i końcem owego duszpasterstwa jest ideał wiecznego powszechnego miasta, zbudowanego nie na chwiejnym ludzkim fundamencie



– podatnym na zniszczenie i klęskę – lecz na wiecznej boskiej podstawie; jest to ideał państwa Bożego.

Aby upewnić się w tym przekonaniu, spróbujemy uchwycić w jednym spojrzeniu całość działalności apologetycznej Augustyna.

Można by zapytać: co łączy ze sobą różnorodnych przeciwników, z którymi przyszło zmagać się Augustynowi w obronie swej chrześcijańskiej myśli, co łączy ze sobą tak różnorodne z punktu widzenia dążeń i charakteru herezje i sekty – manichejczyków, donatystów i pelagian? Co upodabnia te chrześcijańskie herezje do rzymskiego pogaństwa, w które wymierzone jest *Civitas Dei* Augustyna? Wydaje się, że tak jak przeciwników Augustyna nic nie jednoczy, jak nie ma między nimi solidarności, tak również i w jego apologetycznej działalności nie ma żadnej centralnej, dominującej wartości, żadnej centralnej idei przewodniej, która scalalaby jego dzieło w jeden połączony system. Do takiego właśnie wniosku zdaje się dochodzić większość niemieckich uczonych protestanckich, w szczególności zaś Reuter<sup>56</sup>, a w ślad za nim Harnack. „Nie można nawet mówić o systemie Augustyna”<sup>57</sup> – wyjaśnia ten ostatni. „Największa zasługa Reutera polega na tym, że wykazał niemożliwość skonstruowania systemu Augustyna i pozbycia się sprzeczności w nim zawartych”<sup>58</sup>. Według tych uczonych gdy wielki apologeta stawał naprzeciw swych przeciwników, kierował się różnymi wartościami i zmieniał za każdym razem punkt widzenia. Prócz tego, występując w charakterze apologety kościelnych praktyk, był zmuszony często bronić istniejących obyczajów i zasad, choćby zaprzeczały jego subiektywnemu usposobieniu religijnemu. Stąd też z jego nauczania wypływa mnóstwo sprzeczności i brak w nim jakiegokolwiek spójności i jedności. Na przykład doktryna o wolności woli, rozwinięta przez Augustyna przeciw pelagianom, zaprzecza temu, czego nauczał na ten temat przeciw manichejczykom. Jego antypelagiańska doktryna łaski pozostaje w takiej samej sprzeczności z doktryną o Kościele, którą rozwinął przeciw donatystom. Powinniśmy więc tutaj przyjąć za wspomnianymi niemieckimi historykami, że sprzeczności u Augustyna jest rzeczywiście sporo. Nie tylko nie za-

<sup>56</sup> Hermann Reuter (1817–1889) – niemiecki teolog ewangelicki, historyk myśli filozoficznej i teologicznej starożytności i średniowiecza, profesor uniwersytetów w Greifswaldzie, we Wrocławiu i w Getyndze [przyp. tłum.].

<sup>57</sup> A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, dz. cyt., s. 91 [Chodzi o fragment: „Aus dem bisher Ausgeführten – und nur das Wichtigste ist genannt – folgt, dass von einem System Augustin’s nicht die Rede sein kann, wie er denn auch kein Werk verfasst hat, welches sich mit Origens’ *περι ἀρχῶν* vergleichen liesse”].

<sup>58</sup> Tamże, s. 91, przypis 2 [W oryginale: „Es ist ein Hauptverdienst Reuter’s, die Unmöglichkeit nachgewiesen zu haben, ein System Augustin’s zu construiren und die Widersprüche, die sich bei ihm finden, zu beseitigen”].

mierzamy ich zacierać, lecz postaramy się zapoznać z nimi czytelnika (przy referowaniu *Państwa Bożego*). Niewątpliwe jest również i to, że nauczania Augustyna nie da się przedstawić i rozpatrywać jako systemu filozoficznego, choć obecny jest w nim silny pierwiastek filozoficzny. Między filozofem a apologetą zachodzi zawsze ta wielka różnica, że filozof buduje swój własny system, podczas gdy apologeta jest obrońcą światopoglądu danego mu z zewnątrz, istniejącego i rozwijającego się niezależnie od niego, który jest historycznie wcześniejszy od samego apologety. Stąd też jedność systemu, jedność nauczania apologety zależy po pierwsze od tego, czy taka jedność istnieje w materiale, z którym ma do czynienia, a po wtóre od tego, czy kieruje się on jakąś jedną wspólną wartością, jedną wspólną ideą w swoim stosunku do tegoż materiału. Jeśli wykaże się obecność takiej jednej wspólnej wartości, to analizowane nauczanie należy uznać za system niezależnie od jego subiektywnych sprzeczności, również w takim wypadku, gdy indywidualne usposobienie apologety nie harmonizuje z bronionym przez niego pryncypium.

Co do Augustyna zaś, to zagłębiając się w jego nauczanie, stykamy się – jak już powiedziano wyżej – z wielokrotnym brakiem konsekwencji. Lecz ponieważ nie ma na świecie ani jednego ludzkiego nauczania – ani religijnego, ani filozoficznego – które byłoby nienagannie logiczne i pozbawione sprzeczności, ponieważ absolutnie logiczny system jest jedynie nieosiągalnym ideałem ludzkiego rozumu, nie można odmawiać jakiemuś nauczaniu znaczenia systemu tylko dlatego, że posiada swoje sprzeczności, w takim wypadku bowiem nie można byłoby znaleźć żadnego systemu zasługującego na swoją nazwę. Uznajemy za system każde nauczanie, które przeniknięte jest jednym wspólnym ideałem lub pryncypium, nie stanowi zaś mechanicznej kombinacji różnorodnych elementów tylko pozornie ze sobą powiązanych. Aby odmówić jakiemuś nauczaniu znaczenia systemu, nie wystarczy wskazać na zawarte w nim sprzeczności – trzeba jeszcze wykazać, że te sprzeczności są rezultatem zderzenia przeciwstawnych pierwiastków, niezwiązanych ze sobą w danym nauczaniu żadnym ideałem lub wartością, a więc że analizowane nauczanie stanowi nie organiczną jedność, lecz mechaniczną kombinację.

Co się zaś tyczy nauczania Augustyna, jeśli niektórym niemieckim uczonym wydaje się ono zbiorem sprzeczności, wiążących się ze sobą jedynie poprzez osobę ich autora, to winny temu jest nie Augustyn, lecz oni sami. Winne jest temu przede wszystkim dogmatyczne zaangażowanie, które zmusza ich do patrzenia na wydarzenia historyczne przez pryzmat ich konfesji. Liczne twierdzenia Augustyna, jak na przykład jego nauka

o lasce, w której jest do pewnego stopnia poprzednikiem Lutra, zostają uznane przez nich za ewangeliczne<sup>59</sup> nauczanie i uznane za ważniejsze. Do innych jego twierdzeń, jak na przykład do jego nauki o Kościele, gdzie staje się zwiastunem katolicyzmu, odnoszą się nadzwyczaj wrogo jako do pierwiastka „wulgarnie katolickiego”. Dlatego też wymyka im się ów ścisły organiczny związek, jaki istnieje pomiędzy nauką Augustyna o lasce i jego ideałem Kościoła i w ogóle całe nauczanie wielkiego ojca Kościoła zostaje przez nich sztucznie i przypadkowo podzielone na elementy ewangeliczne i nieewangeliczne. W szczególności niektórzy uczeni – jak na przykład Reuter – nie są w stanie uchwycić jedności ideału Augustyna z powodu obranej przez nich metody badawczej – badania szczegółowego i starannego, lecz nazbyt drobiazgowego i – jeśli można się tak wyrazić – mikroskopijnego. Biorąc pod lupę dowolne nauczanie, zawsze ryzykujemy, że pogubimy się w detalach. Wyołbrzymiając znaczenie poszczególnych sprzeczności, nie będziemy nigdy w stanie zrozumieć jedności właściwej dla całości takiego nauczania. Słowa te dotyczą szczególnie całości tak wielkiej i obszernej jak nauczanie Augustyna. Aby zrozumieć jego integralność, żeby uchwycić te słowa w jednym spojrzeniu, trzeba popatrzeć na nie z pewnej odległości i z dystansu oraz postarać się pojąć je jako część składową ogólnoswiatowego procesu historycznego. Tylko wtedy przestanie nam się mienić w oczach wielość różnorodnych pierwiastków wchodzących w skład interesującego nas nauczania i dostrzeżemy w nim jedność myśli i planu.

\*\*\*

Przy całej swojej różnorodności przeciwnicy Augustyna stoją na wspólnym historycznym gruncie i zgadzają się ze sobą – jeśli nie w tym, co przyjmują, to przynajmniej w tym, czemu zaprzeczają. Wszyscy w tej lub innej formie występują przeciwko idealowi jednej boskiej struktury wszechświata i wspólnoty społecznej, wszyscy – tak lub inaczej – są wrogami chrześcijańskiego teokratycznego ideału, chociaż atakują go z różnych stron.

Z punktu widzenia doktryny manichejskiej – jak już wykazywaliśmy w poprzednim rozdziale – świat nie jest tworem jednego pryncypium, lecz dwóch bogów. Świat to nie zjednoczona świątynia jedyne Boga, to nie Jego zjednoczone królestwo, ale plód dwóch wrogich sobie królestw. Wszechświat nie posiada jednego architektonicznego pryncypium, nie

---

<sup>59</sup> Trubieckoj zdaje się tu świadomie wykorzystywać dwuznaczność rosyjskiego przymiotnika „евангелический”, który odpowiada jednocześnie dwóm polskim przymiotnikom: „ewangeliczny” (oparty na ewangelii) i „ewangelicki” (protestancki) [przyp. tłum.].

ma jednorodnej struktury. Nie tylko Bóg, ale i szatan odwiecznie rządzi światem.

Zadanie chrześcijańskiego apologety względem manichejczyków polega na ukazaniu jedności struktury wszechświata, jedności światowego ładu oraz pokazaniu, że świat jest jedną połączoną całością podporządkowaną władzy jedyne Boga. Sprzeciwiając się doktrynie rozdziałającej świat na dwa wrogie sobie królestwa, należy pokazać, że tylko sam jeden Bóg króluje wiecznie. Architektoniczna jedność wszechświata, świat jako realizacja jednego przedwiecznego planu, rządy Boże jako fakt rzeczywistości wiecznej – oto kluczowy temat wszystkich antymanichejskich dzieł Augustyna. Ścisłe związane z tym tematem jest w tych pracach nauczanie o autorytecie Kościoła. Prawdziwości autorytetu Kościoła dowodzi tutaj jego rozprzestrzenianie się po całym świecie, co ma symbolizować ogólnoswiatową zgodę narodów (*consensus gentium*). Dla Augustyna Kościół posiada autorytet przedstawiciela jednego Boskiego porządku, Bożej władzy, rozciągającej się nad całym wszechświatem.

Jeśli więc manicheizm zaprzecza jedności struktury wszechświata, to schizma donatystów stanowi otwarty zamach na jedność Kościoła powszechnego, która w porządku społecznym ucieleśnia Boską jedność. Dla donatystów ziemski Kościół nie jest przestrzenią dla wszystkich, ale społecznością świętych, wybranych. Zbawcza siła Kościoła i jego sakramentów nie zasadza się na właściwych dla niego obiektywnych darach łaski, lecz na subiektywnej doskonałości sprawujących sakramenty sług. Dlatego też sakrament, sprawowany przez osobę niegodną, której wady stały się powszechnie znane, jest – z punktu widzenia donatystów – nieważny i nie zasługuje już na miano sakramentu. Zbawcza siła Kościoła jest uwarunkowana przez ofiarność jego hierarchów, a – zgodnie z tym – charakterystyczną cechą Kościoła nie jest obiektywna i powszechna struktura, lecz osobista doskonałość jego arcybiskupów. Na osobistej doskonałości arcybiskupów, czy raczej na braku jawnych wad pośród nich, opiera się – z punktu widzenia donatystów – czystość i świętość Kościoła, o którym mówi Apostoł (Ef 5,27) i określa go jako „nie mający skazy czy zmarszczki”<sup>60</sup>. Kościół powszechny przyniósł samemu sobie wstyd i niesławę tym, że po zakończeniu prześladowań za Dioklecjana nie tylko nie pozbył się tych biskupów, którzy wyparli się go pod wpływem strachu i wydali święte księgi w ręce pogan, ale również nie pozbawił ich sprawowanych funkcji i pełnionych

<sup>60</sup> Brzmienie cytatu po rosyjsku to „церковью, не имеющей пятна или порока”. Słowo „порок” znaczy tyle, co „wada, skaza”, i jego też autor używa wcześniej, pisząc o koniecznym dla donatystów braku wad u arcybiskupów i innych sług Kościoła [przyp. tłum.].

misji. Od tego momentu Kościół przestał być oblubienicą Chrystusa „bez skazy czy zmarszczki”, a stał się społecznością zdrajców (*traditores*). Od tej pory sakramenty nie są już sakramentami, a jedność utraciła swą zbawczą siłę. Najbardziej charakterystyczne jest to, że dla donatystów prawdziwy Kościół – Kościół świętych i męczenników – ogranicza się do obszaru zajmowanego przez ich afrykańską społeczność<sup>61</sup>, w przeciwieństwie do zniesławionego zdradą „kościola zamorskiego” (*ecclesia transmarina*), jak nazywano Kościół powszechny. Doktryna nie stanowi więc wyrazu osobistej zarozumiałości biskupów donatystów, lecz przede wszystkim jest wyrazem nacjonalistycznej wyższości i pychy afrykańskiej wspólnoty donatystycznej. Na drodze naciąganej interpretacji Pisma Świętego donatyści próbowali wykazać, że wszystkie prorocтва o Kościele dotyczyły Afryki, że właśnie Afrykańczycy są wybranym przez Boga narodem. Dlatego też Kościół afrykański, tzn. Kościół donatystów – to Kościół taki, jakim powinien być. Ideal Kościoła znajduje dla nich odzwierciedlenie w rzeczywistości, a widzialny ziemski Kościół (to znaczy: afrykańska wspólnota donatystyczna) stanowi jego doskonale ucieleśnienie. Wszystko to wskazuje, że w istocie pod ich dogmatycznymi sformułowaniami kryje się protest punickiego nacjonalizmu przeciwko Kościołowi niezwiązanemu wyłącznie z jakimś jednym narodem, przeciwko powszechnemu Kościołowi jako takiemu. Sprzeciw donatystów wymierzony jest właśnie w pryncypium powszechnej struktury Kościoła, istniejącej obiektywnie, niezależnie od doskonałości i godności osób ją reprezentujących. Donatyści przede wszystkim są nienawistnie nastawieni do uniwersalistycznego ideału Kościoła, który nie wyczerpuje się w żadnych widzialnych zewnętrznych przejawach, nie jest tożsamy z Kościołem w jego doczesnym, ziemskim wymiarze.

Rozumie się samo przez się, że mając na uwadze ścisłą więź i osobliwe stosunki, które w tym czasie ustaliły się między Kościołem a państwem w Zachodnim Imperium, schizmę donatystów należy uznać za ruch tyleż antypaństwowy, co i antykościelny. Zrozumiale jest, że zachodni imperatorzy, szukający w Kościele zbawienia od własnej słabości, postanowili złączyć swój los z Kościołem, który posiadał solidniejsze uzasadnienie. Z braku możliwości zbudowania i utwierdzenia państwa na niestałym gruncie cnót punickich kapłanów-donatystów imperatorzy postanowili oprzeć się na trwalszym fundamencie obiektywnej i powszechnej struktury, położonym przez Kościół katolicki. Imperium przeniknięte legendą ogólnowia-

---

<sup>61</sup> Poza Afryką donatyści posiadali niewielką liczbę zwolenników w Rzymie i niewielką gminę w Hiszpanii. Jednak wspólnoty te nie odegrały żadnej roli w historii ruchu donatystycznego – czysto lokalnego, afrykańskiego.

towej wspólnoty państwowej nie mogło zjednoczyć się z lokalnym ruchem narodowym i – na mocy rzeczywistego pokrewieństwa – musiało przylgnąć do Kościoła stanowiącego ogólnoswiatową zjednoczoną wspólnotę społeczną, to jest do Kościoła powszechnego. Oto dlaczego schizma donatystów jednakowo wrogo odnosi się tak do Kościoła powszechnego, jak do rzymskiego Kościoła państwowego, tak do Imperium, jak do państwa katolickiego. W donatyzmie znalazł swój wyraz bunt afrykańskiego nacjonalizmu przeciwko rzymskiej idei uniwersalnej jedności jako takiej; i oto dlaczego pod sztandarem donatystów zgromadziły się wszystkie pierwiastki charakterystyczne dla społeczeństwa północnoafrykańskiego – rozczarowanie Kościołem rzymskim i rzymskim panowaniem. Do donatystów przyłączył się ruch circumcellionów<sup>62</sup>, istniejący jeszcze przed powstaniem donatyzmu. Nie miał on początkowo charakteru schizmy religijnej. Był to po prostu żywiołowy ruch znacznej części wiejskiej ludności Afryki powstały w sprzeczności wobec rzymskiego systemu agrarnego, skazującego biedny lud na rolę niewolników lub kolonów i na odrabianie pańszczyzny na rzecz nielicznych potężnych właścicieli ziemskich. Gdy tylko pojawili się donatyści, circumcellioni zjednoczyli się z nimi we wspólnej wrogości wobec znienawidzonych rzymskich porządków. I w ten sposób ruch wcześniejszy od donatyzmu, powstały na kanwie niezgody na politykę agrarną, kontynuował swoje istnienie złączony z donatyzmem w nowej formie chrześcijańskiej schizmy. W ogóle widzimy donatystów na czele wszystkich afrykańskich ruchów separatystycznych, w sojuszu z wrogiem Imperium – mauretańskim królem Firmusem<sup>63</sup>, ze zbuntowanym mauretańskim księciem i afrykańskim wodzem Gildonem<sup>64</sup>. Wreszcie to na ich wezwanie i w sojuszu z nimi dokonała się inwazja Wandalów, którzy stali się ich Nemezis<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> „Wolność religijna przyniosła donatyzmowi również poważne trudności. W jego łonie bowiem wśród najniższych warstw ludności (chłopi, niewolnicy) uformowały się bandy rabujące. Grasując po całym kraju, równocześnie bronili sprawy donatyzmu przez niszczenie materialne posiadłości przeciwników. Nazywano ich «circumcelliones», ponieważ «circum cellas vagabantur» – krążyli wokół mieszkań ludzkich” – B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. I, Lublin 2001, s. 182. Zacytowany fragment przedstawia nieco inną genezę ruchu circumcellionów (wedle Kumora są oni ruchem pochodnym od donatyzmu, a nie wcześniej istniejącym, który się jedynie do niego przyłączył), stanowi jednak dobrą jego charakterystykę [przyp. tłum.].

<sup>63</sup> Firmus w latach 370–375 stał na czele powstania plemion mauretańskich przeciwko władzy Rzymian. Pomimo początkowych sukcesów powstanie zostało stłumione przez wodza Teodozjusza w 375 roku, a Firmus, nie chcąc wpaść w ręce Rzymian, popełnił samobójstwo [przyp. tłum.].

<sup>64</sup> Gildon, brat Firmusa, wszczął w roku 397 kolejne powstanie przeciwko Rzymowi. Zdradzony przez Mascelza poniósł śmierć w 398 roku, a kolejne powstanie zostało stłumione [przyp. tłum.].

<sup>65</sup> Podobny opis historii schizmy donatystycznej czytelnik znajdzie w pracy: F. Ribbeck, *Donatus und Augustinus oder der erste entscheidende zwischen Separatismus und Kirche*, Elberfeld 1857. Por. także: F. Böhringer, P. Böhringer, *Aurelius Augustinus. Bischof von Hippo*, Stuttgart 1877, s. 142–232;

Spór między donatystami a Kościołem toczy się w tej kluczowej kwestii, z którą zmagają się cały ówczesny Zachód: jaka jest idealna struktura społeczna, zapewniająca zbawienie jednostce i społeczeństwu. Rozumie się samo przez się, że pytanie to jest szczególnie zatrważające i dotkliwe w czasie, kiedy nadciągające i narastające fale barbarzyńskich napaści na horyzoncie powodują, że nieustannie zagrożone istnienie wspólnoty społecznej i jednostki wisi na włosku.

Przez wzgląd na omówioną specyfikę ruchu donatystycznego zadanie kościelnego apologety polega na tym, aby – po pierwsze – obronić pryncypium jedności Kościoła i jego powszechnej struktury – Kościoła istniejącego obiektywnie i przynoszącego zbawienie niezależnie od indywidualnej doskonałości duchowieństwa. Po drugie, powinien wskazać na różnicę między widzialną ziemską rzeczywistością Kościoła a jego wiecznym ideałem. Apologeta, mając na względzie budowane na jego oczach państwo Boże, powinien sprzeciwić się nauce, która głosi, że owo państwo zostało już zbudowane, a w budowlu widzialnego Kościoła powinien rozpoznać i ukazać jeszcze niewypełniony, lecz stopniowo realizowany idealny plan architektoniczny. Po trzecie, ponieważ na Zachodzie pryncypium jedności jest reprezentowane przez Kościół rzymski, zachodni apologeta chrześcijańskiej jedności Kościoła jest też – chcąc nie chcąc – apologetą jedności rzymskiej, jakiegokolwiek by były jego osobiste sympatie i antypatie. Jako apologeta jest nie tyle budowniczym, ile obserwatorem powstającej budowli: nie proponuje jakiegos swojego planu architektonicznego, lecz broni tego, który jest realizowany w rzeczywistości.

Taki właśnie charakter ma antydonatystyczna apologetyczna działalność Augustyna. Zbawienie jednostki i społeczeństwa tkwi w obiektywnej jedności Kościoła, która nie zależy od osobistej świętości jego członków. Kościół nie może zostać skalany przez wady swoich pasterzy, w swoim niedoskonałym ziemskim stanie nie jest społecznością świętych. Przeciwnie – wedle Ewangelii ziemski Kościół jest siecią, w którą wpada mnóstwo najprzeróżniejszych ryb – dobrych i złych; jest rolę, na której chwast rośnie razem z pszenicą. Do Kościoła przynależy wielu takich, którym nie jest sądzone wejście do królestwa przyszłego wieku<sup>66</sup>, a nie ma w Nim wie-

C. Bindemann, *Der heilige Augustinus*, t. II, dz. cyt., s. 366–412; D. Voelter, *Der Ursprung des Donatismus*, Freiburg im Breisgau–Tübingen 1883. Por. także uwagi u: H. Reuter, *Augustinische Studien*, szkic V, Gotha 1887, s. 231–358. O związkach donatyzmu ze stosunkami społecznymi w Afryce północnej zob. interesujące spostrzeżenia w książce H. Richtera, *Das weströmische Reich*, Berlin 1865, s. 305. Por. także artykuł J. Junga, *Zur Würdigung der agrarischen Verhältnisse in der römischen Kaiserzeit*, „Historische Zeitschrift”, t. 42, 1/1879, s. 56.

<sup>66</sup> Jedno z określeń na królestwo niebieskie nawiązujące do wypowiedzi Chrystusa z Ewangelii Łukasza (Łk 18,29–30), a także stwierdzenia świętego Pawła z Ef 1,21 [przyp. tłum.].

lu takich, którzy mają do niego wejść i osiągnąć zbawienie. Kościół jest społecznością świętych w planie przyszłego królestwa, ale do momentu strasznego sądu Bożego nie można oddzielić ziarna od plew, a Kościół ziemski pozostaje społecznością niejednorodną. Jednym słowem Kościół na ziemi w stosunku do Kościoła idealnego, Kościoła przyszłego wieku stanowi jedynie niedobudowaną budowlę. Strażnikiem jedności tej budowli jest biskup Rzymu – związany z pierwszym wśród Apostołów świętym Piotrem nieprzerwanym łańcuchem sukcesji – a Kościół antyrymski, taki jak wspólnota donatystów, właśnie z powodu bycia antyrymskim nie może stać się prawdziwym, powszechnym Kościołem. Takie pomysły rozwija i w niekończących się powtórzeniach wypowiada Augustyn przeciwko donatystom.

Jeśli w ten sposób donatyści – przy całej swej odmienności od manichejczyków – zgadzają się z nimi w tym, że jedni i drudzy sprzeciwiają się zasadzie powszechnej Boskiej struktury, manichejczycy – w porządku kosmicznym, a donatyści – w porządku społecznym, to w istocie apologeta ma względem jednych i drugich to samo zadanie. Polemika z donatystami jedynie kontynuuje to, co zostało zapoczątkowane w polemice z manichejczykami: ujawnianie teokratycznej idei zachodniego chrześcijaństwa. Wobec manichejczyków Augustyn broni rządów Bożych jako prawa wszechświata. Wobec donatystów broni Kościoła na ziemi jako doczesnego urzędywstnienia wiecznego planu architektonicznego w ludzkim społeczeństwie, jako czasowej i niedoskonałej formy rządów Bożych.

\*\*\*

Znacznie ważniejsze od dwóch poprzednich jest trzecie stadium apologetycznej działalności Augustyna – walka z pelagianizmem. Jeśli bowiem spór z manichejczykami dotyczy jedności wszechświata, a spór z donatystami – jedności Kościoła, to pelagianie podnoszą problem samego pryncypium wewnętrznego życia religijnego jednostki i społecznego życia Kościoła – problemu łaski. Pytanie o stosunek łaski do natury ludzkiej i wolności człowieka jest jednocześnie pytaniem o samą istotę Kościoła, Kościół bowiem – zgodnie ze swoją własną nauką – to związek wolnych jednostek, zjednoczonych i zorganizowanych przez łaskę w jeden społeczny organizm. Dalej, wszystkie kościelne instytucje i sakramenty, cała jego społeczna struktura jest pewnego rodzaju związkiem łaski i wolności, tzn. już pewną odpowiedzią na pytanie o łaskę. Jednocześnie idzie tu o samą



istotę chrześcijańskich rządów Bożych, o to, jak mają się do siebie dwa fundamentalne pierwiastki królestwa Bożego – łaska i wolność.

To inna postać owego decydującego pytania, do którego przygotowaniem były wszystkie wydarzenia tego czasu, a które „powstało z żebra” zniszczonego Rzymu – pytania o podstawy nowego społeczeństwa, któremu przeznaczono powstać na miejsce starego. W tej nieszczęsnej epoce, będąc pod wrażeniem niedawnej napaści Alaryka i rozgrabienia starożytnej stolicy, społeczność chrześcijańska łacińskiego Zachodu pytała sama siebie przede wszystkim o to, skąd ma czekać zbawienia: czy zbawi ją wszechmocna łaska Boża, znajdująca swój wyraz w kolektywnej strukturze Kościoła, czy rozbudzona energia działania jednostki? Mając na względzie światowy kryzys, który zapanował, i przygotowując się do wejścia w nową ogólnoswiatową epokę historyczną, ludzkość jakby mierzyła się i próbowała swoich sił – przeciwstawiając wolność i moc człowieka sile Bożej łaski. Naturalnie pyta sama siebie: co może człowiek ze swoją wolnością, czy ma wystarczająco dużo sił, aby uwolnić się od grzechów starego świata i stworzyć odnowione społeczeństwo, czy też do przeznaczonego mu odrodzenia potrzebuje łaskawej pomocy Boga – człowiek czy Bóg powinien być budowniczym nowego świata? Walka Pelagiusza z Augustynem rozpoczęła się w 411 roku, to jest rok po zdobyciu Rzymu i właśnie w odpowiedzi na wydarzenia, które miały miejsce. W rzeczy samej jest to spór dotyczący społecznego zadania i misji Kościoła; od takiego lub innego rozwiązania zależy cały dalszy bieg historii, bowiem w tej dogmatycznej polemice obaj przeciwnicy reprezentują na poziomie teorii i dogmatu dwie różne zasady działające w historii świata, które walczyły ze sobą również w ówczesnym społeczeństwie i których wzajemne oddziaływanie stworzyło średnio-wieczną Europę. Podstawowym czynnikiem zbawienia jest dla Pelagiusza wolna jednostka, który zdobywa sobie zbawienie na drodze indywidualnego wysiłku swej własnej woli; dla Augustyna podstawową siłą, zaproponowaną w kontrze do Pelagiusza, jest wszechmocna łaska, której idealnym i pełnym ucieleśnieniem jest jedynie Kościół powszechny.

Mogłoby się wydawać, że nic nie łączy pelagiańskiego odrzucenia dziedzicznego grzechu z wydarzeniami społecznymi tej epoki. W rzeczywistości taki związek jednak istnieje i jest to związek bezpośredni, bowiem obie pelagiańskie doktryny sprawiają, że zasada skrajnie indywidualistyczna staje się podstawą życia religijnego i grozi całkowitym zburzeniem społecznej budowli Kościoła. Oba te twierdzenia zaprzeczają jedności i wspólnocie rodzaju ludzkiego jako zorganizowanej całości. Ludzkość nie stanowi już bowiem czegoś organicznie związanego – ani poprzez jednego

ziemskiego założyciela rodu Adama, ani poprzez twórcę jej duchowego pokrewieństwa – Chrystusa. Poszczególne indywiduum nie jest nijak związane z rodem ludzkim. Nie ma żadnego związku w przeszłości, w historii: jednostka jest wolna od grzechów swoich przodków i nie może przekazać ani swoich grzechów, ani zasług potomstwu; nie jest związana z bliźnimi więzią solidarności ani z uwagi na terażniejszość, ani na przeszłość, ani w nadziei na przyszłość. Nie grzeszymy i nie umieramy w Adamie, grzech Adama zaszkodził tylko i wyłącznie jemu, a każdy z nas jest sprawcą swojego własnego grzechu. Z drugiej strony nie otrzymujemy zbawienia od Chrystusa, lecz zmartwychwstajemy w Nim przez dar Bożej łaski, lecz każdy z nas zbawia się poprzez swoje własne zasługi: każdy z nas jest sprawcą swojego własnego zbawienia.

W tym indywidualistycznym nakierowaniu zawiera się środek ciężkości pelagianizmu. Pelagianie nie zaprzeczają łasce jako takiej, lecz wykluczają jej jakiegokolwiek społeczne oddziaływanie. Tak jak nie ma grzechu kolektywnego, rodowego, tak też i łaska nie leży u podstaw żadnej kolektywnej struktury: indywidualistyczna doktryna pelagiańska wyklucza tak solidarną odpowiedzialność ludzkości za grzech, jak solidarną jedność ludzi w zbawieniu. Pelagianie nie zaprzeczają pomocy i łasce zsyłanej przez Boga człowiekowi. Lecz łaska nie stanowi dla nich jedyne działania Bóstwa, obejmującego i ogarniającego ludzkość niczym jedyna więź. Łaska zostaje rozdzielona między wszystkich w postaci mnóstwa pojedynczych drobnych aktów Boskiej samowoli i stanowi szereg czysto zewnętrznych działań Boga na poszczególnego człowieka. Wszystkie te działania sprowadzają się do trzech głównych: stworzenia, prawodawstwa i nauczania. Stwarzając człowieka, Bóg zaszczerpił w nim swoje prawo, dając mu wolną wolę, aby je wypełniał. Człowiek mógł nie grzeszyć, ale ponieważ zgrzeszył, a zaszczerpienie w jego naturze świadomości prawa moralnego okazało się niewystarczające, to niezbędne było zewnętrzne napomnienie poprzez objawione przez Boga prawo i wreszcie również – zewnętrzny autorytatywny przykład i nauczanie Zbawiciela. Życie i cierpienia Chrystusa to jego indywidualne zasługi, a nie uniwersalne działanie zbawcze; poprzez śmierć krzyżową nie zostały odkupione nasze grzechy, dla Niego obce – ta śmierć może być dla nas zbawcą nie jako odkupienie, lecz jako pouczenie i przykład, mogący pobudzić nas do wypełniania prawa. Człowiek nie jest organicznie związany ze swoim Zbawcą, lecz łączy go z Nim związek czysto zewnętrzny – jest uczniem i naśladowcą. Każdy z nas może zbawić się nie w wyniku cudzych zasług, ale jedynie na skutek pełnego i nienaganne-go przestrzegania prawa. Fundament zbawienia stanowi nie miłosierdzie,

ale Boża prawda wyrażona w formule: każdemu, co mu się należy (*sum cuique*)<sup>67</sup>. Zbawić można się tylko przez pełne i nienaganne przestrzeganie prawa: ci, którzy choćby i na jotę odstąpili od prawa, bez miłosierdzia podlegają sądowi i piekłu wieczystemu.

Nietrudno zrozumieć, w jakiej relacji pozostawało to nauczanie do społecznych nastrojów i wydarzeń tego czasu. Pelagiusz, który rozpoczął swoją działalność w Rzymie kilka lat przed katastrofą 410 roku, był wstrząśnięty głębokim upadkiem moralnym ówczesnego społeczeństwa rzymskiego. Będąc świadomym nadciągającej ze wszech stron nawałnicy, uważał za niezbędne wyprowadzenie społeczeństwa ze stanu moralnego lenistwa, apatii i rozpacz. Chciał pobudzić chory organizm społeczny do zbawiennej dla niego reakcji. Zbawienie społeczeństwa – sądził Pelagiusz – tkwi w nim samym; aby skłonić je do działania, trzeba przede wszystkim umocnić w nim nadwątloną wiarę we własne siły. W jednym ze swoich listów<sup>68</sup> mówi, że najlepszy sposób, aby pobudzić ludzi do działania, do dobra, sprowadza się do tego, aby ich pokrzepić i dać im nadzieję: dlatego najbardziej racjonalne nauczanie to takie, które rozpoczyna się od wskazania na siłę i moc natury ludzkiej. Najlepszą zachętę do walki, tuż przed bitwą, stanowi pokazanie siły wojska. Aby zmusić człowieka do pracy nad własnym zbawieniem, trzeba upewnić go, że zależy ono od niego samego, że leży w jego władzy. Bóg, wymagając od człowieka wypełnienia przykazań, nie wymagałby od niego niemożliwego. Jest jasne, że dał nam wolność jako niezbędny środek do ich wypełnienia. Jeśli więc zechcemy, możemy zapracować sobie na nasze zbawienie. Powinniśmy, a więc możemy – kończy Pelagiusz po kantowsku.

Nauczanie o dziedzicznym grzechu i lasce, która obdarza zbawieniem za darmo, jest – z tego punktu widzenia – jedynie usprawiedliwianiem apatii i lenistwa, takie nauczanie usuwa indywidualną odpowiedzialność jednostki, ponieważ nasze grzechy zrzuca się na karb odziedziczonej przez nas natury, a zbawienie staje się niezależnym od nas darem Bożym. Charakterystyczne dla doktryny pelagiańskiej wydaje się zaprzeczanie wszelkiemu ponadnaturalnemu działaniu Bóstwa na człowieka. Prawo i wolna jednostka, będąca jego wykonawcą, to jedyne czynniki składające się na zbawienie. Mało tego, pelagianizm postuluje człowieka wolnego od wszelkiego ponadnaturalnego oddziaływania tylko po to, aby tym ściślej związać go

---

<sup>67</sup> Trubieckoj przywołuje tu popularną formułę rzymskiego prawnika z III w. Ulpiana *dare cuique suum* – używaną często w rozważaniach o sprawiedliwości, również kościelnych. Zob. chociażby – Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2010 r.* [przyp. tłum.].

<sup>68</sup> Zob. Pelagiusz, *Epistola ad Demetriadem*.

zewnątrznym przykazaniem: chce pozbawić swoich wyznawców nadziei na Boże miłosierdzie, aby tym gorliwiej wypełniali prawo. Pelagianizm pozostawia niezmienną wszystkie kościelne instytucje, ale zmienia je w czysto zewnętrzny prawniczy mechanizm. Zbawcza siła nie zawiera się w żadnym mistycznym i odradzającym działaniu na ludzką wolę: ludzka wola nie jest skażona grzechem pierworodnym, dlatego też nie potrzebuje odrodzenia. Zbawienie osiąga o swych własnych siłach; kościelne instytucje i sakramenty Kościoła są tylko obowiązkowymi zewnętrznymi normami prawnymi, od przestrzegania których zależy nasze zbawienie.

Warto zauważyć, że sam Pelagiusz, będący surowym i gorliwym mnichem, kierował się w swoim nauczaniu motywem ascetycznym: wierzył, że człowiek zbawia się poprzez prawe uczynki, zatem chciał skłonić swoich naśladowców do zewnętrznych ascetycznych działań. Ogromne znaczenie przyznawał ascetycznemu sposobowi życia, lecz cały sens ascezy zawierał się dla niego w wypełnieniu zewnętrznego przykazania. Na pierwszym planie znajdowały się dla niego czyny, cel praktyczny, a spory dogmatyczne uważał za głupstwa. Doktryny, które ogłosił, były zaś dla niego nie samym celem, ale jedynie środkiem, aby rozbudzić w ludziach energię do działania. Zakonnik do szpiku kości najmniej już chyba chciał być nowatorem, przeciwnie – uważał się za prawdziwego i konserwatywnego katolika, obrońcę prawa. Na wszelkie sposoby starał się prezentować swoje nauczanie jako najdawniejsze dziedzictwo Kościoła powszechnego, próbował wzmocnić je przy pomocy pełnych autorytetu imion Ojców Kościoła.

Rozumie się samo przez się, że nauczanie Pelagiusza nie zawsze jest konsekwentne i zawiera w sobie liczne sprzeczności. Rzeczywiście, jeśli człowiek zbawia się o swoich własnych siłach, jeśli w jego naturze zostało zaszczerpione poznanie prawa, to może łatwo zbawić się również bez sztucznego, zewnętrznego mechanizmu Kościoła. Jeśli każdy z nas rodzi się w stanie, w jakim znajdował się Adam przed upadkiem, jeśli natura ludzka jest dobra w ziemskiej rzeczywistości, to aby dostąpić zbawienia, wystarczy iść za ludzką naturą i jej naturalnymi popędami, wysiłek ascetycznej świętości jest więc czymś zbędnym i nieprzydatnym. W ten sposób doktryna pelagiańska może stać się usprawiedliwieniem laickiego usposobienia. Wywołuje świecką reakcję i wzmaga ją przez to, że zmienia religię i Kościół w absolutnie zewnętrzny i obcy człowiekowi mechanizm, a tym samym uwalnia swoich zwolenników i od Kościoła, i od chrześcijaństwa. Pelagianizm w sposób nieunikniony zmienia się w nauczanie świeckie, humanistyczne. Ascetyczne nauczanie Pelagiusza rzeczywiście przekształciło się w świecki pelagianizm jego ucznia i zwolennika – wybitnego Juliana

z Eklanum. Julian otwarcie uznaje przyrodzoną cnotę za wystarczającą do zbawienia: sama przynależność lub nieprzynależność do Kościoła stanowi dla niego fakt zupełnie nieistotny. Już sam Pelagiusz twierdził, że prawo Starego Testamentu jest czymś wystarczającym do zbawienia, tak jak Ewangelia. A Julian, rozwijając myśl swojego nauczyciela, doszedł do wniosku, że pogańska cnota jakiegoś tam Fabrycjusza<sup>69</sup> prowadzi do zbawienia nie gorzej niż pobożność Hioba czy pobożność w chrześcijańskim sensie tego słowa, że zbawienia tak samo łatwo dostępuje się w Kościele jak i poza nim. Asceta Pelagiusz ogromne znaczenie przypisywał wstrzemięźliwości seksualnej. Julian zaś, jako myśliciel bardziej konsekwentny, twierdził, że jeśli grzech nie jest przekazywany na drodze współżycia płciowego, to w popędzie płciowym nie ma niczego grzesznego; jeśli ludzka natura jest dobra, to w jej naturalnym popędzie nie może być niczego karygodnego, a ascetyczna wstrzemięźliwość nie stanowi zasługi. Charakterystyczną dewizą całego świeckiego nauczania Juliana jest formuła: „człowiek przez Boga wyzwolony” (*homo a Deo emancipatus*). Istotnie w osobie Juliana dokonuje się emancypacja nauczania Pelagiusza od chrześcijaństwa. Julian, dla którego tekst Pisma Świętego jest autorytetem o tyle, o ile nie przeczy rozumowi, dla którego człowiek w stanie naturalnym jest najwyższym ideałem, ma rzeczywiście mało wspólnego z chrześcijaństwem i może być raczej nazwany humanistą V wieku. Jego nauczanie jest refleksją o wiele bardziej pogańską, niż chrześcijańską.

Wszystko to wystarczająco demaskuje charakter pelagianizmu, będącego pogańską reakcją na gruncie chrześcijańskim. W doktrynie pelagiańskiej – szczególnie u Juliana – bez wątpienia obecny jest grecki filozoficzny pierwiastek, lecz dominującą cechą owej doktryny jest jej praktyczny charakter, a to cecha nie grecka, lecz w istocie swej łacińska, rzymska. Pelagianizm to typowe ucieleśnienie rzymskiej rzeczowej religijności, która ceni sobie zadania praktyczne, a spekulacji przydaje jedynie drugoplanowe znaczenie, dla której panowanie zewnętrznego prawa stanowi cel absolutny, a pozostałe rzeczy znaczą coś jedynie warunkowo, będąc środkami do celu. Ta

---

<sup>69</sup> Gajusz Fabrycjusz Luscinus był w latach 281 i 278 p.n.e. konsulem rzymskim. Tak o jego zaletach moralnych pisze historyk rzymski Eutropiusz: „Po upływie roku wysłano przeciwko Pyrrusowi [owego] Fabrycjusza, który wcześniej jako poseł nie dał się przekupić, chociaż obiecywano mu czwartą część królestwa. A że on i król obozowali w bezpośredniej bliskości, przybył do niego w nocy lekarz Pyrrusa, przyrzekając, że osobiście otruje Pyrrusa w zamian za obietnicę [jakiejś nagrody]. Fabrycjusz rozkazał odprowadzić go zakutego w kajdany do pana i powiedzieć Pyrrusowi, że lekarz uknuł spisek na jego życie. Król, pełen podziwu, miał wówczas powiedzieć: «To jest ów Fabrycjusz, którego trudniej odwieść od uczciwości niż zmienić bieg słońca»” – Eutropiusz, *Breviarium od założenia Miasta*, ks. 2, § 14, [w:] *Breviaria dziejów rzymskich*, Warszawa 2010, s. 156 [przyp. tłum.].

cecha aż do naszych czasów stanowi jedną z typowych właściwości rzymskiego kultu religijnego i zbliża Pelagiusza do zawsze silnej na łacińskim Zachodzie wąskoklerykalistycznej orientacji. Praktyczny charakter pelagianizmu świadczy o tym, że greckiemu pierwiastkowi filozoficznemu przypisać trzeba jedynie drugoplanowe znaczenie. Charakter i właściwości pelagianizmu sprawiają, że najbliższym mu do rzymskiego pogaństwa. Bowiern najbardziej charakterystyczna cecha rzymskiego pogaństwa, odnotowana przez wszystkich znaczących historyków współczesnych, to jego prawniczy formalizm, przekształcający związek człowieka z bóstwem i religię w mechaniczne wypełnianie prawa, w martwe zewnętrzne działanie. Całe życie religijne pogańskiego Rzymu zostało oparte na zasadzie, że człowiek zyskuje usprawiedliwienie od swoich bogów na drodze wykonania określonych zewnętrznych czynności wymaganych przez prawo; że przestrzeganie tych zewnętrznych nakazów prawa posiada zbawczy sens niezależnie od wewnętrznego usposobienia i że najmniejsze naruszenie tych wymagań jest dla człowieka zgubne, ponieważ boska sprawiedliwość nie wie, co to miłosierdzie. Stosunek bóstwa do człowieka to stosunek wierzyciela do dłużnika; człowiek otrzymuje od niego jedynie ekwiwalent swoich zasług, a od boskiego gniewu może go ocalić jedynie dotrzymanie umowy<sup>70</sup>. Wszystkie te rzymskie pogańskie zasady przeniknęły w całości do nauczania Pelagiusza, które w ten sposób stanowi nic innego jak tylko łacińską reakcję pogańską ukrytą pod zewnętrzną chrześcijańską powłoką.

Wyczerpawszy swe siły życiowe, łacińskie pogaństwo chciało żyć cudzym życiem jak pasożyt, doczepiło się do Kościoła i ożyło w formie chrześcijańskiej herezji Pelagiusza. Podobnie do pogaństwa rzymskiego pelagianizm widzi w zbiorowym życiu religijnym jedynie skupisko atomów-jednostek powiązanych ze sobą tylko zewnętrznie poprzez prawo i sztuczny mechanizm instytucjonalny. Pelagianizm wiąże rzymski uniwersalizm prawny z rzymskim religijnym indywidualizmem, który przekształca religię w prywatną sprawę o prawnym charakterze<sup>71</sup>.

Z uwagi na powyższe już zawczasu los pelagianizmu zostaje przesądzony. Pogański Rzym rozpadł się dlatego, że przestał być żywą organiczną całością, a pozostał tylko sztuczną mechaniczną konstrukcją. Pelagia-

<sup>70</sup> Por. wspaniałą charakterystykę religii rzymskiej u T. Mommsena: *Römische Geschichte*, Berlin 1868, rozdz. XII, w szczególności s. 174–180. Zob. także G. Boissier, *La religion romaine*, Paris 1884, s. 1–37.

<sup>71</sup> Ważniejsze współczesne prace o pelagianizmie: F. Klasen, *Die inere Entwicklung des Pelagianismus*, Freiburg im Breisgau 1882; G.F. Wiggers, *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus nach ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Hamburg 1833; F. Wörter, *Der Pelagianismus nach seinem Ursprunge und seiner Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Dogma's von der Gnade und Freiheit*, Freiburg im Breisgau 1866.

nizm ze swoim indywidualistycznym światopoglądem nie mógł oczywiście zebrać i złożyć na nowo części zrujnowanej budowli. Doktryna pelagiańska głosiła w istocie: zbawiaj się kto może i jak może. Rozumie się samo przez się, że Kościół nie mógł przeciwstawić się barbarzyńcom z takim pelagiańskim *sauve qui peut*. Aby zatriumfować nad indywidualizmem germańskim, musiał on wcześniej poskromić powstały w jego własnym otoczeniu indywidualizm łaciński, pelagiański. Bieg historii świata potoczyłby się inaczej, gdyby Kościół porzucił Augustyna, a poszedł za Pelagiuszem. W rzeczywistości jednak Kościół potępił Pelagiusza i wszedł w barbarzyński świat germański jako zwarty i zorganizowany związek, jako siła organizująca, jednocząca. Za Augustynem Kościół uznał zbawienie za sprawę wspólną i społeczną, a nie za indywidualny akt ludzkiej woli; uznał za zbawienne dla siebie mistyczne działanie łaski, a nie oderwaną wolność jednostki. I przyjąwszy tę zasadę, rzeczywiście ocalił cywilizację światową od zniszczenia i śmierci, poskromił barbarzyńców i zdobył nowe pole dla szerzenia chrześcijańskiej i antycznej kultury.

Wszystkie wydarzenia tego czasu nasuwają myśl, że człowiek nie może się zbawić o własnych siłach, że ocalenie Rzymu przed barbarzyńcami może być jedynie cudem łaski Bożej. W momencie, gdy cały łaciński świat oczekuje i potrzebuje przejawów boskiej siły i władzy, Augustyn staje się apologetą łaski, czyli obrońcą chrześcijańskiego teokratycznego pryncypium przed indywidualistycznym światopoglądem Pelagiusza.

Nauczanie Augustyna, w przeciwieństwie do zadufanego nauczania jego przeciwników, opiera się na pokornej świadomości ludzkiej bezsilności, niemocy czynienia dobra. Zostaje ufundowane na obserwacji ludzkiej natury w ogóle i na obserwacji ówczesnej wspólnoty społecznej w szczególności, a przez to jest dużo bardziej trafne niż punkt widzenia Pelagiusza, który wychodzi od spekulatywnej przesłanki, od abstrakcyjnego pojęcia absolutnie wolnej osoby ludzkiej, która nigdy nie była dostępna w doświadczeniu. Za Augustynem stoi historyczne doświadczenie ówczesnego społeczeństwa, które boleśnie odczuło własną bezsilność. Wierzy on w siłę Boga, która przejawia się w uległości ludzkiej woli; jest do głębi przekonany, że człowiek nie może wysłużyć sobie własnego zbawienia, i głosi dar zbawienia, dokonującego się za sprawą miłości i łaski Bożej bez względu na jakiegokolwiek wcześniejsze zasługi człowieka. Czyny zaś, które nazywamy zasługami i którymi się chelpimy, są jedynie skutkiem owego daru Bożego, bez którego żadne poruszenie naszej woli w kierunku dobra nie jest możliwe. Bóg nie tylko daje przykazania, ale również porusza naszą wolę, abyśmy te przykazania wypełnili. Wzajemny związek ludzkiej woli i łaski naj-

lepiej jak tylko można zostaje wyrażony w sławnej modlitwie Augustyna, która skusiła również Pelagiusza: „Udziel tego, co nakazujesz – i co chcesz, nakazuj”<sup>72</sup> (*Da quod jubes, et jubeo quod vis*). Nie tylko nasze czyny, ale i sama nasza wiara, zarówno w swoim rozwoju, jak i u swego początku, jest dziełem łaski. „Bóg pobudza naszą wiarę, wywołując ją w przedziwny sposób w sercach naszych”<sup>73</sup>. Nie tylko daje nam siłę do tego, aby czynić dobro, ale wzbudza w nas również samo pragnienie dobra. Uprzedza naszą wolę w jej poruszeniach ku dobru. Potrzebujemy pomocy łaski w każdym działaniu i bez niej nie możemy uczynić nic dobrego. Łaska prowadzi nas od kołyski aż po grób, towarzyszy każdemu krokowi naszego życia duchowego, oświeca od wewnątrz nasz umysł i serce, poucza nas i pomaga nam działać, poprzedza nasze życie duchowe i podąża za nim w procesie stopniowego rozwoju duchowego. Działanie łaski nie ogranicza się do jakichkolwiek zewnętrznych przejawów, lecz jest z istoty swej czymś tajemniczym, mistycznym. Przez łaskę Augustyn rozumie w istocie ten tajemniczy akt, w którym Bóg objawia siebie człowiekowi, działanie niepodzielnej Trójcy na umysł i wolę człowieka; bowiem Ojciec napomina nas i uczy w naszym wnętrzu, abyśmy przyszli do jego Syna i napełnili się Duchem i miłością. Takie pełne łaski postępowanie nie sprowadza się do relacji Boga z osamotnioną jednostką, lecz posiada charakter społeczny i ma za swój przedmiot ludzkość jako jeden rodzaj, jako wspólnotę społeczną. Człowiek nie został w kwestii zbawienia pozostawiony sam sobie, bowiem więź solidarności łączy go z całym rodem ludzkim. Łączy go z jego bliskimi przyrodzona więź, biorąca swój początek od wspólnego ojca rodzaju ludzkiego Adama. Przez niego też łączą wszystkich wspólne więzy grzechu. Adam jest dla Augustyna uosobieniem naszej wspólnej społecznej natury i z tego też względu grzech Adama stanowi dla niego nie tylko akt pojedynczej ludzkiej woli, ale czynnik o charakterze społecznym, rodowym. „Wszyscy byliśmy w nim samym, kiedy byliśmy tylko nim jednym”. Nie istnieliśmy jeszcze wtedy jako odrębne jednostki (*singillatim*), lecz już byliśmy jako jedna natura – w nasieniu ojca całego rodzaju (*natura seminalis*) i odziedziczyliśmy po nim grzeszny charakter naszej natury<sup>74</sup>. Po drugie, pojedynczego człowieka łączy z ludzkością również więzy łaski, która jednoczy wszystkich uczestników zbawienia w jedną społeczną całość w duchowym założycielu rodzaju ludzkiego – Chrystusie. Bowiem idealny cel procesu łaski zawiera się

<sup>72</sup> Augustyn z Hippony, *Wyznania*, ks. X, rozdz. 29, dz. cyt., s. 305.

<sup>73</sup> Tegoż, *Przeznaczenie świętych*, [w:] tegoż, *Łaska, wiara, przeznaczenie*, tłum. W. Eborowicz, Poznań 1970, s. 268.

<sup>74</sup> Zob. najbardziej klasyczny fragment dotyczący grzechu pierworodnego: Augustyn z Hippony, *O państwie...*, ks. XIII, rozdz. 14, t. II, dz. cyt., s. 99.



w tym, aby wszyscy wybrani stali się zjednoczonym ciałem Chrystusowym lub – jak wyraził to Augustyn – jednym Chrystusem<sup>75</sup>. Grzechowi o charakterze społecznym zostaje przeciwstawione społeczne działanie łaski na ludzkość jako rodzaj, jako jeden połączony organizm. Sam Augustyn mówi o swojej doktrynie łaski, którą był zmuszony rozwinąć przeciwko pelagianom, że zanim powstała ta herezja zaprzeczająca łasce, nie było potrzeby tworzenia takiej teologicznej teorii. Bowiem same dzieła Kościoła, jego modlitwy i sakramenty świadczą o tym, co rozumie on przez łaskę<sup>76</sup>. Całą Modlitwę Pańską można streścić w słowach „Udziel tego, co nakazujesz”; a kościelna praktyka chrzczenia niemowląt „na odpuszczenie grzechów” świadczy o grzechu pierworodnym, który ich dotyka, nie można bowiem zakładać, że niemowlę posiada jakiś grzech indywidualny.

Według Augustyna podstawową doczesną formą działania łaski jest społeczne życie Kościoła na ziemi, zaś jego koniecznym i bezwarunkowym celem jest społeczna jedność wybranych w Chrystusie, jedność wiecznego państwa Bożego.

\*\*\*

Jak wynika z tego, co powiedziano wyżej, działalność apologetyczną Augustyna przenika jedna centralna idea, jeden historyczny motyw. Teokracja – jako prawo całego wszechświata, jako pryncypium architektonicznej jedności Kościoła, jako treść życia religijnego jednostek i wspólnot społecznych – są to trzy stadia tej działalności, którą można podsumować dwoma słowami – *Civitas Dei*.

Nie wolno jednak zapominać o specyfice kulturowo-historycznego zadania, jakie przypadło w udziale wielkiemu ojcu Kościoła. Podstawowe historyczne zadanie chrześcijaństwa zachodniego tego czasu – zadanie o ogólnoświatowym znaczeniu – to uzasadnienie wbrew barbarzyńcom łacińskiej jedności. Jedność, którą za wszelką cenę trzeba utrzymać i ocalić, nie jest jedynie jednością chrześcijańską i kościelną, ale i świecką, państwową. Dowodziliśmy już przecież, że zachodni Kościół został w tamtym czasie obciążony brzemieniem świeckiego społeczeństwa, które spoczywało na jego barkach. Wylącznie dzięki Kościołowi utrzymywała się jedność państwowa, stosunki kościelne i świeckie połączyły się i splotły na tyle ściśle, że nie można jednoznacznie powiedzieć, gdzie kończy się Kościół, a gdzie zaczyna państwo.

<sup>75</sup> Zob. tegoż, *De peccatorum meritis et remissione*, ks. I, rozdz. 31, § 59.

<sup>76</sup> Zob. tegoż, *Przeznaczenie świętych*, rozdz. 14, § 27, dz. cyt., s. 290–291.

Chcąc nie chcąc zachodni apologeta broniący jedności wspólnoty chrześcijańskiej staje się w owym czasie apologetą łacińskiej jedności; jego nauczanie nie stanowi czystego i nieskażonego chrześcijaństwa: jego ideał jest niechybnie przepelniony motywami świeckimi, państwowymi. Świadomie czy też nieświadomie uczestniczy w budowie nowego chrześcijańskiego Rzymu, w którym daje się odczuć także stary Rzym pogański. Ideał wiecznego państwa Bożego jest wprost antytezą pogańskiego wiecznego miasta, jest idealnym anti-Rzymem.

Nie można nazwać Augustyna apologetą czystego chrześcijaństwa, ale apologetą jego zachodniej jednostronnej formy. Łaciński ideał, przeciw któremu w tym czasie występuje i któremu zagraża świat barbarzyński, stanowi przede wszystkim ideał powszechnego prawa, powszechnego porządku prawnego. Aby pokonać barbarzyńców, należy przeciwstawić im nieprzekraczalne ponadludzkie prawo. Pojęcie powszechnego boskiego prawa, urzeczywistniającego się we wszystkim i wszystko sobie podporządkowującego, jest rzeczywiście centralnym pojęciem światopoglądu Augustyna, jak to jeszcze dalej wykażemy.

W sporze z manichejczykami, dzielącymi wszechświat na dwa królestwa, Augustyn broni zasady boskiego jedynowładztwa w porządku kosmicznym. Co jednak staje się tu centralnym i najwyższym wyrazem boskiej władzy, której wszystko jest podporządkowane? Prawo, którym Bóg od wieków wszystko porządkuje, jeden jedyny ład (*ordo*), przy pomocy którego wszystko zostaje unormowane, a nie miłość, która przyciąga wszystko do Siebie i która jedna wszystko ze Sobą. Jeden jedyny ład to najwyższy przejaw boskiej władzy, początek i koniec wszystkiego, co istnieje. Z punktu widzenia Augustyńskiej teodycei cierpienie lub potępienie to nic nieznaczący fakt, ponieważ istota stworzona nie jest w stanie naruszyć ładu we wszechświecie. Triumf prawa wyraża się tak w zwycięstwie dobra, jak w ukaraniu zła; co więcej, zło to konieczna antyteza dobra, bowiem ono – tak jak cień na obrazie – pozwala jaśniej i wyraźniej ukazać się światłu. Fundamentalne chrześcijańskie twierdzenie o boskiej miłości, której drogą jest każde stworzenie jako takie, nie stanowi centralnej idei w nauczaniu Augustyna ani w polemice z manichejczykami, ani w jego późniejszych dziełach. Najwyższą zasadą określającą stosunek Boga do stworzenia nie jest dla niego miłość, lecz ład, prawo chroniące tych, którzy go przestrzegają, a karzące tych, którzy mu się sprzeciwiają. Z takiego punktu widzenia miłość nie jest powszechnym i bezwyjątkowym stosunkiem Boga do stworzenia, lecz jedynie jednym z przejawów wiecznego boskiego porządku. Charakterystyczny wydaje się stosunek Augustyna do dogmatu

o wcieleniu. Traktuje on tę centralną zasadę chrześcijaństwa jedynie jako jeden z momentów światowego ładu. Przyjęcie przez Boga ludzkiej natury nie stanowi absolutnego celu, ale jedynie środek do przywrócenia ładu naruszonego przez grzech człowieka. Celem wcielenia nie jest ono samo, lecz po części zadośćuczynienie boskiej sprawiedliwości, która domaga się bezkrwawej ofiary<sup>77</sup>, a po części też wychowanie rodzaju ludzkiego, zdolnego przyjąć boski ład tylko w dostępnej ludzkim zmysłom, człowiekowi podobnej formie. Tym sposobem Augustyn sprowadza centralną prawdę chrześcijaństwa do poziomu pojedynczego incydentu, spowodowanego przez grzech człowieka. Wysuwa przeciw manichejczykom łacińską teokrację jako wszechmocne wieczne prawo, względem którego człowieczeństwo Bóstwa ma tylko podrzędne znaczenie środka, narzędzia.

Typowo łaciński charakter ma również apologia jedności Kościoła, sformułowana w sporze Augustyna z donatystami. Istotą tego sporu jest to, że apologeta kościelnej jedności staje się w sposób nieunikniony także apologetą jedności wspólnoty państwowej, świeckiej. Bowiem jeśli donatyzm stanowi powstanie afrykańskiego nacjonalizmu przeciw uniwersalistycznej idei Rzymu wyrażającej się tak w Kościele, jak w państwie, to Kościół powszechny staje się w tym sporze przedstawicielem idei powszechnego porządku prawnego. W polemice z donatystami Augustyn postrzegal Kościół jako organizm prawny, dysponujący w walce z heretykami siłą świeckiego miecza, a więc jako wymuszoną przez przemoc jedną wspólnotę. Sam Augustyn początkowo sprzeciwiał się przemocy. „Mój początkowy pogląd – pisze biskup Hippony – sprowadzał się do tego, że nikt nie powinien być zmuszany do jedności z Chrystusem; że trzeba działać słowem, walczyć przy pomocy rozumowania, zwyciężać rozumem, żeby z tych, których znaleźliśmy jako jawnych heretyków, nie zrobić pozornych katolików”<sup>78</sup>. Tak sądził Augustyn jeszcze w 404 roku na synodzie w Kartaginie. Jako myśliciel głęboko religijny pragnął intymnego, wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, a nie zewnętrznej wymuszonej jedności. Lecz widział również ówczesne rzymskie – a tym bardziej afrykańskie – społeczeństwo, na które trudno było wpłynąć przekonywaniem lub nauczaniem; można było je zwyciężyć jedynie strachem i przemocą. Obserwując własnymi oczyma bezdenną otchłań zepsutej natury ludzkiej, dostrzega, że zbiorowość ludzką w jej obecnym grzesznym stanie można skłonić do dobra jedynie siłą. Zgodnie z tym jedność w Chrystusie stanowi niechybnie dla ogromnej

<sup>77</sup> W tym względzie Augustyn przychyła się do popularnej w tamtym czasie na Zachodzie łacińskiej jurydycznej teorii zbawienia.

<sup>78</sup> Augustyn z Hippony, *Ad Vincentem*, Epist. XCIII, rozdz. 5, § 17.

większości coś zewnętrznego i wymuszonego. Poza tym, aby ocalić społeczeństwo w rozkładzie, trzeba koniecznie zmusić je do schronienia się za kościelnymi murami. Za wszelką cenę potrzebna jest jedność i jeśli nie można osiągnąć jej przy pomocy duchowego oręża, to pozostaje uciec się do świeckiego miecza.

Na oczach Augustyna za nawrócenie heretyków rzeczywiście wzięło się państwo i zakończyło się to sukcesem. Za postanowieniami synodu w Kartaginie w 404 roku (i właściwie na prośbę samego synodu, na którym przegrało liberalne stanowisko Augustyna) podażyły surowe edykty imperatora Honoriusza<sup>79</sup>, które rozpoczęły prawdziwe prześladowania donatystów. I tak, za sprawą środków przymusu donatyści zaczęli masowo przechodzić do panującego Kościoła. „Obserwujemy, że już nie te lub inne grupy osób, ale całe miasta będące wcześniej w rękach donatystów stały się teraz katolickimi – pisze Augustyn w 408 roku – nienawidzą diabelskiego podziału i płomiennie miłują jedność wspólnoty”, a „stały się katolickie na skutek rozporządzeń imperatora”<sup>80</sup>. Pod wpływem tych wydarzeń Augustyn porzuca swoje poprzednie stanowisko, w 408 roku obalając poglądy, które sam głosił jeszcze w 404 roku. Bezpodstawności porzuconego przez niego poglądu dowodzą już nie spory przeciwników, ale fakty, przykłady z życia. Hippona – miasto, w którym Augustyn był biskupem i które do czasu imperatorskich postanowień było prawie całkowicie zamieszkane przez donatystów – na skutek edyktów w całości nawróciła się na katolicyzm<sup>81</sup>.

Augustyn był w większym stopniu apologetą pewnego obiektywnego historycznego systemu niż głosicielem swych własnych religijnych zapartywań. Jedność powszechnej Boskiej struktury stanowiła jego ideał i oto na jego oczach urzeczywistniła się ona na drodze przymusu i przemocy. W świeckich środkach przymusu wobec heretyków widzi on teraz fakt niezbędny, opatrnościowy. Działanie Bóstwa na naszą zepsutą naturę powinno być z konieczności połączone z przymusem. „Któż może kochać nas bardziej niż Bóg – zakrzyknie Augustyn – a jednocześnie nie zaprzestaje on swych dobroczynnych nauk, ale i przestrasza nas ku naszemu pożytkowi”<sup>82</sup>. Sam Bóg wykorzystuje przymus, co widać na przykładzie apostoła Pawła, „który został zmuszony do poznania i zdobycia prawdy za sprawą wielkiego przymusu Chrystusa”. Bóg też zaleca przemoc, co widać w przy-

<sup>79</sup> Honoriusz był imperatorem Cesarstwa Zachodniego w latach 395–423. Wspomniany edykt został wydany w 405 r. [przyj. tłum.].

<sup>80</sup> Augustyn z Hippony, *Ad Vincentem*, XCIII, rozdz. 5, § 16.

<sup>81</sup> Zob. tamże, rozdz. 5, § 17.

<sup>82</sup> Tamże, rozdz. 2, § 4.

powieści o gospodarzu, który posyłając swego sługę, aby zapraszał gości na wieczerzę, mówi do niego: „zmuszaj do wejścia” (Łk 14,23: w łacińskim tekście: *coge intrare*)<sup>83</sup>. Jeśli weźmie się pod uwagę charakterystyczne dla tej epoki pomieszanie porządku kościelnego z państwowym, nie dziwi to, że Augustyn miesza porządek łaski z porządkiem prawnym, a świecki przymus bierze za konieczny sposób działania łaski. W jego teorii z tego, że Bóg przestrasza i karze, wynika bezpośrednio, że i państwo powinno straszyć i karać heretyków, co znaczy – spełniać obowiązki pasterskie. Lecz z drugiej strony dla Augustyna także władza duchowa dysponuje siłą i mocą władzy państwowej, bowiem i „pasterz powinien niekiedy biczem zaganiać do stada zabląkane owce”. Herezja podpada dla niego pod tę samą kategorię, co powszechnie przestępstwa karalne: jeśli państwo wymierza karę złodziejom i fałszerzom pieniędzy, to tym bardziej powinno karać heretyków!

W ten sposób w polemice z donatystami łaciński pierwiastek prawny zatriumfował nad indywidualnym usposobieniem religijnym Augustyna i stał się on – chcąc nie chcąc – apologetą Kościoła-państwa przeciwko antykościelnemu i antypaństwowemu ruchowi donatystów.

Ten łaciński pierwiastek z taką samą siłą dochodzi do głosu w antypełagiańskiej działalności pisarskiej wielkiego ojca Kościoła.

Natura ludzka została zgnębiona przez siłę zła, a wolność człowieka stała się jedynie negatywną, złą zasadą – to właśnie jest centralne przekonanie Augustyna, stanowiące owoc badań i doświadczeń całego życia. Nic dziwnego, że dobro jawi mu się jedynie jako absolutnie ponadludzka zasada, a łaskę traktuje jak fatum, dokonujące zbawienia człowieka za cenę zniweczenia jego wolności. Sens i istota fundamentalnego pryncypium chrześcijaństwa są zaś takie, że zbawienie nie może być dziełem ani samego tylko Boga, ani samego tylko człowieka. Chrześcijańska idea bogoczłowieczeństwa wymaga prócz działania łaski z góry, także i współdziałania ludzkiej wolności w dziele zbawienia. Lecz ludzkość taka, jaką obserwował ją Augustyn, nie była ludzkością zdrową i normalną, nie ma więc nic dziwnego w tym, że zbawienie wydawało mu się jednostronnym działaniem łaski, w którym pierwiastek ludzki skazany był na pasywną jedynie rolę.

W rozpadającym się społeczeństwie wolność była pryncypium niszczącym, odśrodkowym, a pelagianizm ukazał jego prawdziwy stosunek do ustroju społecznego tamtego czasu. Pryncypium wolności w doktrynie pelagiańskiej wyrażało się tak samo jak w całości ówczesnej rzeczywistości historycznej – w zaprzeczeniu organicznej społecznej jedności i w buncie przeciwko mistycznemu organizującemu działaniu łaski. Przez wzgląd na

<sup>83</sup> Tamże, rozdz. 2, § 5.

zbawienie społeczeństwa ta niszcząca zdolność musi zostać przemocą stłumiona i okiełznana: dla mas kolektywna jedność organizmu kościelnego mogła być jedynie czymś wymuszonym za cenę przemocy. Oto wyjaśnienie osobliwości Augustyńskiej doktryny łaski.

Łaska Boża stanowiła dla niego wszechpotężną nieodpartą siłę. To ona, rękami barbarzyńców niszczących świecką potęgę Rzymu, tworzy jego duchową siłę. To łaska za sprawą świeckiego miecza prowadzi ludzi ku jedności w Chrystusie. Ona też triumfuje poprzez upadek i upokorzenie ludzkiej siły, zsyła na ludzi klęski, aby ich pouczyć, działa na nich przez wstrząsy i uderzenia, potrząsa fundamentami wszechświata i dokonuje cudu zbawienia człowieka, burząc, gwałcąc i niszcząc. Dla ówczesnego społeczeństwa – chrześcijańskiego tylko z nazwy, a pogańskiego w swej istocie – łaska jest prawem narzucanym zewnętrzną przemocą, surowym i bezwzględny, bowiem staje się potępieniem i unicestwieniem tego społeczeństwa; względem niego jest jak fatum.

Tak rzeczywiście powinni postrzegać działanie łaski chrześcijanie tamtego czasu, lecz Augustyn uznał uwarunkowany czasowo przejaw łaski za powszechne prawo jej działania. „A więc przeznaczenie Boże, którego przedmiotem jest dobro – mówi biskup Hippony – to przygotowanie łaski, jak uprzednio powiedziałem. Łaska zaś jest skutkiem przeznaczenia”<sup>84</sup>. Przeznaczenie (czy też predestynacja) – owo wieczne prawo, wedle którego Bóg wszystko unormował – jest, z punktu widzenia Augustyna, uniwersalną relacją Boga do stworzenia, a łaska stanowi jedno z Bożych działań. Predestynacja to prawo wszechświata, realizujące się w całej strukturze kosmosu, tak w zbawieniu bogobożnych, jak i w potępieniu złych – prawo to rozciąga się na wszystkich. Łaska ocala tylko niektórych, wybranych, których przeznaczono do zbawienia. Sfera jej działania jest ograniczona: ma się tak do predestynacji, jak szczególne do ogólnego. Tak zbawienie, jak i potępienie ludzi zostało odwiecznie predestynowane. Z takiego punktu widzenia nie można oczywiście mówić o jakimkolwiek wolnym współuczestnictwie człowieka w dziele zbawienia. Każde poruszenie ludzkiej woli ku dobru jest jedynie automatycznym powtórzeniem przedwiecznego aktu Boga, łaska zbawiająca wedle odwiecznego przeznaczenia stanowi zupełne zaprzeczenie wolności.

Na tym polega ogromna niedoskonałość nauczania Augustyna. Jeśli przyjmiemy warunkowy historyczny punkt widzenia, to będziemy zmuszeni przyznać, że w odniesieniu do swojego historycznego otoczenia i epoki

<sup>84</sup> Tenze, *Przeznaczenie świętych*, rozdz. 10, § 19, dz. cyt., s. 283; *Praedestinatio Dei, quae in bono est, gratiae est, ut dixi, praeparatio; gratia vero est prius praedestinationis effectus.*

ma rację. Wielki powszechny kryzys historyczny, który rozwijał się na jego oczach, rzeczywiście stanowił akt wielkiej przemocy Chrystusowej wobec grzesznej ludzkości, i o tyle też jest triumfem Augustyńskich zasad i porażką pelagianizmu. Aby jednak dokonać wielostronnej oceny tego nauczania, które przede wszystkim chce być chrześcijańskim, trzeba naświetlić jego stosunek do chrześcijaństwa jako całości. Jeśli spojrzymy na nie z uniwersalnego punktu widzenia, to łatwo przekonamy się o tym, że zawiera w sobie pewne odstępstwo od fundamentalnych zasad chrześcijaństwa. Już wcześniej, kiedy charakteryzowaliśmy antymanichejskie utwory wielkiego ojca Kościoła, dostrzegliśmy, że centralna idea chrześcijaństwa – wcielenie – nie stanowi centralnej zasady jego nauczania. To samo należy powiedzieć o jego działalności antypelagiańskiej. Również tutaj podstawowe pojęcie stanowi wieczny ład, prawo, działające na zasadzie predestynacji, a nie boska i ludzka zarazem osoba Chrystusa. Wedle nauki Augustyna Chrystus jest najwyższym przejawem łaski: w Nim „w Głowie naszej [to jest – Głowie Kościoła – J.T.] ukaże się nam źródło łaski”, stąd rozlewa się ona „po wszystkich członkach ciała”. Chrystus jest człowiekiem, którego naturę Słowo Boże przyjęło i z którym się zjednoczyło bez jakichkolwiek poprzedzających to zasług (*nullis suis praecedentibus meritis*). Chrystus, będąc najwspanialszym znakiem działania pryncypium łaski, jest z tego powodu także najwyższym przejawem predestynacji. „Nikt nam nie daje znakomitszego przykładu przeznaczenia niż sam Jezus” (*Nullum autem est illustrius praedestinationis exemplum quam ipse Iesus*). „Niech każdy wierny, chcący dobrze zrozumieć przeznaczenie, patrzy na Jezusa, a w Nim odnajdzie siebie”. Bóg – bez żadnych uprzednich zasług – uczynił sprawiedliwym człowieka z rodu Dawida, którego naturę przejęło słowo Boże, tak samo postąpił ze świętymi, których na to przeznaczył. Bóg współdziałał w ludziach, tak jak współdziałał w Chrystusie, aby czynili Jego świętą wolę. Stwórca wszechświata „przeznaczył Chrystusa i nas, Bóg z góry wiedział, że nie przyszłe zasługi Chrystusa czy nasze, ale Jego własne przyszłe dzieła czynią Chrystusa głową naszą, a nas Jego członkami”<sup>85</sup>.

Tym sposobem Augustyn sprowadza ludzką wolę Chrystusa, jak i ludzką wolę w ogóle, do poziomu pasywnego środowiska działania łaski, automatycznego narzędzia predestynacji. Ponieważ zaś sama łaska nie jest powszechnym i uniwersalnym sposobem działania Boga, lecz jedynie jednym ze skutków predestynacji, to i człowieczeństwo Chrystusa, będące przede

---

<sup>85</sup> Zob. Augustyna z Hippony, *Przeznaczenie świętych*, rozdz. 15, [dz. cyt., s. 293]; *Nagana a łaska*, rozdz. 11, [w: *Łaska, wiara, przeznaczenie*, dz. cyt., s. 189–192]; *Dar wytrwania*, rozdz. 24, [w: *Łaska, wiara, przeznaczenie*, dz. cyt., s. 383–384], skąd zapożyczyłem wszystkie przytoczone powyżej cytaty.

wszystkim wyrazem laski, staje się tylko jednym z wielu przejawów uniwersalnego prawa predestynacji.

Taka chrystologia Augustyna stanowi najlepszy wskaźnik stosunku jego teokratycznego ideału do idei chrześcijaństwa. Ideał chrześcijański wymaga doskonałego pogodzenia ludzkiej wolności z łaską Bożą w Chrystusie – organicznej jedności i wzajemnego oddziaływania wolnego Bóstwa i wolnego człowieczeństwa. Poza tym nauczanie Augustyna zasadniczo zaprzecza ludzkiej wolności w Chrystusie. Oczywiście z punktu widzenia uniwersalnej idei chrześcijaństwa nasz grzeszny stan także jawi się jako stan względnego zniewolenia, ale nauczanie Augustyna czyni z tego względnego czasowego stanu wieczne i absolutne pryncypium, na tym też właśnie polega odstępstwo od chrześcijaństwa, którego Augustyn dopuszcza się w swoim nauczaniu.

Najważniejszym pojęciem w nauczaniu ojca Kościoła jest ład we wszechświecie, powszechne panowanie Boskiego prawa stanowi jego społeczny ideał. Ideał powszechnego Boskiego prawa i prawdy, będącej uniwersalną normą stosunków społecznych, jest niezbędnym aspektem chrześcijaństwa, a błąd Augustyna polega jedynie na tym, że uznał część za całość, jeden z wymiarów chrześcijaństwa za chrześcijaństwo jako takie i uczynił jeden z momentów składowych najwyższą zasadą. Ten błąd nie jest jednak osobistą pomyłką wielkiego ojca Kościoła, lecz osobliwością owej jednostronnej formy chrześcijaństwa, którą biskup Hippony reprezentuje.

Jak już powiedziano, Augustyn to apologeta obecności łacińskiej idei w chrześcijaństwie, a ponieważ uznaje on ten łaciński pierwiastek za coś najwyższego i bezwarunkowego, to – chcąc nie chcąc – przechodzi na stronę rzymskiego pogaństwa, ustępując przed siłą wielowiekowego dziedzictwa łacińskiego Zachodu.

W tym punkcie spotyka się ze swoim przeciwnikiem Pelagiuszem, gdyż pomimo licznych wzajemnych rozbieżności i różnic stoją oni na wspólnym historycznym gruncie. Jeśli weźmiemy w nawias głęboką opozycję myśli, orientacji i charakteru obu myślicieli, jeśli pominiemy na chwilę ogromną przewagę wielkiego ojca Kościoła nad potępionym przez Kościół heretykiem, to w nich obu dostrzeżemy łatwo wspólne rodowe cechy łacińskiej odmiany chrześcijaństwa.

Ostatecznie obaj przecież głoszą zbawienie według prawa, obaj czynią z prawa absolutne pryncypium. U Pelagiusza jednak najwyższym pryncypium jest prawo będące zewnętrzną, empiryczną normą – od jej przestrzegania zależy zbawienie, u Augustyna zaś najwyższą zasadą stanowi



przedwieczne prawo Boże, rozumiane jako predestynacja. Fundamentalna różnica między jednym a drugim polega na tym, że wykonawczynią prawa jest dla Pelagiusza wolna wola człowieka, nagradzana za swoje zasługi, a dla Augustyna jest nią łaska, działająca zgodnie z Boską predestynacją. Pierwszy przypisuje zbawienie jednostronnemu działaniu człowieka, drugi – Bóstwa. U obu zaś jurydyczny pierwiastek wyraża się poprzez umniejszenie znaczenia boskiej i ludzkiej zarazem osoby Chrystusa. Bowiem jeśli dla Pelagiusza życie i cierpienia Chrystusa stanowią tylko Jego własną zasługę wobec prawa, pozbawioną uniwersalnego kosmicznego znaczenia, to dla Augustyna – jak widzieliśmy – człowieczeństwo Chrystusa to tylko jeden z wielu przejawów odwiecznego prawa, a społeczne oddziaływanie łaski ma ograniczony zasięg.

Pelagianizm zawiera w sobie jeden z aspektów chrześcijańskiego ideału teokratycznego – ten, którego brakuje u Augustyna: ideał ten wymaga takiej ludzkiej woli, która byłaby w stanie w sposób wolny współdziałać z łaską. Z perspektywy tego ideału Pelagiusz ma rację, wzywając ludzką wolność do działania, ale jego nauczanie ma charakter antychrześcijański i antyteokratyczny, ponieważ umacnia wolność w sposób jednostronny, ponieważ izoluje ludzką wolę od społecznego organizującego działania łaski. Chrześcijańska teokracja nie chce być dziełem tylko ludzkich rąk i jeśli tak się spojrzy na ten problem, to Pelagiusz się myli.

Z drugiej jednak strony Augustyn, reprezentując pogląd przeciwny, ale równie jednostronny – tak samo jak jego pelagiancy oponenti jednocześnie ma rację i jej nie ma. Chrześcijańska teokracja nie chce być dziełem samego Bóstwa i potrzebuje wolnej ludzkości jako fundamentu dla działania łaski.

Będąc doktryną jednostronną, augustynizm nie mógł nigdy przezwyciężyć przeciwnej względem niego jednostronności – pelagianizmu, który przeciwstawiał mu się nie bez pewnej, choć mniejszej, historycznej racji.

Pomijając jednak już względną słuszość augustynizmu, odpowiadającego bardziej ideowym żądaniom i wydarzeniom swojej epoki, posiada on jeszcze jedną olbrzymią zaletę. Pelagianizm, będąc światopoglądem indywidualistycznym i antykościelnym, nie trzyma się w swym rozwoju kościelnej tradycji, którą wkrótce ostatecznie porzuci. Jednostka pozostawiona jest tu na pastwę swojego indywidualnego sądu i samowoli – oto dlaczego pelagianizm mógł tak szybko odejść od chrześcijaństwa, ukazując swą pogańską specyfikę. Augustyn znajduje się w innej sytuacji. Pełniąc funkcję apologety społecznego życia Kościoła i kościelnej struktury, jest w swym głoszeniu bardziej powściągliwy. Poza tym – choć w tamtym cza-

się osobliwości obu części chrześcijaństwa, wschodniej, greckiej i zachodniej, łacińskiej, wyraźnie się już ujawniły, to nie rozpoczął się jeszcze ich bratobójczy spór. Osobliwości te były powściągane i łagodzone za pomocą wspólnych powszechnych zasad chrześcijańskich, na gruncie których utwierdzało się i utrzymywało ogólnoświatowe chrześcijańskie zjednoczenie. Dobroczynne i zbawcze działanie tych zasad znajdowało swój wyraz w codziennym życiu Kościoła i w utworach myślicieli chrześcijańskich, znalazło swój wyraz również w nauczaniu Augustyna. Łaciński pierwiastek zawarty w tym nauczaniu został złagodzony i powściągnięty nie tylko przy pomocy bogactwa chrześcijańskich idei, które mieści w sobie Augustyńska nauka, ale i poprzez głęboko chrześcijańskie indywidualne usposobienie ojca Kościoła.

Głęboko religijny geniusz Augustyna oburzał się i buntował przeciwko przemocy: gorąco pragnął wolności, a zmuszony był toczyć boje za system zbudowany na fundamencie stłumionej wolności i przemocy. System ten nie był jego osobistym wymysłem, ale narzuciła mu go historia. Zmagał się z nim, a to zmaganie znalazło swój wyraz w niezliczonych wahaniach, niekonsekwencjach i subiektywnych sprzecznościach. Ostatecznie obiektywna historyczna siła złamała i ujarzmiła Augustyna, zmusiła go, aby zmieścił się w ramach łacińskiego systemu i wbrew woli uczyniła go jego ojcem i założycielem.

Biskup Hippony nie był oczywiście tylko apologetą rzymskości: prócz tego uwiecznił on swoje chrześcijańskie usposobienie w cudownym, nieśmiertelnym wizerunku. Specyfiką tego religijnego usposobienia jest to, że nie da się zamknąć w ramach jakiegokolwiek systemu. Życie religijne jednostki stanowi dla Augustyna przede wszystkim intymny i bezpośredni stosunek człowieka do Boga, który można scharakteryzować słowami „żyć w Bogu”, „przyłgnąć do Boga”. W *Wyznaniach* Augustyn przedstawił proces religijnego poszukiwania, które znajduje ukojenie jedynie w doskonałej pewności posiadania Boga. Podstawowe aspekty jego indywidualnego usposobienia – głęboko religijnego i głęboko chrześcijańskiego – to żarliwa miłość do Boga przy jednoczesnej głębokiej świadomości ludzkiej grzeszności, zaufanie do Boga i nadzieja na wybaczenie<sup>86</sup>.

Lecz owe chrześcijańskie pierwiastki w usposobieniu Augustyna nie w pełni harmonizują z jego systemem, a częściowo pozostają z nim w bezpośredniej sprzeczności i niezgodzie. W istocie są one ciosem w samo serce

<sup>86</sup> Por. znakomitą charakterystykę usposobienia religijnego Augustyna u A. Harnacka: *Dogmengeschichte*, t. III, dz. cyt., s. 54–58 i tegoż, *Augustin's Confessionen. Ein Vortrag*, Giesen 1888 [wykład Harnacka z 1887 roku].

systemu. Bowiem jeśli najwyższym pryncypium w relacji Boga do stworzenia nie jest miłość, ale beznamienne zimne prawo, obdarzające każdego tym, co mu należne, jeśli zbawcze działanie łaski jest ograniczone do małej liczby predestynowanych wybranych, jeśli – wreszcie – Syn Boży nie jest odkupieniem wszystkich, lecz tylko niektórych, to nikt nie może być pewny swojego zbawienia. Nie może być więc tutaj mowy o zaufaniu do Boga, a stosunek człowieka do Boga przekształca się w wieczny strach, którego nie można zrównoważyć nadzieją. Z punktu widzenia „ładu” potępienie czy zbawienie człowieka jest nieistotnym faktem; poszczególne indywidualum nie stanowi celu, pozbawione jest bezwarunkowej ceny i znaczenia.

Z tego też powodu system Augustyna nie dostarcza dostatecznych obiektywnych przesłanek dla religijnej nadziei i nie obdarza ukojeniem w Bogu, którego poszukuje Augustyńskie usposobienie. Dlatego też Augustyn jest dużo sympatyczniejszy w swoich *Wyznaniach*, niż w swoim nauczaniu, o wiele bardziej pociągające jest to, czego szukał, niż to, co znalazł.

Augustyn odniósł zwycięstwo nad Pelagiuszem w sporze o idealne podstawy nowego społeczeństwa, lecz zwycięstwo to nie mogło być pełne: pelagianizm w swej czystej postaci został potępiony na Soborze efeskim<sup>87</sup> i bardzo szybko całkowicie znikł, ale nie przestał istnieć pod postacią semipelagianizmu. I w tej postaci był niejednokrotnie potępiany przez Kościół rzymski, lecz i tak nieustannie odradzał się na Zachodzie pod postacią kolejnych ortodoksyjnie katolickich doktryn. Augustyn przeciwnie, został kanonizowany i uznany za autorytatywnego nauczyciela Kościoła, lecz wiele z jego nauk było niejednokrotnie potępianych, choć nie bezpośrednio pod jego imieniem (tym sposobem razem z jansenizmem zostało potępionych wiele twierdzeń wprost Augustyńskich). Augustyn nie mógł zniszczyć swojego przeciwnika dlatego, że również on cierpiał na wspólną dla nich chorobę, ponieważ sam w pełni nie przezwyciężył w sobie lacińskiego pogaństwa.

Jako że z prawa czyni się najwyższe i absolutne pryncypium, to oczywiście niemożliwe jest pogodzenie łaski z wolnością. Jeśli łaska może zatriumfować jedynie na drodze zniszczenia ludzkiej wolności, to dla ludzkiej woli stanowi ona z konieczności jedynie obce i zewnętrzne prawo. Stąd też i wolność zmienia się w bezwzględnie wrogię wobec łaski pryncypium. Jeśli prawo stanowi konieczny i powszechny sposób działania łaski, to łaska i wolność stanowią zewnętrzne, obce i wrogie sobie sfery. Dla jurydycznego chrześcijaństwa spór o łaskę stanowi jedynie nierozwiązywalną

<sup>87</sup> „Sobór powszechny w Efezie (431) powtórzył potępienie doktryny pelagiańskiej, potwierdzając *Epistolam tractoriam* papieża Zozyma” – B. Kumor, t. I, dz. cyt., s. 186 [przyp. tłum.].

sprzeczność: musi ono wiecznie wahać się między przeciwstawnymi i jednakowo niezadowolającymi rozwiązaniami Augustyna i Pelagiusza. Dla chrześcijaństwa łacińskiego ten spór ma decydujące znaczenie, lecz tylko dlatego, że ze swojej osobliwości czyni ono najwyższe pryncypium, uznając wyłącznie siebie za całe chrześcijaństwo. To pryncypium nie stanowi jednak dla niego niebezpieczeństwa, ponieważ chrześcijaństwo łacińskie stoi na gruncie powszechnego chrześcijańskiego ideału. Z perspektywy fundamentalnego chrześcijańskiego pryncypium – bogoczłowieczeństwa – stosunek łaski i wolności to bowiem wieczna wrogość: walka między nimi jest przejawem niedoskonałej ziemskiej rzeczywistości. Ponieważ grzeszna ludzkość odrzuca łaskę, ta rzeczywistość staje się dla niego zewnętrznym prawem. W rzeczywistości wiecznej łaska godzi się z doskonałą ludzką wolnością w doskonałym bogoczłowieczeństwie.

Nauczanie Augustyna zostało osłabione przez zawarty w nim łaciński pierwiastek pogański. Pogaństwo było w istocie jego głównym i najsilniejszym wrogiem. Augustyn walczył z nim i odniósł zwycięstwo, lecz nie mogło być ono pełne: pogaństwo wsiąkło w światopogląd wielkiego ojca Kościoła, nie przestając istnieć w nim pod postacią nauki chrześcijańskiej. Utwierdzimy się w tym przekonaniu, analizując dzieło *De Civitate Dei*, w którym Augustyn rozlicza się z pogaństwem. Postawił on sobie w tym utworze zadanie zaprezentowania wszechstronnej apologii chrześcijańskiej idei państwa Bożego przeciwko rzymskim poganom, przypisującym chrześcijaństwu upadek Rzymu. Pogańskiej idei Rzymu przeciwstawia się w nim bezpośrednio państwo Boże. Mamy więc w tym dziele do czynienia z najważniejszym stadium apologetycznej działalności Augustyna, mieszczącym w sobie wszystkie wcześniejsze stadia i przewyższającym je wszystkie swoim znaczeniem. O nim też będziemy mówić w kolejnym artykule.

*Przełożył Michał Rogalski*

## WYBRANE WIERSZE<sup>1</sup>

Adam Borzič

### Al-Ghazali o lustrze

Pytasz, dlaczego lustro?  
Kiedy przyjąłem na swoje barki świętą falę,  
odwracając się plecami do czysto racjonalnych argumentów,  
Bóg otworzył mi serce i wypełnił je czystym światłem.  
Wówczas zrozumiałem, jak to naprawdę jest z lustrem:

Zaśniedziało lustro, którego powierzchnię pokrywa rdza,  
nie odbija jasności, nie pozwalając przez to,  
aby odcisnęły się na nim nasze obrazy.  
W normalnych warunkach lustro jest w stanie  
przyjmować i odbijać obrazy takimi, jakimi są.  
Ten, kto chce doprowadzić lustro do porządku,  
niech się jednak weźmie do dwojakiemu dzieła.  
Musi przecierać i polerować lustro, aby usunąć rdzę,  
potem lustro zacznie ukazywać prawdziwie.  
Obraz będzie się odbijać tak,  
że w jednym sensie zostanie tożsamy,  
a w drugim pozostanie odmienny.

Tę zdolność posiadli na stałe  
aniolowie, podobnie jak i czysta woda.  
U człowieka jest to jednak tylko możliwość,

<sup>1</sup> Publikowane wiersze pochodzą z tomu *Západo-východní zrcadla* (Malvern, 2018).

nie zaś dziejąca się rzeczywistość. Kiedy będziesz  
walczyć sam ze sobą, dosięgniesz  
sfer anielskich, kiedy będziesz  
wylącznie folgować swoim zachciankom,  
wywołasz na lustrze zaledwie nową  
śniedź, a jego zdolność odbijania  
zaniknie, całkowicie i do czysta.

## **Nizam wspomina nocne spotkanie z Ibn Arabim**

Kiedy czytałam w *Przewodniku namiętności*,  
kim byłam tej nocy – jaka kobieta przeze mnie prześwitywała,  
kto to się pojawił w zagięciach mojego ciała i duszy,  
czułam przede wszystkim wstyd. Zawsze pozostanę prostą dziewczyną  
z oddaniem kochającą Boga. Tylko z lekka znam święte wiersze i nauki  
mistrzów światła, ale czym innym mogłabym się przysłużyć,  
tego naprawdę nie wiem... Mądrością wiekuistą? Raczej nie.  
Te słowa, które powiedziałam mu tamtej nocy przy Kaabie,  
tych ostrych, kochających słów nie wypowiedziałam ja, ale Ta  
wiekuista, na którą, od chwili, kiedy ją leciutko, jedwabiście,  
jak potem pisał, musnęłam, patrzył z niebiańsko rozszerzonymi oczami.  
Teraz też wspominam, co wtedy zobaczyłam ja,  
kiedy popatrzyłam w oczy wielkiemu szejkowi. W tym sadzie płonęły  
jabłka ogniste, w tym ogrodzie płynęła głęboka rzeka, w tej oazie  
kwitły dzikie kwiaty i rajskie wiały wiatry, piasek i trawa  
wspólnie zasypiały, figlarnie ganiały się pszczoły i trzmiele,  
a gwiazdy kochały się długo i spokojnie, kształty liter Pisma  
przechodziły tam w ciała wspaniałych kobiet i mężczyzn,  
od których bił rozżarzony, anielsko słony blask...  
Twarz mistrza była młoda niczym owoc granatu,  
po tym jak go zerwiesz, to znów dojrzała niczym zboże  
na gumnie. A zarazem nieustannie cały drżał, aż splywał  
ze światłem miejsca pielgrzymek. Znikał i objawiał się.

Teraz czas pytać:  
jeśli tej nocy nie widział Nizam,  
kogo tej nocy widziałam ja?

## Dziwka i czarownica

*Magdalénie Šípce*

Pytasz, jaką wiedzę o mężczyznach posiadam jako kurtyzana?  
Jak każda kobieta w młodości wierzyłam w miłość.  
Moje sny o niej były czyste niczym tafla morza  
o letnim świcie. I delikatne jak koronka  
naszych pałaców. Te weneckie pałace!  
To ich zdradzieckie, dziurawe piękno.  
Ta scena mojej pocziwej pracy.

Poznałam mężczyzn silnych niczym grom,  
a jednocześnie wątłych jak papier, mężczyzn dostojnych  
jak złoto, a jednocześnie niskich jak świński chlew.  
Poznałam ich słabostki i słabości,  
żar ich pożądania i lód ich bojaźni.  
Poznałam przede wszystkim ich strach przed kobietami:  
to dlatego zamknęli swoje małżonki z psalterzem  
pod czarne welony w luksusowym chłodku  
z dziećmi i służącymi. A nam –  
które miałyśmy zaspokajać ich żądze, wypalili  
w duszach wykrzywioną lilię grzechu.

Prawda, wpuścili nas do swoich bibliotek,  
aby mogli się radować uduchowioną rozmową,  
ale nasza starość miała wyglądać jak zgnila  
główka kapusty, którą zmęczony sprzedawca pod wieczór  
ciśnie do kanału. Miałyśmy lśnić jako diademy nocy,  
ale dzień miał nas oświetlać wyłącznie wstydem.

Zrozumiałam, że jeśli chcę tę grę przeżyć  
tak, bym mogła brać do ręki lustro  
i nie widzieć w nim wciąż tylko namalowanej rozpacz,  
muszę trzymać ich namiętności mocno  
w cuglach. Że muszę się nauczyć nimi rządzić.  
I tego się nauczyłam... Miłość mnie jednak zdradziła.  
Widzisz, po wszystkich tych mężczyznach i ich wargach,

dłoniach i członkach, miłość wciąż jeszcze przejmowała mnie  
tym swoim dziewiczym anielskim piórem.

Tak, wciąż byłam oddana jednemu mężczyźnie,  
choć nie chciał mnie poślubić, a ponadto jedną biedaczkę  
również posłał z modlitewnikiem pod welon,  
robiąc z niej kwaśny grób. (A mną musiał się później dzielić  
z całym dworem dożów...).

Aż w końcu przed własnymi sprzecznościami  
uratowała mnie Święta Inkwizycja! Chwała jej zlu!  
Postawili mnie przed sądem i już nie byłam tylko dziwką!  
Byłam czarownicą!  
Nie zaczarowałam tych wszystkich zaślinionych nędzników,  
ministrów, bankierów i biskupów pięknem i błyskotliwością,  
ale jako babsko z brodawką podczas tłustych pełni  
mieszałam mikstury, w których róże współżyły z ogonkami węży  
a śliny ropuch pieściły dziewicze lzy –  
to dlatego całe Weneto leżało mi u stóp!

Nareszcie okazja. Powiedzieć to.  
Wprost i godnie, bez upiększeń, bez ozdobnych słów.  
Powiedzieć im to jako kobieta-człowiek. (To  
zaskakujące połączenie). Co prawda widziałam już,  
jak płomień stosu liżą moje piersi, ale musiałam  
mówić. I mówiłam. Myślę, że dobrze. O sobie,  
o skępowanej kobiecości, o świecie bez miłości, godności,  
o hipokryzji, o świecie bez wyboru. A potem jakimś  
cudem – możliwe, że czarno-białe psy pańskie zlekły się moich słów,  
a może tych, którzy mnie kochali, było jednak  
więcej w naszym grzesznym mieście – byłam wolna.  
Wolna, by kochać, wolna, by pisać,  
wolna, by żyć...

Ja, Veronica Franco, odeszłam jako biedna,  
wolna kobieta.



## Anielskie malarstwo

*Sylvii Richterovej*

Pragnę podać ci przez okno niebo,  
żebyś podjadł – rzucił w kierunku mojej celi.  
Tego wieczora jej mury rozkwitły  
niczym drzewa na ażurowym tle. Naniósłem  
złoty na zaschnięty błękit  
i objawił mi się w oku w postaci  
życzliwego wieśniaka z dzbanem wina.

Świtało mu pierze. Kiedy mnie pogladził,  
czułem, jak przez zwierzę we mnie przechodzi  
wietrzyk, przenika przez wszystkie pory  
i wicherzy światło we krwi... (Czasami jego blask  
jest ostry niczym piorun, ale wnet przechodzi  
w spokojne morze powolnego świtania).

Od tamtego dnia ta  
serdeczność czasami mnie zalewała,  
upijała, jakbyś przebił beczkę  
czerwonego wina.

Kiedy indziej smakowała jak letnie owoce,  
soczyscie chłodząc. Wtedy kładłem się  
na trawie i tym mocniej byłem mnichem,  
im bardziej gorączkowo się do mnie tuliła.

Moja żywica wpłynęła do tinktury światła,  
znowu się śmiałem, bo nikałem.  
Nikałem i przechodzili przeze mnie aniołowie,  
powstawały góry i pachniały sosnowe gaje,  
a ludzie piękni niczym samo światło  
wypełniali je czułością. (Nie byłem sam).

O co pytasz? – zachrypiał w ciszę  
Fra Angelico.

## Jesteś okrągły niż *O* u Giotta!

Ojciec Święty wysłał mnie do Toskanii, abym na własne oczy przekonał się, czy legenda mistrza Giotta nie kłamie. Czy słowa o doskonałości jego pędzla, o miękkości jego kolorów i szlachetności jego wyrazu nie są przesadzone. Przybyłem więc w pewien ciepły poranek do warsztatu Giotta i zacząłem wyjaśniać mistrzowi papieskie zamiary dotyczące sztuki. A wreszcie poprosiłem o jakiś rysunek dla Jego Świątobliwości. A on wziął papier, zamoczył pędzel w czarnej barwie i oparł z boku łokieć, aby służył mu jako cyrkiel. Cyrkując ręką, pozostawił na czystej stronie krąg tak ostry i precyzyjny, że na jego widok aż dziw brał. Potem się uklonił i powiedział: „Tutaj jest rysunek”. Półzartem dałem replikę: „Nie powinienem być dostać od Mistrza jeszcze innego wykresu niż ten tutaj?”. A on mi na to: „Ten wystarczy z nawiązką”. Nie miałem wątpliwości, że stroi sobie ze mnie żarty.

W ciągu tamtych dni w Toskanii spotkałem także innych artystów. Oni również obdarowali mnie swoimi rysunkami. Pomyślałem: „Niech będzie. Straszny dziwak z tego Giotta” – ale i jego rysunek dołączyłem do pozostałych.

Kiedy wróciłem na dwór Ojca Świętego, pokazywałem rysunki, a gdy przyszła kolej na ten od Giotta, opowiadałem, żeby rozbawić papieża i jego dwór, jak Giotto narysował okrąg bez drgnienia łokcia i bez cyrkla. Papież i dworzanie śmiali się ze mnie, poznali bowiem z rysunku, że Giotto znacznie przewyższa wszystkich innych malarzy. Najgorsze było jednak, że później wszędzie mówiono: „Jesteś okrągły niż *O* u Giotta”.

## Szukający Hadżi Bektasz

Tego dnia zbliżalem się do meczetu,  
jak zresztą każdego dnia,  
ze szczerą radością  
z nadchodzącej modlitwy  
i z niebieskawego piękna naszej świątyni.  
Rytualnie obmywałem się na podwórzu  
przed świętymi czynnościami, niemal niecierpliwie.  
Ledwie zdążyłem obmyć się po raz ostatni,  
już wynurzył się skądś Hadżi Bektasz  
sunący prosto do meczetu.  
Nie powstrzymałem oburzenia  
i krzyknąłem za nim:

„Tak nie wolno!  
Nie obmyłeś się przed modlitwą!”

A on na to, z zaskoczeniem: „Jak nie wolno?!  
Robiłem tak przez całe życie”.

## Po co są interpretatorzy objawień

Pytasz, po co widzącemu interpretatorzy?  
A wiesz, powiem ci, że pewnego dnia,  
czy raczej jednej błogosławionej nocy,  
niespotykając wilgotnej w świętym Maghrebie,  
przyśnił mi się niezwykle sen:

*Stoję na płaskiej czarnej ziemi,  
czarnej, lśniącej pustyni,*

*a nade mną, czy raczej obok mnie,  
niebo o innym odcieniu czerni,*

*usiane miriadami gwiazd.*

*Stoję, aż nagle czuję*

*w kościach czy w nozdrzach pełznący wiatr,*

*nadchodzi z oddali, z potężnej oddali, czuje go,*

*szukuje swój piec  
i znów bojaźń,  
czuje go, a potem serce przelatuje mi przez głowę,  
gwałtownie przecina czaszkę i nagle to ja jestem tym, kto  
z miriadami gwiazd wstępuje na łożę małżeńskie,  
a wokół mnie rajskie wiatry,  
śpiewają, szumia, płoną –  
oddajemy się rozpalonemu połączeniu.*

*Jak wciąż wirują miriady moich ciał,  
miriady szejków podczas niebiańskich zaślubin,  
wszystkie gwiazdy mienia się nagle  
w litery naszego świętego alfabetu;  
te ich plamki i ogonki;  
tych kropek powaga  
i ta ich postawa  
poetek w abstrakcji,  
ten ornament w akcji,  
ta świętość kropli światła,  
ten jedwab jasności, to pismo nieba  
i wydm bez końca...  
Tak więc posłubiłem je  
i kochałem się z nimi, tymi świętymi literami,  
z których utkany jest nasz Koran,  
i z nimi kochałem się na nocnym płótnie.*

Kiedy się obudziłem, świtało,  
zaspalem na pierwszą modlitwę,  
mimo że *modlitwa słodsza jest od snu*,  
Maghreb płonął różową zorzą,  
prędko oddałem się modlitwie i potrzebie  
i pospieszyłem na poszukiwanie jednego przyjaciela,  
by wraz z nim wyruszyć do jednego interpretatora snów,  
podobno cudotwórcy.

Jak się czulem? Stale omamiony.  
Omamiony przezroczystością. Po gwiezdnych prysznicu.  
Oraz jakby mnie ktoś zdzielił workiem  
wypchanym daktylami. Tak jakoś mi się myślało.

Po drodze wypilem szklanke herbaty,  
a kiedy mój przyjaciel wyszedł z ogrodu,  
weszliśmy do jednej z brudnych uliczek  
tego świętego miasta, a po nieomal  
stu zakrętach w zawiłym splocie pojawił się  
domek niczym pudeleczek, mały i przytulny,  
goły i czysty jak nowo narodzone pisklą,  
a w nim stary mężczyzna  
(Ja jednak dostrzegłem go ledwie przez okno).

Powiedziałem przyjacielowi, aby mu wyłożył ten sen,  
ale o mnie niech nic nie mówi. Przyjaciel tak uczynił,  
a kiedy skończył opowiadać sen, staruszek wyglądał  
jakby wyszlifowali go szlifierze klejnotów,  
świecił na wszystkie strony:

*Wielkie błogosławieństwo  
czeka błogosławionego mężczyznę,  
któremu Pan zstał taki sen.*

*Oddadzą mu się niebiańskie nauki,  
tajne sekrety gwiazd, misteria liter,  
pozna tajemnice głębin  
i wnętrzości wszechświata,  
lustro wypolerowane i czyste,  
aby czytał i poznawał,  
będzie mu niebawem dane.*

*Morze Bezgraniczne – miałem językiem,  
rozmaicie się przy tym kłaniając –  
bezgraniczne morze poznania,  
sens i objawienie będzie mu dane.*

Aż wreszcie – jakby ujrzał Iblisa  
lub jego cień –  
rozejrzał się i niemal szeptem powiedział:

*Jeżeli ten mężczyzna przebywa teraz w mieście,  
nie może to być nikt inny  
niż młody Andaluzyjczyk Ibn-al-Arabi,  
nich Bóg będzie z nim. Gdybym tylko mógł  
przyjąć jego błogosławieństwo.  
Zaprowadź mnie proszę do niego!*

Mój przyjaciel odpowiedział, że bez mojej zgody  
nic uczynić nie może, ale z radością przekaże wiadomość.  
Kiedy wyszedł, chwilę szliśmy w milczeniu,  
potem wszystko mi wyłożył. Powiedziałem mu,  
żeby już nie wracał do interpretatora.  
Sam poszedłem dalej prostą drogą.

*Przetłoczyła Zofia Bałdyga*

**/// Adam Borzič** – poeta, eseista, terapeuta. Współzałożyciel grupy poetyckiej *Fantasia*, z którą wydał wspólny tom *Fantasia* (Dauphin, 2008). Opublikował również zbiory wierszy *Rozevřání* (Dauphin, 2011), *Počasi v Evropě* (Malvern, 2013), za którą w 2014 roku otrzymał nominację do nagrody Magnesia Litera, *Orfické linie* (Malvern, 2015), *Západo-východní zrcadla* (2018), *Dějiny nitě* (2020) i *Šišky za úsvitu se lživě smějí* (2020). Jego wiersze zostały przetłumaczone na kilka języków europejskich. Poza literaturą zajmuje się psychoterapią i duchowością. Od 2013 roku pełni funkcję redaktora naczelnego dwutygodnika literackiego „Tvar”.

**/// Zofia Bałdyga** – autorka książek poetyckich *Passe-partout* (Warszawa 2006), *Współgłoski* (Nowa Ruda 2010) oraz *Kto kupi tak małe kraje* (Warszawa 2017). Absolwentka Instytutu Sławistyki Zachodniej i Południowej UW. Tłumaczka najnowszej poezji czeskiej i słowackiej. Autorka antologii poetek czeskich *Sąsiadki*, która ukazała się w październiku 2020 roku nakładem Wydawnictwa Warstwy. Współredaguje „Drobiazgi” (<http://magazyn-drobiazgi.pl/>). Mieszka w Pradze.

# **DRABINA JAKUBOWA**





# PRECESJA

Jarek Westermark

## 1.

Przed duchotą sierpniowego popołudnia Iza ukryła się w bramie swojej kamienicy. Poprawiła przewieszoną przez ramię torbę, w której postukiwało nowiutkie pudełko ołówków i pastel. Była spocona. Miała obtarte wnętrza ud, a skórę przy obojczyku zaczerwienioną od paska. Westchnęła. Z gorącem dało się jeszcze żyć, ale duchota? Kiepska pogoda dla dziewczyny przy kości. No, kobiety. Ostatni fragment trasy, od skrzyżowania do kuszącej chłodem bramy, pokonała truchtem.

Mieszkała tu od lat. W budynku nie było windy, do najbliższego przystanku musiała iść piętnaście minut, a pod jej oknem zbierał się czasem chórek miejscowych Mietków, ale ani przez moment nie rozważała przeprowadzki. Dobrze czuła się w tej przestrzeni, pewnie. Czelowała jedynie jej szczegóły, wykorzystując przy tym wszystkie umiejętności cenionej projektantki wewnątrz. Ostatecznie powstało miejsce, do którego wsuwała się niczym klucz do zamka. Wypukłe tam, gdzie była wklęsła, obejmujące jej wypukłości, satysfakcjonująco uporządkowane. Bezpieczne. Odetchnęła głęboko. Spieszyła się dziś do domu nie tylko z powodu duchoty.

Po drodze z przystanku zawsze mijała niszczący kiosk, a przy nim starą żebraczkę w podobnie kiepskim stanie. Babuleńka niezmiennie miała przed sobą lichy bukiet, niby na sprzedaż, ale Iza wiedziała, że to dla pozorów, bo przechodnie i tak po prostu rzucali jej monety. Albo – najczęściej – nie rzucali nic.

Tego dnia staruszka siedziała dziwnie nieruchomo, ze spuszczoną głową. Z chwilą kiedy Iza zwróciła na to uwagę, nie mogła już pójść dalej; udawać, że wszystko jest w porządku. To jak z samotnie biegającymi psami.

Dopóki się na nich nie skupiasz, możesz sobie wmawiać, że właściciele wypuszczają je – bezmyślnie, z lenistwa – żeby się wybiegały. Ale kto raz się przejmie, jest stracony. Czekają go poszukiwania właścicieli, rozklejanie plakatów, rozmowy z Ekopatrole. Ciężar odpowiedzialności.

– Nie duszno pani? – spytała Iza i pochyliła się nad staruszką.

Sterta galganów, każdy z innej parafii, nie odpowiedziała.

– Nie gorąco? – spróbowała jeszcze raz Iza. – Czy może pani oddychać? Czy mnie pani słyszy?

Z każdym kolejnym pytaniem czuła rosnący lęk – o drugą osobę, ale i o siebie, o swój czas, swoje plany na dzisiaj – oraz poczucie winy, bo przecież najchętniej czmychnęłaby, gdzie pieprz rośnie. Wreszcie, żeby ukarać się za te niegodne myśli, zdecydowanym ruchem wyciągnęła dłoń i położyła ją na ramieniu staruszki.

Ciało pod galgankami zadygotało jak galareta, spięło się, szarpnęło w górę. Twarz, ukryta dotąd pod chustą, uniosła się do słońca, tyle że między nią a słońcem była jeszcze Iza. Iza, której ciemne włosy otaczał teraz nimb sierpniowego żaru. Oczy staruszki w pierwszym momencie wydały się zamglone, mlecznobiałe, puste. A jednak po kilku sekundach błysnęły naturalnym błękitem. Wbiły się w Izę z mocą, która zmusiła ją do zrobienia kroku w tył.

Kobieta otworzyła usta, ale wydobył się z nich tylko ochryply jęk, pierwotny zaśpiew – wyraz emocji, zbyt skondensowanych, żeby ciąć je językiem na zgłoski i sylaby. Ulica znieruchomiała, nawet czas zatrzymał się w zgęstniałym powietrzu. Wokół nie było żywej duszy, tylko świdrujący Izę spojrzeniem stosik ubrań.

Potrząsnęła głową i uciekła.

Teraz, stojąc w cieniu, robiła sobie wyrzuty. „Powinnam wrócić i sprawdzić, czy wszystko w porządku”. A jednak nie wróciła. Dziwaczne spotkanie było przecież jedynie kolejną odsłoną dziwaczego tygodnia, najpoważniejszym powodem do niepokoju o własne zdrowie psychiczne.

Uniosła zaciśniętą pięść, odetchnęła głęboko, wyprostowała pierwszy palec. Nie sposób zaprzeczyć, że od kilku dni wszystko szło po jej myśli. Autobusy podjeżdżały akurat wtedy, gdy docierała na przystanek, klienci przystawali na każdą propozycję, ciasta rosły jak marzenie, a dolegliwości – męczący kaszel alergiczny, łzawienie oczu, ból zwichniętej miesiąc wcześniej kostki – ustaly jedna po drugiej, choć nie wybrała się do żadnego specjalisty. Od kilku dni świat był dla Izy zaskakująco uprzejmy. Tak nagła zmiana wzbudziła jej niepokój. Ale niepokój to jeszcze nic złego.

Odgięła drugi palec. Ptaki. Poprzedniego dnia rano, tuż po obudzeniu, na zewnętrznym parapecie okna zobaczyła stadko gołębi. Balkon obsiadła zbieranina wróbli, wron i kawek. Żaden ptak nie drgnął, kiedy powoli podniosła się z łóżka i przeszła do salonu. Obserwowały ją nieruchomo, a potem wszystkie – jednocześnie – schyliły głowy i rozsunęły skrzydła na tyle, na ile pozwalał im panujący tłok. Iza, wiedziona odruchem, niepewna, czy przypadkiem wciąż jeszcze nie śpi, skinęła głową, odpowiadając na pozdrowienie. Dopiero wtedy jedność stada pękła i ptaki rozpierzchły się z furkotem.

Trzeci palec. Plac budowy między jej kamienicą a przystankiem. Rozryte płyty chodnikowe, wszędzie piach, żwir i beton. Bajora brunatnej brei, pozostałości ulewy sprzed tygodnia nagrzanę słońcem: pierwotna zupa w samym środku miasta. Iza nie znosiła tamtędy chodzić, ale zwykle wypadła z mieszkania w pośpiechu i nie miała wyboru. Tak jak dzisiaj rano. Zdała się na los i popędziła przed siebie. Tym razem miała jednak wrażenie, że kamienie i płyty same unoszą się, łączą i podsuwają, żeby chronić ją przed upadkiem. Była w takim szoku, że z rozpedu przebiegła przez najgłębsze, najciemniejsze bajoro. Dwa kroki – i była po drugiej stronie. Ale buty miała suche. Myślała o tym potem, jadąc autobusem, który oczywiście pojawił się, gdy tylko dotarła na przystanek.

Czwarty palec: kwiaty. Po domykającym najnowszy projekt spotkaniu, na którym zwykle burkliwy klient wyrażał się o niej w samych superlatywach, postanowiła odwiedzić kwiaciarnię. Marzył jej się fioletowo-żółty bukiet, który doskonale pasowałby do bieli i szarości mieszkania.

Weszła do budki z kwiatami, gdzie gigantyczne wazony pełne barw zajmowały niemal każdy centymetr wilgotnej przestrzeni. Kwiaciarka chciała pogadać. Sukces w pracy sprawił Izę w doskonały nastrój, więc z uśmiechem wysłuchała historii o kliencie, który codziennie przychodzi po jedną różę, o przestojach w branży, nawet o nowym nawozie do kwiatów, który przynosi naprawdę rewelacyjne efekty. Słuchała, aż uświadomiła sobie, że poza głosem rozmówczyni słyszy coś jeszcze: dochodzący ze wszystkich stron skórzasty szelest, delikatny syk ocierających się o siebie liści, lodyg, płatków. Rozejrzała się, a kiedy tylko zrozumiała, co widzi, skoczyła do drzwi i wypadła z powrotem w ukrop.

Pamiętała z podstawówki, że słoneczniki śledzą wędrówkę słońca po niebie, ale ich ruchy są właściwie niezauważalne. Więc jak to możliwe, że wszystkie rośliny w kwiaciarni skierowały się właśnie na nią? Musiały być tak ustawione już wcześniej. Proste, mówiła sobie. Proste. A jednak: czwar-

ty palec. No i piąty – to staruszka, przed którą Iza ledwie kwadrans później uciekła w cień bramy...

Czekała, aż uspokoi jej się oddech. Zaprażyła zadzwonić do kogoś, podzielić się niepokojem. Ale do kogo? Do rodziców? Parsknęła pod nosem. Wspaniały sposób, żeby odnowić kontakt: „Wicie, co u mnie? Oszałam?”. Odpada.

Wspinając się już po schodach, pomyślała, żeby zapukać do Karoliny. Karolina mieszkała piętro niżej i – zdaniem Izy – nieustannie potrzebowała pomocy, choć przychodziła po nią tylko wtedy, kiedy jej chłopak miał akurat słabszy dzień. Tak się poznały. Karolina zapukała do Izy z ręką na żebrach i łzami w oczach i powiedziała: „Mój Aluś ma słaby dzień, mogę się wprosić na herbatę?”.

Raz otwartych oczu nie dało się zamknąć, więc problemy sąsiadki szybko stały się również jej problemami. Miesiąc po miesiącu, herbatka po herbatce, krok po kroku zaprzyjaźniły się, a przynajmniej lepiej się poznały. Teraz Iza mogłaby wyciągnąć z tego coś dla siebie.

Z mieszkania Karoliny dochodził niewyraźny, choć wyraźnie zirytowany męski głos. Iza podeszła do drzwi, uniosła dłoń, wahała się przez moment, po czym zapukała tuż poniżej śladu po kredowych literach K+M+B.

– Chwileczkę! – zawołała ze środka Karolina.

Aluś, bo to na pewno był on, burknął coś, czego Iza nie dosłyszała. Drzwi uchylily się na kilkanaście centymetrów, a w szparze błysnęły złote kosmyki włosów i ciemne oko.

– A, to ty... – rzuciła Karolina i otworzyła odrobinę szerzej. – Coś się stało?

Była w szlafroku. Miała podkrążone oczy. W tle płakało dziecko.

Iza spojrziała na nią i uśmiechnęła się ciepło.

– Nie, nic. Tak tylko wpadłam sprawdzić, co i jak.

– Za bardzo hałasujemy? – zmartwiła się Karolina. – Myślisz, że ktoś znowu wezwie policję?

– Nie wiem, dopiero przyszedłam. – Nachyliła się bliżej i zerknęła w głąb mieszkania. – A chcesz, żeby...?

– Nie, nie, nie. Jest OK. Jest dobrze. Dzięki, Izka.

Kiwnęła głową, posyłając Karolinie kolejny z długiej serii wspierających uśmiechów.

– Jakby co, jestem u siebie.

– Dzięki, kochana.

Drzwi zamknęły się z cichym szcęknięciem, a Iza oparła się plecami o ścianę. Było blisko, ale dobrze, że się nie złamała. Karolina ma przecież

dość własnych problemów: w domu patowa patologia i zero pomocy od rodziny. Przynajmniej z tym ostatnim Iza mogła się w pełni solidaryzować. Jeśli chodzi o związki, brakowało jej doświadczenia.

Weszła po schodach na kolejne piętro. Mieszkania były tu dwa: jej własne i Radka. No właśnie. Teoretycznie miała pod nosem całkiem przystojnego gościa. Gościa, który raz, gdy wpadli na siebie na schodach, popatrzył na nią tak, jakby chciał zaprosić ją na kawę. Niby nic nie powiedział, ale patrzył z wielkim zainteresowaniem. Długo. Łapczywie. Aż poczuła mrowienie w brzuchu.

Potrząsnęła głową na to wspomnienie. Ile masz lat, dziewczyno? Koleś sporo młodszy od ciebie, burkliwy, słowem się później nie odezwał, nie zrobił żadnego ruchu... a do tego jest, zdaje się, bezrobotny, jedzie na zasiłku. Właściwie to całe szczęście, że nigdzie cię nie zaprosił.

Minęła jego drzwi i otworzyła swoje, na których trzy białe litery wciąż były jasne i czytelne. Weszła, z ulgą zdjęła buty i spódnicę, została w samej lekko przepoconej bluzce. Włączyła wiatrak, nędzny zamiennik klimatyzacji, i stanęła przed nim, czekając, aż ruch rozgrzanego powietrza choć odrobinę ją orzeźwi. Z satysfakcją rozejrzała się po mieszkaniu. Ściany w złamanej bieli, meble szare lub w naturalnym drewnie i małe, modne lampki na magnetycznych szynach. Nawet artystyczny nieład na stoliku – porozrzucane kartki z wykonanymi ręcznie trójwymiarowymi szkicami mieszkań, które aranżowała – zdawał się częścią przemyślanej wizji. Jej dom. Jej miejsce w świecie.

W sypialni na ścianach wisiały co prawda niezbyt szykowne, oprawione puzzle po dwa tysiące elementów, przedstawiające łąki i miasta, ale po pierwsze – do sypialni nikt poza nią nie wchodził, a po drugie – stanowiły namacalny dowód jej uporu i od czasu do czasu lubiła na nie popatrzeć, szczególnie gdy była zestresowana. Stres. Stąd to wszystko. Z przepracowania. Pożałowała, że wybiegła z kwaciarni bez bukietu. Płama koloru naprawdę ożywiłaby wnętrze. Może następnym razem.

Odsunęła się od wiatraka i poszła do łazienki. Wyszła przebrana w wygodne dresowe spodnie i luźny, sprany T-shirt, udała się do kuchni zrobić sobie kawę i dopiero wtedy – wreszcie – odważyła się wyjść na balkon.

Ptaków nie było. Wypuściła powietrze z płuc. Przysunęła się do balustrady i spojrzała w dół, w głąb studni, na podwórko. A tam, na rzadkiej trawie, ktoś stał. Siwe włosy, głowa uniesiona, spojrzenie wbite w jej okno.

Cofnęła się gwałtownie. Na wszelki wypadek sprawdziła, czy drzwi na klatkę są zamknięte, a potem chwyciła kubek z kawą i uciekła do sypialni,

gdzie zakopała się pod prześcieradłem i włączyła IPada. Nie, nie, nie. Nie ma sensu o tym myśleć. Trzeba zająć się czymś innym. Zaczęła nerwowo przeglądać wieści ze świata, ale były wyłącznie ponure: wymieranie gatunków, braki wody, katastrofa klimatyczna. Jak długo jeszcze skazanej na zagładę ludzkości potrzebne będą projektantki wnętrz? Uśmiechnęła się krzywo.

Ekran zgasł. Przesunęła po nim palcem, a potem wyszukała kciukiem przycisk blokady. Nic. Uniosła wzrok. Najwyraźniej czytała dłużej, niż jej się zdawało, bo w sypialni zdążył zapanować półmrok. Przez okno wpadały do środka czerwone promienie zachodzącego gdzieś bardzo daleko słońca. Przyniosła sobie kubek do ust. Spodziewała się tam najwyższej wychłodzonej resztki, ale nie, gorący płyn sparzył jej wargi. Zapragnęła podejść do okna i wyrzucić na drugą stronę kamienicy, zobaczyć odległe centrum miasta, ale ciało niespodziewanie odmówiło jej posłuszeństwa. iPad wypadł jej z dłoni, a kubek potoczył się po prześcieradle, zostawiając ohydne, brązowe plamy.

Pokój zadrżał. Dom zadrżał. Świat. Oprawione puzzle runęły ze ścian, na łóżko posypał się tynk w kolorze przelamanej bieli. Iza skuliła się pod prześcieradłem, przerażona, że ślepnie, ale nie, to światło zza okna i z salonu przygasło, jakby całe niebo zasloniła nagle kurtyna chmur. Łóżko dygotało, ze wszystkich stron dochodziły trzaski i dudnienie, kamienica mogła zaważyć się w każdej chwili, po czym: cisza.

Wszystko ustało, a zza okna padł na skuloną Izę pojedynczy promień złocistego blasku. Szyba stopiła się pod jego dotknięciem, szkło spłynęło na podłogę, ale Iza tego nie zauważyła, bo promień przestał być promieniem, stał się potężną, chociaż niewyraźną sylwetką, a sylwetka wyciągnęła dłoń i odezwała się złotym głosem:

– Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami.

## 2.

Gdy tydzień później Karolina wyszła z mieszkania, nie chodziło jej tylko o to, żeby się wyplakać. Nie zamierzała po raz kolejny ukrywać się u Izy przed Alusiem. A już na pewno nie chodziło wyłącznie o szansę na spędzenie dłuższej chwili w mieszkaniu jak z katalogu, gdzie nawet powietrze było stylowe i wysokiej klasy, „o ile Iza nie przesadziła z waniliową świecą”. Uśmiechnęła się, ale tylko na chwilę, bo myśl wydała jej się skrajnie niewdzięczna.

Wyszła nie tylko z powodu Alusia, który zresztą ostatnio zachowywał się naprawdę nie najgorzej. Wciąż siedział ze wzrokiem wbitym w telewizor, zamiast piwa chłonąc strumień wiadomości o nagłych skokach temperatury, kolejnych trzęsieniach ziemi czy obserwowanych od kilku dni zmianach natężenia pola magnetycznego planety.

„Jakieś szaleństwo się dzieje z tym światem”, powiedziała, a on zamiast nazwać ją debilem, skinął głową. Czyli był w dobrym nastroju. Poczula, że wypełnia ją duma, choć zaraz zrobiło jej się z tego powodu głupio. Iza powtarzała, że nie wolno „stawać słupka, bo jaśniepan pogladził po głowie”. Słupka. Jak pies. Iza za nic nie chciała przyjąć do wiadomości, że Aluś potrafił być czasem naprawdę delikatny i czuły.

A teraz gdzieś ją wciąło. Od dawna nie pojawiała się ani na klatce, ani na podwórku, ani w kiosku czy sklepie. Przecież powiedziała, gdyby zamierzała wyjechać na urlop. Może się obraziła? Nie miała powodu, ale bywa różnie. Nieprzegadane nieporozumienie mogło oznaczać koniec znajomości z silną, odnoszącą sukcesy, chętną do pomocy koleżanką. A przy okazji koniec wizyt w stylowym wnętrzu i kawy z prawdziwego ekspresu. Karolina weszła więc po schodach na piętro nie po to, żeby narzekać czy szukać pomocy, ale żeby zobaczyć, co z Izą, a w razie czego przeprosić, za co tylko będzie trzeba.

Zapukała.

– Puk, puk, puk! – dodała po chwili.

Powietrze było rozgrzane i suche. Przysunęła ucho do drzwi. Wydawało jej się, że słyszy cichy chrobot, jakby wypełniający drewno szept, a może odgłos sunącej po drugiej stronie stonogi. Uśmiechnęła się na to skojarzenie, ale zaraz odskoczyła, bo klucz szczęknął w zamku i w otwartych drzwiach pojawiła się Iza.

Coś było z nią bardzo nie w porządku. Coś tak istotnego, że Karolina nie była w stanie sobie uzmysłowić, co. Iza rzucała rozbiegane spojrzenia to na nią, to za nią, to wokół. Miała na sobie luźne, zlachane ciuchy. Przetłuszczone włosy kleiły jej się do czoła.

– Cześć – zaczęła z nieco przesadnym uśmiechem Karolina. – Chciałam powiedzieć... To znaczy, wiesz, długo nie gadałyśmy, tak? No i się zmartwiłam.

– Długo?

– No, już tydzień.

– Straciłam poczucie czasu. Ale rzeczywiście. Był siedem razy.

– Kto taki? – podchwyciła Karolina. – Czyżby jakiś facet? Mogę wejść?

Iza cofnęła się. Oczy miała przekrwione, błyszczące.

– Może lepiej nie.

– Coś ci jest?

– Nie wiem, czy powinnaś ze mną rozmawiać.

Chyba jednak nie była obrażona. Raczej przerażona. To lepiej.

– Słuchaj, pomagałaś mi już tyle razy... Zawsze mogłam na ciebie liczyć. Teraz moja kolej. Ciągłe powtarzasz, że nie jestem sama. No więc ty też nie jesteś. Nie musisz być. Wpuść mnie.

Iza przez dłuższą chwilę lustrowała ją wzrokiem, jakby ważąc w głowie różne możliwości. W końcu zrobiła zapraszający gest. Karolina postawiła krok i lekko poślizgnęła się na rozrzuconych po podłodze papierach. Spojrzała pod nogi. Rzuty mieszkań, projekty mebli, wszystko nakreślone w charakterystyczny dla Izy szczegółowy sposób. Ale jeszcze coś.

– Pomalowałaś podłogę?

Iza nie odpowiedziała. Ruszyła w stronę kuchni.

Nie, to nie farba. Deski pokrywała cienka warstwa drobnego piasku.

Karolina podniosła wzrok i zdała sobie sprawę, jaki bałagan panuje w mieszkaniu. Gdyby była u siebie, powiedziałyby: niezły burdel. Ubrania i sprzęty porozrzucane, w kuchni sterta garnków. Okna zaklejono gazetami, świeciły wszystkie lampy. Było tu jeszcze goręcej niż na klatce.

– Izka, co się stało? Miałas włamanie? Wezwać kogoś?

– Nie! – szarpnęła się Iza. – To moja sprawa. Nie potrzebuję pomocy. Ale dobrze, że jesteś. Poczekasz razem ze mną. Potwierdzisz, czy...

Zamilkła.

– Czy co?

– Nieważne. Czy mi nie odbiło. Nieważne. Pytałaś, kto przychodził. Proszę, spójrz. O, tutaj.

Wsunęła się do sypialni, gdzie stał teraz stolik z salonu. Był zawalony papierami. Wyszarpnęła jedną kartkę i podetknęła koleżance pod nos szkie... czegoś.

– Jezus Maria – wyrwało się Karolinie. – To żart? Robisz sobie ze mnie jaja? Mówiłaś o tym komuś?

– Nie. Przysięgnij, że też nic nie piśniesz. Przysięgnij. Zawsze słuchałam twoich historii. Ani razu nie wezwałam policji, bo mnie błagałaś. Jak sama mówisz, twoja kolej. Przysięgnij. No!

– Przysięgam, przysięgam! – Szkie, który wylądował na łóżku, przyciągał jej wzrok, choć wcale nie chciała na niego patrzeć. – Izka, ale nie zaczęłaś pić?

– Przychodzi do mnie co wieczór. Mniej więcej o szóstej. Zostało jeszcze trochę czasu. Poczekasz ze mną, to go zobaczysz. Jest cały z blasku,



ale to namacalny blask, skryształizowany, wiesz? Raczej bursztyn niż miód. Symetryczny jak mandala, rozwijający się, nieskończenie złożony. Dlatego wierzę, że jest tym, kim jest, a jednak...

Szkic zadrzał, choć powietrze było nieruchome.

– Chcesz powiedzieć, że widziałaś anioła, tak?

Iza się wzdrygnęła.

– Tak – przyznała po chwili. – Tak, tak, tak. Zgadza się. Nie wierzysz mi. Oczywiście, że nie. Ale spójrz pod nogi! Widzisz? To piasek, który przyniósł na stopach!

– Wygląda jak z placu budowy.

– Bzdura, tamten ma zupełnie inny odcień. Tam khaki, tu écru. No i były jeszcze ptaszyska. I ta kobieta.

– Zaraz, jaka kobieta?

– Staruszka, której dotknęłam. Chyba odzyskała wzrok.

– Uzdrowiłaś kogoś? – Karolina zrobiła niewielki krok w tył, w stronę wyjścia z mieszkania.

– Nie wiem. Ale od tego czasu całymi dniami wystaje mi pod oknem. Na podwórku. Nie powiesz, że jej, kurwa, nie widziałaś! Wyjrzyj przez okno balkonowe. Na pewno tam jest. No? Co tak stoisz? Dawaj!

Karolina sztywno podeszła do okna i odciągnęła zasłony.

– Rzeczywiście, widzę kogoś.

– No i? Nie widziałaś jej wcześniej? Sterczy tam od... od tygodnia, tak?

– Nie zwróciłam uwagi.

Iza złapała ją za rękaw i wciągnęła z powrotem do sypialni. Wskoczyła na łóżko i wskazała palcem na podłogę.

– A tu? Szyba rozplynęła się i zastygła. Widzisz?

Ale Karolina wcale nie patrzyła na dziwną, burą plamę. Patrzyła na Izę, która przed chwilą wybiła się z jednej nogi i wylądowała miękko na materacu, skulona jak pająk. W tym momencie Karolina zdała sobie sprawę z niewytłumaczalnej metamorfozy koleżanki.

– Iza. Ty jesteś chuda!

Przekrwione oczy zamrugały nerwowo.

– Słyszałaś, co mówię? Stopione szkło!

Słyszała, oczywiście. Ale wystarczająco często zmagala się z kaprysammi własnego metabolizmu, by mieć pewność, że – w przeciwieństwie do staruszki pod oknem czy piasku w mieszkaniu – utrata połowy masy ciała w tydzień jest rzeczą absolutnie niemożliwą. Tu nie wystarczyłaby żadna dieta-cud. Potrzebny był najprawdziwszy...

– Cud.

Znów przeniosła spojrzenie na kartkę ze szkicem. Naprawdę wyglądał, jakby się poruszał. Przecież cuda się zdarzają. W Radiu Maryja czasem – szczególnie nocą – można usłyszeć świadectwa osób, które doświadczyły Boskiej obecności. Widziały blask wokół hostii albo oczy zaczynały im świecić podczas spowiedzi. Aluś się z tego śmiał, a Karolina mu wtórowała, ale w głębi serca nosiła przecież nadzieję. Że wszystko jest możliwe. Że jej los kiedyś się odmieni. Że anioły istnieją.

– Mówisz, że przyszedł do ciebie siedem razy? – spytała, siadając na łóżku. – Jak myślisz, czego chciał?

– Nie muszę myśleć. – odparła Iza. – Wiem. – Zaczęła gryźć paznokieć. – Wiem, czego chciał. „Nie bój się, Izabelo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Poczniez i porodzisz syna”.

– Zaraz... Tak jak...?

– Owszem, kurwa, nie inaczej, idiotko!

Karolina drgnęła. Sama nigdy nie przeklinała, bo uważała, że kobiecie nie wypada. A Iza zabrzmiała zupełnie jak Aluś.

– A ty co? – spytała, tłumiąc łzy.

– Nic. Nic nie odpowiedziałam. A on czekał. Poczekał, poczekał, aż zniknął. Przez następne dni przychodził i to samo. Mówił swoje, a ja się nie odzywałam. Nie powiedziałam „nie”. Nie powiedziałam „tak”.

– Dlaczego?

– Bo nic się nie zgadza! – wybuchnęła Iza. – Moi starzy... zimni jak lód, przez których nie miałam dzieciństwa, przez których ledwie umiałam nawiązać rozmowę, przez których... przez których tyle rzeczy mi nie wyszło... posłali mnie do liceum do Nazaretanek. A tam dzień w dzień kładziono nam Biblię do głowy, wciskano przez uszy, więc jeśli wiem w tym zaszranym życiu cokolwiek, to że paruzja, gdy już nastąpi, będzie wyglądać zupełnie inaczej niż dziewicze poczęcie.

– Paruzja?

– Drugie przyjście! Ponowne przyjście Jezusa na Ziemię! „Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmierci i Otchłani”.

– Umilkła. Po dłuższej chwili odezwała się cichym, zmęczonym głosem:

– Zbawiciel powinien przybyć w wiecznej chwale. Więc skąd ta powtórka? Czemu dzieje mi się to samo co jej? W końcu zapytałam. Domagałam się odpowiedzi, ale on nie reagował, jakby potrafił tylko powtarzać wciąż to samo, jak zacięta płyta, nakręcana zabawka. A ja chcę tylko wiedzieć, co się dzieje. Chcę mieć pewność, że mogę mu zaufać. Czy to zbyt wiele?

Łóżko zadygotało. Chyba. Karolina nie była pewna. Iza mamrotała teraz tak cicho, że musiała przysunąć ucho do jej zapadłej twarzy.

– Powtarza wciąż to samo, ale nie zawsze tym samym głosem. Ostatnio powitał mnie głosem ojca. Błąd, błąd, błąd. Tym bardziej postanowiłam, że nie drgnę, póki nie doczekam się wyjaśnienia.

Teraz Karolina była już pewna, że łóżko się zatrzęsło. A może i ściany. Która godzina? Trudno powiedzieć w półmroku zaklejonych okien. Poczula mrowienie w całym ciele, przyływ ekscytacji. Z całej siły pragnęła wierzyć, że to wszystko prawda. Była gotowa dostąpić cudu. Stanąć z Izą ramię w ramię i poczuć Boską miłość. Dlaczego jednak przyjaciółka się opiera? Dlaczego chce wszystko zepsuć?

– Izka, słuchaj – powiedziała Karolina, z trudem powstrzymując emocje. – Musisz się zgodzić. No co? Nie patrz tak na mnie! Jeśli jest jak mówisz, jeśli to rzeczywiście anioł, to przecież nie ma wyboru. To najlepsza rzecz na świecie. Nieważne, co czytałaś... ważne, co tu i teraz! Bóg ma dla ciebie plan. Ma plan dla nas obu. Bo... ja też coś czuję, odkąd przyszłam, wiesz? Jakąś wielką moc, o tu, w sercu. Naprawdę! Mówiłaś, że nie chcesz pomocy, ale chyba jednak ci się przyda. Dlatego tu jestem. Poczekał razem z tobą, aż znów się pojawi, a wtedy zobaczy nas obie i zgodzimy się razem. Będę przy tobie. Zgódź się, Izka, dobra?

Iza wstała powoli.

– Namawiasz mnie. Jak te ptaki.

– Jak co?

– Najpierw tylko przelatywały, ale potem zaczęły powtarzać, że nie ma wyboru. Zakleilałam okna, ale wciąż je słyszę. A teraz ty.

– Izka, błagam cię! Przecież tu chodzi o... – zająknęła się, ale w sukurs przyszły jej słowa któregoś z radiomaryjnych księży. – Tu chodzi o ojca nas wszystkich! O pana zastępów! Mój los... znaczy twój... nasz los może się...

Iza wybuchnęła śmiechem. Nachyliła się nad Karoliną, wbila w nią spojrzenie pełne odrazy. Z bliska widać było, że skórę ma cienką, półprzezroczystą, że pod spodem tłoczą się tłuste robaki żył. Z ust Izy popłynął jad:

– Nie wiem, czego się spodziewałam, ty głupia krowo. Słuchałaś, co mówię? Gdzie tam. Przeraziłaś się i natychmiast położyłaś do góry brzuchem. I jeszcze chcesz mnie ściągnąć do swojego poziomu. Żalosne!

– Przestań, wcale tak nie myślisz.

– Jasne, że myślę. Od zawsze. Ile razy ci mówiłam, żebyś rzuciła tego skurwiela, bo cię leje, przecież to banal, ale trzymasz się go kurczowo, bo znosi fakt, że masz bachora po innym skurwielu. Brawo, brawo, brawo!

Iza sama była teraz jak anioł zemsty, rozciągnięta niemal do sufitu, a sufit trząsał się nad nią, a zza zalepionego gazetą okna sączył się złowieszczy, bursztynowy blask.

– Jasne, że jesteś gotowa klęknąć i zgodzić się na wszystko! Nie umiesz robić nic innego!

Łez nie dało się już powstrzymać.

– Tak, wiem – załkała Karolina. – Jestem kundlem. Bezdomnym psem, którego zauważyłaś i teraz ci głupio. Ty... miłosierna... niewydymko!

– Spieprzaj stąd! – wrzasnęła Iza. – Wynoś się, zanim przyjdzie! Idź!

Karolina rzuciła się do drzwi, choć zapiaszczona podłoga uciekała jej spod nóg, choć powykrzywiane ściany pochylały się nad nią, choć blask zza okna oślepił ją, rozszczepiony w pryzmacie łez. Wybiegła na klatkę i zatrzasnęła za sobą drzwi.

### 3.

Treść maila nie pozostawiała wątpliwości. Kolejny liczący się serwis internetowy odrzucił rewelacyjny artykuł Radka. I to w jakim stylu! Z „witam” na początku i „pozdrowienia” na końcu, absolutne zero profesjonalizmu, zero poważnego traktowania. Oddelegowali do pisania odmów pierwszą lepszą asystentkę praktykantki, a może praktykantkę-asystentkę, wszystko jedno. Tak czy owak: potwarz. Potwarz przez internet.

Radek już dawno postanowił, że to właśnie sieć stanie się kluczem do jego sukcesu. Rok temu, kiedy wyprowadził się z domu i postanowił oprzeć swoją karierę na *life coachingu*, zaczął zamieszczać na YouTube filmy motywujące innych do wykorzystywania wewnętrznego potencjału. Niestety, szybko zorientował się, że cała masa miernot wpadła na ten sam pomysł, a kolejne rzesze wpadają na niego codziennie, przez co internet pęka w szwach od ich bezwartościowego belkotu. Dlatego rozszerzył działalność i teraz mówił o sobie: *life coach/social media strategist/search evaluator*. Do tego był niezależnym dziennikarzem i truthfinderem (ten termin chciał spopularyzować): dokopywał się do niewygodnych prawd i sprzedawał swoje odkrycia serwisom informacyjnym.

Dostrzegł dla siebie wielką szansę w nasilających się od dwóch tygodni anomaliiach pogodowych i magnetycznych. Ewidentnie działo się coś dziwnego. Wiedział, że prawdziwą przyczynę czerwonych deszczy, piekielnych upałów, nietypowych migracji zwierząt, awarii elektrowni i podobnych niespodzianek odkryje w końcu ktoś mądrzejszy od niego... no, nie tyle mądrzejszy, ile dysponujący większymi środkami... ale na razie każda

teoria byłaby na wagę złota. Pod warunkiem, że da się ją odpowiednio sprzedać. On, Radek, był pewien, że zdoła to zrobić, gdyż swój własny wewnętrzny potencjał rozbudzał umiejętnie i regularnie. Zakasał rękawy i wziął się za research.

Najczęściej powtarzały się wzmianki o nadchodzącym, subtelnym przebiegunowaniu Ziemi. Naukowcy uspokajali, że oznacza ono co najwyżej drobne zmiany w natężeniu pola magnetycznego, więc nie ma się czego bać. Radek postanowił jednak kopać dalej i w końcu trafił na nieoszlifowany diament połyskujący w kazamatach głębokiej sieci.

Otóż wedle kilku znaczących, ale uciszanych przez mainstreamowe media autorytetów, elektromagnetyczne anomalie wcale nie były spowodowane zmianą biegunów Ziemi. Gorzej. Zmieniać zaczęła się precesja planety, czyli okrężny ruch jej osi. Wystarczyłoby drobne wahnięcie, by po ludzkości została mokra plama.

„Oś świata się odchyła”, zaczął swój artykuł Radek. „Co więcej, proces ten postępuje w przerażającym tempie! Mówimy o latach. A może i miesiącach. Przyczyna jest nieznana, ale skutkiem zmian może być drastyczne przesunięcie stref klimatycznych, zmiana położenia bieguna i równika”. Powołał się na uznanych w pewnych kręgach naukowców oraz tezy anonimowych mędrców z forów dyskusyjnych, którym wspaniałomyślnie przydał kilka tytułów doktorskich. Rozesłał swoje arcydzieło w świat i czekał, aż serwisy zaczną bić się o prawo do publikacji.

A teraz siedział skulony w fotelu ze wzrokiem wlepionym w lodowaty ekran z żalonym „witam”, „pozdrowienia” oraz lakonicznym „wybacz, Radku, ale żebyśmy wzięli coś z niezależnego źródła, to by musiała być prawdziwa petarda” pomiędzy nimi.

Wstał od komputera i podszedł do okna. Na parapecie leżała warstwa topniejącego gradu po gwałtownej nawałnicy, ale niebo było w miarę puste. Sunęły po nim pojedyncze chmury ciągnące za sobą ciemne macki deszczu. Wyglądały jak gigantyczne meduzy. Petarda, taka ich mać! Rozważył nagranie vloga o bezmózgich pracownikach serwisów informacyjnych. Ale nie. Negatywny kontent łatwo się rozchodzi, tylko że na dłuższą metę nie prowadzi do poszerzenia grona odbiorców. Chyba że by zająć się krytyką filmową, a tak nisko upaść Radek nie był gotów. Czy to jego wina, że żyje w kraju, gdzie nic się nie dzieje? W nudnym mieście? W kamienicy, w której... Chwila!

Przerwał ciąg ponurych myśli i zmarszczył brwi. Przez ostatnie dwa tygodnie tak się skupił na precesji, że o mało nie zmarnował może jeszcze lepszego tematu: paruzji. Właśnie o niej terkotała niedawno ta tępa dzida

z piętra niżej, oczywiście na klatce, żeby nikomu w kamienicy nie umknęło ani jedno słówko. Paruzja. Termin, który pasuje do tej idiotki jak pięść do nosa, w jej ustach był tak nie na miejscu, że zwrócił uwagę Radka, ale jego mózg ostrożnie wsunął go do szufladki „na później”, bo miał inne rzeczy do zrobienia. I „później” właśnie nadeszło, stało się nagle „teraz”.

Drugie przyjście zbawiciela. Apokalipsa, koniec świata. No nieźle. Może niepotrzebnie podszedł do tematu zachwiania osi Ziemi od strony naukowej. Jeśli subtelnie przerobi tekst, doda garść nawiązań biblijnych i tak dalej, sprzeda go całej rzeszy głodnych sensacji odbiorców. Szkoda tylko, że nie będzie to rzesza, na której mu zależało.

Co konkretnie mówiła ta blondzia... Alina czy Karolina? Że widziała się z grubą Izką i że gruba Izka jest chuda, ale jej odpierdoliło i nie wychodzi z mieszkania. Coś o aniołach. Może to nic, ale może coś. Nie zawadzi zasięgnąć informacji u źródła. Prawdziwi dziennikarze nigdy się nie poddają.

Radek wziął telefon i wyszedł na klatkę. Odruchowo zasłonił nos. Najwyraźniej ktoś znów wystawił przed drzwi mieszkania worek ze śmieciami z zamiarem wyniesienia go jutro, czyli nigdy. I to latem! Takich ludzi powinno się zrzucić z dachu albo...

Było cicho. O wiele za cicho jak na – sprawdził w telefonie – niedzielne popołudnie. Gnoje powinny trzaskać drzwiami, baby je za to opierdalać, a pijany Aleks powinien tłuc się już po mieszkaniu. A jednak nic. Tylko suche, nieruchome powietrze. Tylko ten smród.

Radek podszedł do barierki przy schodach i spojrzął w dół. Zobaczył na półpiętrze trzy skulone sylwetki. Nie rozpoznał żadnej twarzy. Kobiety klęczały z różańcami w dłoniach w absolutnym milczeniu. Powoli, jakby miał do czynienia ze stadem łatwych do spłoszenia ptaków, uniósł telefon i zrobił im zdjęcie. Potem cofnął się w głąb korytarza, aż znalazł się przy drzwiach mieszkania Izy. Znów uniósł aparat. Liter K+M+B prawie nie było już widać. Tonęły w morzu krzyży i różnych inskrypcji; w splocie słów pisanych kredą i czarnym markerem. Cytaty z Biblii, przekleństwa, prośby. Cyk, cyk, cyk, zdjęcie za zdjęciem. Co tu się działo, kiedy siedział z głową w internetach? Jak mógł aż tyle przegapić?

Zapukał. Cisza. Rozejrzył się po pustej klatce.

W zasadzie nie musiał już teraz rozmawiać z Izą. Mógł zejść na półpiętro, do skulonych cieni. Mógł uśmiechnąć się słodko do panienci Paruzji i wyciągnąć z niej jakieś wstrząsające wyznanie. Tajemnica zawsze działa mocniej niż fakt, teoria mocniej niż prawda. W zasadzie lepiej nie wiedzieć. Bo co może czekać na niego za drzwiami mieszkania Izy? W najlepszym

razie psychoza, a w najgorszym: banal. Odwrócił się. Ale ten zapach. Odwrócił się z powrotem. Znów zapukał. A potem, żeby móc sobie powiedzieć, że nie odpuścił, nacisnął klamkę i pchnął.

Piach w oczach. Smród wszelkich ludzkich nieczystości. Podmuch pustyni. Płomienie nad nim, pod nim, żar. Stracił czucie w nogach, w jednej chwili przestał być sobą, był nikim. Padł na kolana. Fala uderzeniowa. Rozszczepiony atom. Mieszkania nie było. Przesypujące się wydmy białego piasku, wędrujące z prędkością oceanicznych fal. A na największej wydmie, za resztką stopionej ściany, pod wyrwą, z której bił rudy blask – skulona postać, czarna jak smoła.

Kłęczący człowiek zmrużył oczy, żeby się przyjrzeć. Nie, jej skóra nie była czarna. Skóry właściwie nie było już widać. Tylko zaschnięta krew, strupy, na wół zaleczone rany obok świeżych cięć i pęknięć. Postać wijąca się z bólu na piasku, postać w agonii. Osmalony szkielet.

– Nie – wyjęczał szkielet. – Nie, dopóki nie powiesz więcej.

Podmuch pustyni. Żar.

– Nie – powtórzył szkielet. – Jak długo męczyłeś tamtą, zanim się zgodziła?

Kłęczący człowiek szerzej otworzył oczy, nie bacząc na piach, na wichurę. Z wyrwy w świetle, która ziała nad szkieletem, wysunęła się bryła blasku jaśniejszego niż blask. Bryła przygasła, jakby ruch ją urzeczywistnił, zmateralizował. Dało się dostrzec kształt, formę, niemal ciało. Dało się usłyszeć głos.

Szkielet zwinął się z bólu. Szkielet zostawił na piasku bure plamy. Szkielet uniósł głowę na cieniutkiej szyi. Wysunął brodę. I odpowiedział:

– Nie, bo nie.

Po tych słowach kłęczący człowiek zdał sobie sprawę, co widzi, przypomniał sobie, kim jest, i pojął, co to oznacza.

Uniósł do oczu telefon i szepnął:

– Petarda.

#### 4.

Na ścianie izolatki wisiał telewizor. Iza nie widziała go wyraźnie, bo oddzielała ją od niego płachta mętnego plastiku. Plastik otaczał Izę ze wszystkich stron, na wszelki wypadek izolując ją od świata, w czasie gdy lekarze usiłowali stwierdzić, czym mogłaby ten świat zarazić.

Egzystowała poza czasem. Lekarze podłączyli ją do pikających maszyn i wpompowali w jej ciało całą świętą chemię, jaką dysponowali, a jednak

wciąż towarzyszył jej wszechogarniający ból. Próbowala o nim zapomnieć, skupić wzrok na ekranie, ale widziała tylko niewyraźne kształty. Za to slyszala każde slowo.

„...z wielu miejsc na świecie docierają do nas doniesienia o fenomenie, który określić można jedynie mianem «deszczu krwi». Nie przeslyszezi się państwo, mamy potwierdzenia od lekarzy z Uniwersytetu Kalifornijskiego w Los Angeles, jak i z Indyjskiego Instytutu Nauk Medycznych w Nowym Delhi, gdzie przebadano zebrane próbki i ponad wszelką wątpliwość stwierdzono...”

„...na chwilę obecną eksperci są zgodni. Za jednoczesną awarię stu pięćdziesięciu samolotów, z powodu której życie straciło niemal trzydzieści tysięcy ludzi, w tym dwieście osiemdziesięcioro pięcioro Polaków, odpowiada nagle osłabnięcie pola elektromagnetycznego Ziemi. Wszyscy, którzy nie muszą wychodzić na zewnątrz, powinni zostać w domach, aż do czasu, gdy naukowcom uda się ustalić natężenie promieniowania kosmicznego, które może uszkadzać tkanki żywych organizmów...”

„...a teraz: człowiek, który przyłapał Stwórcę na gorącym uczynku. Co o nim wiemy? Odkąd ogłosił swoje odkrycie, trzy razy próbowano go zabić. Teraz ukrywa się i kontaktuje ze światem tylko drogą elektroniczną. Był nazywany demonem i antychrystem, ale też zwykłym oszustem. A jednak jak dotąd nikomu nie udało się podważyć autentyczności jego zdjęć i nagrań. Wszystko wskazuje na to, że Radosław L. uwiecznił istotę, którą miliony wiernych nazywają archaniołem Gabrielem. Przywódcy największych religii świata proszą o spokój, a tymczasem Radosław wciąż powtarza, że na własne oczy widział, jak...”

„...są już wyniki analizy piasku znalezioneego w pokoju, o którym mówi teraz cały świat. Choć trudno w to uwierzyć, badania wykazały, że rzeczywiście może on pochodzić z...”

„...szanowni państwo, rząd nadal nie ujawnił, w którym szpitalu znajduje się obecnie Izabela N., ale nareszcie udało nam się połączyć z jej rodzicami. Oddajemy głos jej ojcu:

– Izuniu, musisz zrozumieć. Od pierwszej sekundy, kiedy przyszłaś na świat, nie, nawet wcześniej, od pierwszego słodkiego momentu, kiedyśmy cię z mamą poczęli, wydawało się, że jest z nami ktoś jeszcze, ktoś obcy, ktoś trzeci. Że ktoś macza palce w tym naszym akcie, tak? No i ta obcość z nami została. Nie mogliśmy jej z siebie strząsnąć. Teraz już wiemy, kto z nami był, ale wcześniej nie wiedzieliśmy. I dlatego nie potrafiliśmy traktować cię...”

Plastikowy namiot zadrzał od poddmuchu wiatru.



Iza przymknęła oczy. Spodziewała się tego. Wiedziała, że anioł niedługo znów przybędzie. Że za chwilę padnie na nią blask, który z czasem stał się ciężki jak rentgenowski fartuch ochronny. Że znów będzie musiała stanąć do walki, choć całkiem opadła już z sił.

– To nie on, kochana – odezwał się szeleszczący, kobiecy głos tuż przy jej uchu.

Iza odwróciła głowę. Błękitne oczy, kolorowy strój. Jak ona się tu dostała?

– Straciłam wzrok sześćdziesiąt lat temu. Dotknęłaś mnie i... ha. Za coś takiego nie można się nie zrewanżować. Musiałam przyjść. Musiałam powiedzieć ci, co widzę. W pierwszej chwili wszędzie była jasność i dobro. Nie umiałam jej nazwać. Szłam za tobą, żeby ujrzeć cud. Ale cudu nie było, prawda? Nie było. Jasność przygasła, a ja wciąż patrzyłam. Jesteśmy połączone twoim dotknięciem.

Teraz widzę wokół ogromny mechanizm. Żyjemy w zabawce, w pozytywce, która była już u kresu swoich możliwości, u kresu funkcjonowania, której melodia cichła z każdą chwilą. Więc jej twórca wysunął dłoń, żeby ją nakręcić. Pozytywka tego wymaga. Co jakiś czas. Cyklicznie. Wsunął świetlisty klucz w otwór i zaczął pracę. Nie spodziewał się oporu, więc go nie zauważył. Albo zignorował. Umie tylko kręcić dalej, bo sam jest jak nakręcany. Bo twórca i dzieło są jednym, kochana. Więc kręci i kręci, i kręci, sprężyna napina się i napina, jej zwoje zacieśniają się coraz bardziej, a mechanizm już dawno powinien ruszyć... ale nie może. Jego elementy są przeciążone, przegrzane. Klekoce coraz głośniejsze, pęka w szwach. Jeszcze chwila, a całkiem się rozleci.

Iza próbowała coś powiedzieć, ale zamiast słów wyciekło z niej tylko westchnienie o smaku morfiny.

– Wiem, że cierpisz, kochana. Piorun pełga po tobie, strzela ci z palców, wypala cię, niszczy. Ale nie ze złej woli. Nigdy ze złej woli. Po prostu nie może się uziemić.

Na twarz staruszki wpłynął smutny uśmiech.

– Czy już nie czas pozwolić, żeby mechanizm ruszył dalej?

Plastikowe płachty rozjarzyły się bursztynową zapowiedzią blasku. Blask nadchodził. Był blisko. Znalazł ją. Staruszka nic już nie mówiła, słysząc tylko głosy ze świata.

„...tłum zebrał się na ulicach Warszawy, żeby wyrazić poparcie dla Izabeli N., przez wielu nazywanej Niezłomną. Jak państwo widzą, w innych miastach globu również odbywają się demonstracje. Pokazujemy tylko kilka z nich. Setki tysięcy ludzi udzielają Izabeli swojego poparcia w walce

z tym, co nazywają opresją i przymusem. W Warszawie za chwilę przemówić ma jej najbliższa przyjaciółka, która jako pierwsza zaczęła opowiadać jej historię.

...Izka! Jesteśmy z tobą! Wszystkie, wszyscy jesteśmy z tobą! Zrób, co uważasz! Na zawsze! Nikt cię nie pyta o zgodę, więc rób, co chcesz! A jeśli mnie słyszysz... jeśli jakimś cudem mnie słyszysz... zrobiłam to, Izka. Dałam radę. Rzuciłam... tego skurwysyna! Więcej mnie już nie dotknie”.

Iza leży na szpitalnym łóżku. Zamiast krwi krążą w niej leki. Zamiast świata widzi plastik.

Kiedy nareszcie pada na nią promień blasku, odkrywa, że wcale nie jest tak ciężki, jak się spodziewała.

*/// Jarek Westermark – debiutował w 2016 roku zbiorem *Opowiadania, które napisałem* (Nisza). Tłumaczy powieści, pisze opowiadania, wiersze i piosenki. Publikował m.in. w „Piśmie”, „Znaku”, „Przekroju”, „Elewatorze” i „Wizjach”. Lubi grać na harmonijce i malować figurki. W 2021 roku nakładem wydawnictwa Nisza ukazał się jego drugi zbiór – *10 opowiadań na krzyż*.*

# **DYSKURS I HEREZJA**



# W KRAINIE ULRO. RELIGIJNE WYOBRAŻENIA O KOSMOSIE I CZŁOWIEKU WOBEC NAUKOWEGO OBRAZU ŚWIATA

Jonathan Scovil  
Uniwersytet Warszawski

Nowożytna nauka wprowadziła do potocznej refleksji pojęcia, które w znaczący sposób zmieniły nasz obraz świata i wytyczyły ludzkiej wyobraźni nowe granice. Czy Jezus Chrystus naprawdę zmartwychwstał? To pytanie przez wieki zadawały sobie dziesiątki ludzi, od niego zależała ich wiara bądź niewiara, spełnienie najgłębszych nadziei, sens przypisywany życiu i światu. Odpowiedź, tak dawniej, jak i współcześnie, zależy nie tylko od tego, czy potrafimy zaufać słowom Pisma Świętego, ale także od naszej zdolności do wyobrażenia sobie zmartwychwstania jako empirycznego faktu. Czy jednak po nowożytnej rewolucji naukowej nie stało się to trudniejsze? Czy nie jest nam trudniej wierzyć ewangelistom, odkąd wiemy, jak zawodne potrafią być ludzkie zmysły? Czy nie jest nam trudniej wierzyć w cudowne uzdrowienia, odkąd słyszeliśmy o efekcie placebo?

Trudno w sposób ścisły badać siłę ludzkiej wiary, stąd właściwszą formą omawiania tych zagadnień wydaje się raczej filozoficzny esej, zarysowujący zasadniczą naturę problemu, niż raport z badań sondażowych. Wśród polskich autorów tę pierwszą ścieżkę obrał przede wszystkim Czesław Miłosz w wydanej w 1982 roku *Ziemi Ulro*. Zamiast rozpatrywać napięcia między chrześcijańską i naukową wizją świata w kategoriach czysto intelektualnych, Miłosz kładł nacisk na sferę wyobrażeń zbiorowych, w której – jego zdaniem – dochodzi do ich najbardziej znaczącego starcia. Mowa tu więc nie tyle o zastąpieniu „teorii” o religijnych korzeniach teo-

riami naukowymi (np. geocentrycznej wizji naszego układu słonecznego kopernikańską teorią heliocentryczną), ile o bardziej zasadniczej zmianie światopoglądowej w szerokim tego słowa znaczeniu, a zatem o przemianie sposobu, w jaki myślimy o całej otaczającej nas rzeczywistości materialnej.

Można argumentować, że konflikt między religią chrześcijańską a nauką to sztuczny problem lub że jeśli kiedyś istniał, to dawno już nie jest aktualny, zarówno za sprawą przemian w nauczaniu Kościoła, jak i ewolucji samej nauki. Można też dowodzić, że prestiż oraz wpływ nauki na masową wyobraźnię obecnie się zmniejszył, wskazując choćby na silne ruchy kontestujące ustalenia naukowców, takie jak ruch antyszczepionkowców czy „plaskoziemców”. Należy jednak podkreślić, że wszystkie te przemiany oddziałują na postawiony przez Miłosza problem dominacji tzw. „naukowego światopoglądu” (1982: 181) jedynie w ograniczonym stopniu. „Treść” tego światopoglądu jest bowiem płynna (choćby wizja globalnego ocieplenia jeszcze niedawno nie była w nim obecna), ale jego ramy – granice, które narzuca naszej wyobraźni – są znacznie bardziej stale i nie ulegają tak łatwo zmianom. Wykroczenie poza te granice, choćby poprzez wyobrażenie sobie zmartwychwstania w najzupełniej dosłownym sensie, jest równie utrudnione dziś, jak było w czasach, w których Miłosz pisał swój esej. Jest to swego rodzaju „herezja” wobec „naukowego światopoglądu”, tak jak herezją w tradycyjnym sensie pozostaje traktowanie zmartwychwstania Chrystusa jedynie jako metafory. Gdzie można dziś upatrywać rozwiązania tego zarysowanego w *Ziemi Ulro* i wciąż aktualnego problemu?

### /// Światopogląd naukowy

Na wstępie należy wyjaśnić, czym właściwie charakteryzuje się „naukowy światopogląd”, o którym pisał Miłosz. Stojące za nim milczące założenia przypominają te, które już w XIX wieku formułowali tzw. scjentyści, zafascynowani gwałtownym rozwojem nauk przyrodniczych. Czym jest scjentyzm, wyjaśnia z kolei zwięzła definicja Leszka Kołakowskiego: „[...] nie będąc bynajmniej logicznym wnioskiem, dającym się wywieść z korpusu wiedzy naukowej, jest ideologią głoszącą, że wartość poznawczą określa właściwe zastosowanie metod naukowych” (1988: 142). Zbliżony do scjentyzmu w swojej ufności wobec naukowej metody, „naukowy światopogląd” jest od niego mniej spójny, ale za to łatwiej przyswajalny dla osób niezajmujących się zawodowo nauką, a żyjących na co dzień w coraz silniej stechniczowanym otoczeniu. Istotne jest tutaj to, że „światopogląd naukowy” poniekąd nam się narzuca, przyjmujemy go w mniejszym lub większym

stopniu nieświadomie, biernie. Lecąc na wakacje samolotem, poruszany nieznanymi nam, ale ujarzmionymi przez naukę siłami, jesteśmy niejako zmuszeni uznać jej prawa za obowiązujące.

Na typ idealny „naukowego światopoglądu” wydają się składać dwa kluczowe elementy: po pierwsze, ufność w możliwości wyjaśniające nowoczesnej nauki (charakterystyczne, że nawet ruchy podważające ustalenia nauki głównego nurtu zwykle powołują się na ustalenia „swoich” naukowców i ekspertów). „Naukowy światopogląd” nie wymaga od nas wyłącznie – a nawet nie głównie – przyjęcia pewnego zestawu prawd, ale raczej zbudowania w sobie owej ufności wobec naukowego poznania. Pisał o tym Max Weber:

Wzrastająca intelektualizacja i racjonalizacja nie oznacza [...] wzrostu powszechnej wiedzy o warunkach życiowych, którym podlegamy. Oznacza ona coś innego: wiedzę o tym, albo wiarę w to, że gdyby tylko człowiek tego chciał, to mógłby w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych, nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu odgrywały jakąś rolę, ale wszystkie rzeczy można – w zasadzie – opisać przez kalkulację. Oznacza to jednak odczarowanie świata (Weber 1998: 122).

Co Weber ma na myśli, gdy pisze o „odczarowaniu świata”? Rozumie przez to m.in. postępującą, wykraczającą daleko poza mury uniwersytetów i laboratoriów, powszechną utratę zaufania do irracjonalnych wyjaśnień obserwowanych przez nas zjawisk fizycznych, społecznych itd. Decydujące jest tutaj odrzucenie możliwości występowania fenomenów wylamujących się z uniwersalnych praw nauki. August Comte, jeden z czołowych XIX-wiecznych scjentystów, nazywał tę zasadę „powszechnym dogmatem o niezmienności praw przyrody” (Comte 2006: 12). Ścisłe przestrzeganie tego założenia jest warunkiem *sine qua non* procedury naukowego przewidywania. Nietrudno przy tym zauważyć, że Comte’owski „dogmat” klóci się z wieloma dogmatami chrześcijańskimi, np. o Maryi zawsze Dziewicy czy o Zmartwychwstaniu Jezusa.

Powyższe stwierdzenia kierują nas w naturalny sposób ku drugiemu elementowi tworzącemu typ idealny „naukowego światopoglądu”: polega on na przyjęciu kryterium prawdy, wywiedzionego z nauk przyrodniczych jako jedyne dopuszczalne kryterium prawdy w ogóle. Uznaje ono za rzeczywiste jedynie to, czego istnienia można dowieść przy pomocy danych, uzyskanych przez naszą percepcję zmysłową (wspomaganą ewentu-

alnie odpowiednimi instrumentami, takimi jak teleskop czy mikroskop), lub za pomocą eksperymentu. Prawda chrześcijańskiego Objawienia może funkcjonować w jej ramach co najwyżej jako subiektywna narracja, zależna od indywidualnego wyboru wierzącego.

Warto zresztą zauważyć, że kryterium prawdy, wywiedzione z nauk przyrodniczych, eliminuje również kategorię prawdy absolutnej. Choć zasady nauki roszczą sobie prawa do uniwersalnego statusu, nawet one są zawsze do pewnego stopnia względne. Włączone w proces postępu naukowego, pozostają jedynie krokiem ku pełnej prawdzie, do jakiej dąży naukowe poznanie (co do tego, czy pełni naukowe prawdy, a zatem tzw. „teoria wszystkiego”, jest w ogóle osiągalna, naukowcy mają wciąż wątpliwości; Hawking 1990: 144–158). Historia nauki pokazuje dobitnie, że tylko nielicznym spośród nawet najbardziej wpływowych teorii i paradygmatów pisane było zachować aktualność aż do naszych czasów. Pisał o tym Edmund Husserl:

Idea prawdy w tym znaczeniu, o które idzie w nauce, różni się [...] od prawdy życia przednaukowego. Chce ona być prawdą bezwarunkową. Zawarta w tym jest pewna nieskończoność, która każdemu faktycznemu potwierdzeniu i każdej faktycznej prawdzie nadaje charakter czegoś relatywnego, przybliżenia jedynie, odniesionego właśnie do owego nieskończonego horyzontu, w którym prawda sama w sobie jest, by tak rzec, odległym punktem (1993: 22).

Ekspansja „naukowego światopoglądu” w obrębie cywilizacji europejskiej wiąże się ściśle z napięciem, jakie narastało przez setki lat pomiędzy twierdzeniami rozwijającej się nauki (głównie nauk ścisłych, choć nie tylko) a dogmatami religii chrześcijańskiej. Proces rozchodzenia się prawd nauki i wiary przebiegał co najmniej dwutorowo. Z jednej strony rozwijała się stopniowo empiryczna metoda poznawcza wraz z właściwym jej kryterium prawdy, o którym była mowa wcześniej. Z drugiej jednak strony chwiejnym przymierzem nauki i wiary wstrząsały także wielkie naukowe odkrycia, stające nieraz w sprzeczności wobec nauczania Kościoła i jednocześnie zdolne oddziaływać na zbiorową wyobraźnię.

Pierwszy z wymienionych procesów rozpoczął się bardzo wcześnie, a późniejsze rewolucje naukowe można traktować poniekąd jako jego konsekwencje. Prześledźmy więc najpierw drogę rozwoju metody epistemologicznej, która wyrugowała wyobrażenia religijne z dziedziny obiek-



tywnej prawdy naukowej. Podobną próbę – choć w znacznie szerszym zakresie – podjął Leszek Kołakowski na kartach swojej książki pt. *Filozofia pozytywistyczna* (1966). Wspominany wcześniej nurt scjentyzmu, z którym „światopogląd naukowy” dzieli swoje najbardziej charakterystyczne cechy, ukształtował się bowiem właśnie na łonie tej filozofii.

W poszukiwaniu załazków przyszłej metody pozytywistycznej Kołakowski cofa się aż do starożytności. Już w pismach stoików, sceptyków i atomistów przewijają się pierwsze postulaty antymetafizyczne, które z czasem miały zostać wyraźniej sformułowane, by odnaleźć oparcie w precyzyjnej, zawężonej definicji prawdy. Na kolejne tropy natrafiamy w późnym średniowieczu – a zatem w czasach podporządkowania nauki religii – m.in. w pracach Rogera Bacona, skłaniającego się ku empiryzmowi (choć poza doświadczeniami zmysłowymi uznawał on również doświadczenia nadzmysłowe, np. mistyczne; Tatarkiewicz 2003: 269) i podkreślającego fundamentalną wagę eksperymentu w ludzkim poznaniu. U Wilhelma Ockhama, twórcy słynnej „brzytwy ockhamowskiej”, odnaleźć można stanowcze postulaty empirycystyczne oraz nominalistyczne, a także ostre rozróżnienie przedmiotu zainteresowań nauki i religii. Idee obu średnio-wiecznych myślicieli rozwijali ich następcy (Kołakowski 1966: 19–26).

Konflikt między niektórymi roszczeniami nauki i religii miał się zaognić w epoce nowożytnej. Na tym etapie rozwoju empirycznej metody kluczową rolę odegrał Galileusz. Jako pierwszy przedstawił w przejrzystej formie fenomenalistyczny program poznania, zakładający brak rzeczywistej różnicy pomiędzy „zjawiskiem” a jego „istotą” i nakazujący przykładać w nauce wagę jedynie do tego pierwszego (więc np. buchający płomień nie porusza się już w górę dlatego, że to, co ogniste, ma z natury swoje miejsce w górze, tak jak rozumował Arystoteles; 1968). Prowadziło to do odrzucenia wszelkich metafizycznych wyjaśnień w badaniu zjawisk przyrodniczych, pojmowanych odtąd przyczynowo, mechanistycznie. Podobne założenia upowszechniał Pierre Gassendi, z takim samym nastawieniem do swoich badań podchodzili także Leibniz czy Locke (Kołakowski 1966: 32–34).

W tamtych czasach dominującą postawą w kręgach uczonych nie był wcale deizm ani ateizm (większość czołowych myślicieli tego okresu była wierząca, a wielu badaczy należało do duchowieństwa), ale akceptacja dla ścisłego rozdzielenia przedmiotu poznania religii i nauki (tamże: 29–30). Jednak w rzeczywistości konflikt już trwał. Zdawał sobie z tego sprawę Kościół katolicki, o czym świadczą choćby słynne a niesławne procesy inkwizycyjne Galileusza i Giordana Bruna. Rewolucyjne przemiany w ów-

czesnej nauce nie mogły pozostać całkowicie neutralne w stosunku do prawd religijnych. Zasada fenomenalizmu, potraktowana konsekwentnie, musiała stać się czymś więcej niż tylko postulatem badawczym. Rozdzielenie obszarów wyjaśnianych przez naukę i wiarę prowadziło wierzących uczonych do mniej lub bardziej arbitralnych podziałów Pisma Świętego na fragmenty, które należy pojmować dosłownie, i te, które pozostają jedynie metaforami – alegorycznie należało rozumieć oczywiście wszystko to, co stało w sprzeczności z prawami nauk przyrodniczych (podobną taktykę przyjęło zresztą wielu nowoczesnych teologów; Strauss 2006: 141–180). Kolakowski pisał: „[...] od XVII wieku było właśnie tak – racjoniści nie silą się już na argumenty, że takie czy inne cudowne wydarzenie nie ma oparcia w źródłach historycznych, uznając, że takie wydarzenia po prostu «nie mogły zaistnieć, bo naruszają prawa natury»” (2014: 60).

Wiara w uniwersalność praw nauki, przyjmowana przez ówczesnych badaczy za swego rodzaju aksjomat, już niedługo przemieniła się w sztywne ramy, poza które nieliczni potrafili jeszcze sięgnąć wyobraźnią. Comte’owski „powszechny dogmat o niezmienności praw przyrody” jeszcze nie został ogłoszony, a już kształtował największe umysły epoki. W czasach oświecenia ufność w moc ludzkiego rozumu, a co za tym idzie – wytwarzanej przez niego nauki – jedynie przybrała na sile. Nie zachwiały nią prace Davida Hume’a, jedynego filozofa tamtych czasów, który był w stanie doprowadzić empiryzm oraz poznawczy sceptycyzm do ich ostatecznych konsekwencji, czyli – mówiąc najprościej – wymogu nieufności wobec wszelkich praw i wiedzy, dostępnych naszym umysłom (Kolakowski 1966: 51). Na tym etapie konflikt pomiędzy prawdami nauki i prawdami wiary staje się coraz bardziej jawny, a wśród intelektualnych elit upowszechnia się sceptyczny stosunek do religii. Wreszcie w XIX wieku pojawia się właściwa filozofia pozytywistyczna, a razem z nią scjentyzm, podwaliny nowoczesnego „światopoglądu naukowego”.

Zatrzymując się w opisie ewolucji metody naukowej na tym etapie, nie chcę oczywiście sugerować, że tu się ona zakończyła. Wydaje się jednak, że potoczny „naukowy światopogląd” przesiąknął w głównej mierze ideami tego właśnie okresu. Wtedy omawiany konflikt przeniknął do ogólnospolecznej świadomości, a nauka osiągnęła apogeum swojej mocy oddziaływania na masową wyobraźnię. W XX wieku jej prestiż mógł co prawda rosnąć, ale bezpośredni wpływ poszczególnych teorii naukowych na zbiorowe wyobrażenia o otaczającym nas świecie malał. Przyczyny tego stanu rzeczy tłumaczą słowa Michała Hellera:

Wiek XX rozpoczął się od wielkiej rewolucji w podstawach fizyki i całe stulecie upływało pod znakiem następstw (a może dalszego ciągu) tej rewolucji. Teorie naukowe stawały się coraz bardziej abstrakcyjne, a tym samym coraz bardziej odległe od przetwórczych możliwości naszej wyobraźni. Fakt ten powoduje, iż naukowe teorie w znacznie mniejszym stopniu niż to miało miejsce w ciągu ostatnich trzystu lat kształtują obraz świata funkcjonujący we współczesnej kulturze (Heller, Krajewski 2014: 165).

Jak wspomniałem wyżej, za rozejściem się prawd wiary i nauki stały również niektóre z odkryć naukowych, które w szczególny sposób burzyły obraz wszechświata zawarty w nauczaniu Kościoła. Do zdarzeń tego rodzaju zaliczyć należy z pewnością upowszechnienie teorii heliocentrycznej Kopernika (nieprzeczącej co prawda słowom zawartym w Biblii, ale obalającej wizję podtrzymywaną przez Kościół) i teorii ewolucji Darwina (klócającej się z obrazem zawartym w Starym Testamencie). O ich wadze decydowały nie ich praktyczne konsekwencje, ale moc oddziaływania na wyobraźnię zwykłych ludzi.

Na tej samej zasadzie działały najbardziej widowiskowe dokonania naukowców. Co mógł zmienić w życiu przeciętnego człowieka lot radzieckiego astronauty w kosmos czy lądowanie Amerykanów na Księżycu? W praktyce raczej niewiele. Podobne wyczyny oddziaływały jednak w zupełnie innej sferze. Neil Armstrong wykonał wielki skok dla ludzkości, a gdy Jurij Gagarin mówił, że w kosmosie nie widział Boga, stawiał właśnie ostatni krok na drodze do obalenia odwiecznych wyobrażeń zaświatów skrytych pośród chmur.

### **/// Przemiana wyobrażeń o kosmosie**

Jaki wpływ wywarła ekspansja „naukowego światopoglądu” na zbiorową wyobraźnię? Miłosz w *Ziemi Ulro* koncentruje się na oddziaływaniu spopularyzowanych ustaleń nauk ścisłych na dziedzinę religijnych wyobrażeń chrześcijan, zmiana jest jednak szersza. Podstawowe wyobrażenia członków zachodniej cywilizacji na temat otaczającej nas rzeczywistości były przez wieki kształtowane przez religię i dlatego przemiana, o której tu mowa, dotknęła całych społeczeństw. By ją wyjaśnić, warto posłużyć się ukutym przez Charlesa Taylora pojęciem „kosmicznego imaginarium” (*cosmic imaginary*). Kanadyjski filozof określał tym terminem zespół wyobrażeń o otaczającym nas wszechświecie (kosmosie) i miejscu, jakie sami

w nim zajmujemy. Takie imaginarium zakreśla ramy, w jakich myślimy o materialnej rzeczywistości. Jego przejawy można dostrzec w tym, jak przedstawiany jest świat np. w naszej nauce lub w doktrynach religijnych (Taylor 2007: 323).

Taylor wskazuje na znaczącą przemianę naszego „kosmicznego imaginarium”, postępującą w ciągu ostatnich kilkuset lat. Podstawowa zmiana zasadza się na przejściu od wyobrażenia otaczającej nas rzeczywistości jako „kosmosu” do wyobrażenia jej jako „wszechświata”. Pierwszy termin opisuje dawne, przednaukowe imaginarium, choć Taylor nie wyjaśnia precyzyjnie, co rozumie pod tym pojęciem. Wydaje się jednak, że odpowiada ono mniej więcej ujęciu Mircea Eliadego, prezentowanemu w jego analizie wierzeń społeczeństw tradycyjnych: „kosmos” stanowi tu opozycję do mitycznego „chaosu”, jako uporządkowany i uświęcony „nasz świat”, wydzielony z bezładnej i groźnej przestrzeni, która go otacza (Eliade 2008: 27). Tymczasem wyobrażenie rzeczywistości jako „wszechświata” czyni przestrzeń jednorodną (nie ma już „naszego” i „obcego” świata, jest tylko nieokreślona, fizyczna przestrzeń wokół nas), desakralizuje ją i jednocześnie „odczarowuje”. Taylor pisał:

Od kosmosu do wszechświata: sposób, w jaki świat jest wyobrażany, uległ zmianie. [...] Ta zmiana, która dokonywała się przez ostatnie pół tysiąclecia w obrębie naszej cywilizacji, była olbrzymia. Przenosimy się z zaczarowanego świata, zamieszkałego przez duchy i magiczne siły, do świata odczarowanego; jednak być może ważniejsze jest to, że przenieśliśmy się ze świata statycznego i posiadającego określone granice, do świata, który jest przepastny, wydaje się nieskończony, a zarazem znajduje się w toku ewolucji rozciągniętej na eony [tłum. własne – J.S.] (2007: 323).

Filozof łączy ten proces z rozwojem nowożytnej nauki, ale wielokrotnie podkreśla, że popularne wyjaśnienia przemiany, takie jak „Darwin obalił Biblię” (tamże: 4), uważa za dalece niesatysfakcjonujące. Poza fałszywością samego stwierdzenia, Taylorowi nie odpowiada również czysto teoretyczne ujęcie problemu:

Moje wątpliwości wynikają stąd, że takie wyjaśnienie ukazuje nam zastąpienie jednej *teorii* drugą; tymczasem mnie interesuje to, jak nasze odbieranie rzeczywistości, nasze kosmiczne imaginarium, innymi słowy, całe nasze rozumienie i odczuwanie świata, uległo

zmianie. To są zupełnie różne zjawiska. Jakaś teoretyczna zmiana mogłaby pozostawić nasze imaginarium nietknięte; tak dzieje się przecież w przypadku większości bardziej wyrafinowanych i ezoterycznych osiągnięć współczesnej nauki [tłum. własne – J.S.] (tamże: 325).

Na czym więc polegał wyobrazeniowy zwrot, o którym pisze Taylor? Aby to zrozumieć, musimy przyrzeć się najbardziej fundamentalnym różnicom pomiędzy nowoczesnym imaginarium kosmicznym, przesiąkniętym „naukowym światopoglądem”, a imaginarium przednaukowym, poprzedzającym Weberowskie „odczarowanie” (w tym miejscu warto podkreślić, że piszę wyłącznie o imaginariach panujących w obrębie zachodniej cywilizacji chrześcijańskiej). Głównymi obszarami rozbieżności wydają się: A. akceptacja dla nadprzyrodzonych wyjaśnień zjawisk fizycznych, B. pojęcie „sensu” świata, C. wyobrażenie świata w czasie i przestrzeni.

A. O pierwszym z wymienionych punktów wspomniałem już wcześniej, przy okazji rozważań nad charakterystycznymi cechami „naukowego światopoglądu”. Podczas gdy dawne imaginarium kosmiczne wspierało się na wierze w tajemnicze moce i byty nadprzyrodzone, mogące oddziaływać bezpośrednio na bieg rzeczy i wymykające się ludzkiemu rozumowi, w nowoczesnym imaginarium nie ma miejsca dla podobnych uzasadnień zjawisk fizycznych. Charles Taylor podkreśla, że do „odczarowania” kosmosu przyczyniła się w przeważającej mierze mechanistyczna koncepcja natury, która upowszechniła się wśród XVII-wiecznych uczonych, takich jak Boyle czy Newton (tamże: 329). Świat-maszyna został ciasno opleciony sieciami związków przyczynowo-skutkowych oraz żelaznymi prawami nauki, których nie mogli już podważać ani ludzie, ani tym bardziej bogowie. Choć powstanie mechaniki kwantowej obaliło mechanistyczną teorię determinizmu przyrody, wpływ tej wizji na zbiorową wyobraźnię pozostaje wciąż znaczący. Pisał o tym Michał Heller: „Mechanistyczny obraz świata do tego stopnia zrósł się z ogólną kulturą, że – mimo iż z początkiem XX stulecia całkowicie utracił oparcie w nauce – do dziś jest obecny w przekonaniach wielu ludzi, jak i w wielu wytworach kultury” (Heller, Krajewski 2014: 165).

B. Kolejnym podstawowym punktem spornym pomiędzy dawnym i nowoczesnym imaginarium kosmicznym jest „sensowność” otaczającego nas świata. Mówiąc najprościej, mowa tu o odpowiedziach udzielanych na pytanie: „dlaczego?”. Dlaczego jesteśmy na tym świecie? Dlaczego powstał wszechświat? Wreszcie można zapytać za Leibnizem: Dlaczego istnieje ra-

czej coś niż nic? Otóż jedną z najbardziej podstawowych różnic między omawianymi tu imaginariami jest to, że dawne zawierało w sobie odpowiedzi na te pytania, a nowoczesne nie. W przednaukowych wyobrażeniach kształtowanych przez religię chrześcijańską świat miał „sens” głównie dlatego, że był stworzony przez Boga. To założenie dawało istnieniu wszechrzeczy przyczynę, ale przede wszystkim cel.

Celowość wszechświata splatała się z antropocentryzmem – Ziemia jawiła się jako stworzona specjalnie dla ludzi po to, by „uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28) i korzystali z przeznaczonych im bogactw natury. Sens istnienia otaczających człowieka rzeczy tłumaczyło jego własne istnienie. Wraz z „odczarowaniem” świat poniekąd stracił uzasadnienie, a kolejne naukowe odkrycia kaźaly ludziom rezygnować z przypisywania sobie dużej roli w tym przepastnym wszechświecie pozbawionym *raison d'être*. We współczesnej kosmologii naszemu istnieniu przypisuje się większą wagę niż w XIX wieku, czego dowodem może być choćby popularność w kręgach naukowych tzw. argumentu antropicznego, którego logika wyraża się w stwierdzeniu: „świat jest, jaki jest, ponieważ my w nim żyjemy” (Heller, Krajewski 2014: 177). Zauważmy jednak, że również ta zasada wymija pytanie o „sens” rzeczy i stwierdza jedynie fakt, że wszechświat musiał być dokładnie taki, a nie inny, by możliwe było na nim powstanie tak złożonej formy życia. „Sens” jest bowiem kategorią z gruntu nienaukową i dlatego nie występuje również w nowoczesnym kosmicznym imaginariu. Max Weber pisał:

[...] w ścisłych naukach przyrodniczych, gdzie dzieła Boga były fizycznie obecne, spodziewano się odnaleźć ślady zamiarów, jakie żywi wobec świata. A dzisiaj? Kto – poza paru profesorami nauk przyrodniczych, którzy są jak duże dzieci – wierzy jeszcze dzisiaj, że wiedza uzyskana w astronomii czy też w biologii, fizyce czy chemii może powiedzieć nam cokolwiek o sensie świata? (1998: 125)

Szukanie sensu świata w strukturze wszechświata okazuje się więc niczym więcej, jak próbą przeniesienia potrzeby ładu i celowości zakorzenionej w naszych umysłach na rzeczywistość całkowicie pozaludzką, obojętną wobec naszych wartości i pragnień. Obraz wszechświata, który zawdzięczamy nowoczesnej nauce, został zresztą tak dalece oczyszczony z wszelkich elementów antropomorficznych, że niemal całkowicie wykroczył poza ramy ludzkiej wyobraźni. Znamienne są słowa Erwina Schrödingera, jednego z twórców mechaniki kwantowej, którego zdaniem wszechświat,

jakim zajmowała się nauka w XX wieku, jest nie tylko „[...] praktycznie niedostępny, ale wręcz nie do pomyślenia [...] jakkolwiek go pomyślimy, jest błędny; może nie tak całkiem bezsensowny jak «trójkątne koło», ale o wiele bardziej niż «skrzydlaty lew»” (Schrödinger 1952, cyt. za: Arendt 2010: 324).

C. Ostatnim ważnym obszarem rozbieżności między imaginariami wydaje się być sposób, w jaki świat jest wyobrażany w czasie i przestrzeni. Zmiana, która nastąpiła w tej dziedzinie, była kolosalna. Przez całe stulecia mieszkańcy chrześcijańskiej Europy sądzili, że tkwią w samym środku kosmosu, otoczeni przez krążące wokół nich planety, gwiazdy stałe oraz ograniczoną ilość kosmicznych sfer, za którymi znajduje się siedziba Boga i aniołów. Rozmiary średniowiecznego świata mogły być może przytłaczać zwykłych ludzi, ale nie przekraczały zasięgu ich wyobraźni. Inaczej jest ze wszechświatem nowoczesnego imaginarium – niemal nieskończona przestrzeń rozpościerająca się wokół nas (pamiętajmy, że rozrosła się ona zarówno w skali makro, jak i mikro) jest właściwie nie do objęcia ludzkim umysłem.

Zdaniem Taylora jeszcze większy wpływ na wyobraźnię zbiorową wywarła przemiana w rozumieniu czasu. Historia wszechświata niespodziewanie wydłużyła się od 5000–6000 lat do milionów stuleci (a przejściowo wręcz do nieskończoności). Wraz z przyjęciem teorii ewolucji ludzie zmuszeni byli uznać, że otaczająca ich rzeczywistość nie jest niczym stałym, ale podlega ciągłym zmianom. Musieli także przyjąć, że świat jest bez porównania starszy od nich. Wylączenie człowieka z wczesnych dziejów kosmosu godziło oczywiście w jego dumę, ale co jeszcze ważniejsze, stawiało kolejną tamę dla jego wyobraźni. Natrafiamy bowiem na opór, ilekroć usiłujemy wyobrazić sobie miliony lat rozwoju niezamieszkanego wszechświata, nieoglądanego żadnym okiem (Taylor 2007: 326–328). Kiedy próbujemy to zrobić, widzimy przed sobą tylko mniej lub bardziej fantastyczny obraz, nawet jeśli mamy pełną świadomość, że żadne widzenie nie byłoby wtedy możliwe. Jest to ta sama granica wyobraźni, na którą natrafiamy, mierząc się ze słynnymi paradoksami Berkeleygo: Czy w lesie, w którym nikogo nie ma, padające drzewo wydaje dźwięk?

Taylor przytacza wypowiedzi wielkich uczonych, żyjących w czasach przemiany „kosmosu” we „wszechświat”. Kepler wyrażał swoje „utajone i ukryte przerażenie” nieobjętą przestrzenią Bruna, a Blaise Pascal przyznawał: „wieczna cisza tych nieskończonych przestrzeni napelnia mnie trwogą [tłum. własne – J.S.]” (Rossi 1984, cyt. za: Taylor 2007: 337). Możemy sobie wyobrazić, jak wielką grozę budziła nowa wizja wszechświata w umysłach

pamiętających jeszcze dawny „kosmos”. Niewyobrażalność „wszechświata” opierała się na jego obcości wobec człowieka, na tym, że istniał zupełnie od nas niezależnie, a zatem nie miał „sensu” w żadnym ludzkim rozumieniu. Niepokojąco obcy musiał się wydawać również stwórca tak przepastnego, pustego uniwersum, którego olbrzymie przestrzenie nie były Ziemiom dostępne, a zatem nie były im również przeznaczone.

Warto podkreślić, że imaginaria kosmiczne i „naukowy światopogląd”, o których była tu mowa, należy traktować jak Weberowskie typy idealne. Są to jedynie abstrakcyjne modele pewnych sposobów myślenia i odbierania rzeczywistości, których najbardziej znaczące cechy zostały celowo uwypuklone. Empirycznie nie występują one w takiej ostrości, są rozmyte i można obserwować ich rozmaite wersje (Weber 2006: 144–146). Zarówno „światopogląd naukowy”, jak i nowoczesne imaginarium kosmiczne często nie są przyjmowane przez współczesnych mieszkańców naszej cywilizacji w sposób spójny, konsekwentny czy choćby świadomy. Moje założenie było tutaj podobne do tego, które poczynił Charles Taylor, przystępując do swoich rozważań nad współczesnymi wyobrażeniami wszechświata:

Mówię tutaj o sposobie, w jaki wszechświat jest spontanicznie wyobrażany, a przez to doświadczany. Nie jest już czymś zwyczajnym natychmiastowe i bezproblemowe odbieranie wszechświata jako skonstruowanego celowo, chociaż refleksja, medytacja czy rozwój duchowy mogą kogoś doprowadzić do postrzegania go w ten sposób [tłum. własne – J.S.] (Taylor 2007: 325).

Dla Taylora przemiana kosmicznego imaginarium jest przemianą ram zbiorowej wyobraźni, tworzących tło, ale i ograniczenie dla wszystkich naszych przekonań na temat otaczającej nas rzeczywistości: „[...] to więcej niż prosta zmiana teorii. To przeobrażenie ram, w których powstają teorie, ram, które definiują, co jest do pomyślenia i jakie pytania mają zostać postawione [tłum. własne – J.S.]” (tamże: 349). Dostrzegamy zatem, że omawiane tu przemiany są zarazem doniosłe i niełatwe do uchwycenia, niepoddające się nigdy w pełni precyzyjnemu ujęciu: tak jak język z trudem opisuje własne ograniczenia, tak wyobraźnia z trudem rozpoznaje swoje nowe ramy.



### /// Przemiana wyobrażeń o człowieku

Omawiane przemiany wyobrażeń o wszechświecie wpłynęły również na wyobrażenia człowieka o sobie samym. Odtwarzając porządek wywodu przyjęty powyżej, zastanówmy się najpierw nad wpływem, jaki na obraz człowieka mogło wyrzucić Weberowskie „odczarowanie świata”, odrzucenie nadprzyrodzonych wyjaśnień zjawisk fizycznych i pojawienie się nowożytnego pojęcia naukowych praw natury – nienaruszalnych, absolutnych, działających na zasadzie ślepej konieczności. Czy nasza świadomość i wolna wola nie okazałyby się również czymś nadprzyrodzonym, gdyby nie obejmowały ich prawa podobne prawom przyrody? Te same wszechogarniające zasady musiały dosięgnąć również człowieka, wnikając w niego głęboko, poczynając od jego fizjologii, aż po strukturę psychiki i schematy zachowań.

Zwłaszcza w XX wieku zasięg naszej woli zdawał się wciąż kurczyć pod naporem naukowych konieczności: popędów, bodźców, uwarunkowań, dziedzictwa genetycznego i trudnych doświadczeń dzieciństwa. Już Freudowska psychoanaliza podważała swobodę, z jaką człowiek kieruje swoim życiem, wskazując na miotające nim ukryte siły i niejako ograniczając jego prawa autorskie do własnego życia. Jeszcze dalej posuwali się amerykańscy behawioryści, sprowadzający człowieka do rangi niewiele wyższej od rangi Pawłowskiego psa. W ich założeniu zachowaniami ludzi można było sterować za pomocą odpowiedniej stymulacji, nadając tym samym bieg całemu ich życiu (i tak składającemu się głównie z reakcji na zewnętrzne bodźce, które nasza nauka albo rozpoznaje, albo będzie rozpoznawać). Znamienne są słowa twórcy tej szkoły, Johna B. Watsona: „Psychologia, jak widzi ją behawiorysta, jest w pełni obiektywną, eksperymentalną dziedziną nauk przyrodniczych” (1990: 441). Warto tu również przytoczyć jego słynną, niewiarygodnie chępliwą deklarację:

Dajcie mi tuzin zdrowych, prawidłowo zbudowanych niemowląt i dostarczcie im to wszystko, co składa się na mój własny, szczególny świat, a zapewniam was, że wezmę na chybił trafił jedno z nich i uczynię z niego dowolnego typu specjalistę, czy to będzie lekarz, sędzia, artysta, kupiec, a nawet żebrak czy złodziej, bez względu na jego talenty, skłonności, zdolności, zadatki i rasę przodków (tamże: 163).

Stopniowa redukcja natury ludzkiej do zestawu zawsze tych samych poędów i motywacji odnalazła uzupełnienie w naukach społecznych – w ich ujęciu człowiek stawał się drobnym trybem społecznej maszyny, poruszanej statystycznymi prawami, ową „cyfrą wymienną”, o której pisał Miłosz (1982: 132). Dobry przykład tej tendencji stanowi wydane jeszcze u schyłku XIX wieku studium Émile’a Durkheima poświęcone samobójstwom. Trudno przecież o bardziej indywidualny akt niż samobójstwo, więc jeśli nawet ono pozostaje tak ściśle uwarunkowane czynnikami społecznymi, to czym jest człowiek i jego wola? Głęboki niepokój mogła wzbudzać już pierwsza tabela książki, zatytułowana: „Stalość liczby samobójstw w najważniejszych krajach europejskich (w liczbach bezwzględnych)” (Durkheim 2011: 56). Choć analizy Durkheima mogą się wydać fascynujące, to sam fakt, że liczba samobójstw z roku na rok utrzymuje się w jakimś regionie na mniej więcej stałym poziomie, wystarczająco silnie oddziałuje na wyobraźnię. Jak nazwać tę siłę, która każdego roku wypychała około 200 bawarskich samobójców przez okna lub wtrącała ich ciała pod koła rozpędzonych pociągów? Trudno tu przecież mówić wyłącznie o ludzkiej woli i emocjach, trudno tu nawet mówić o pojedynczym człowieku, skoro tak jasno dostrzegamy, że działa tu coś ogólnego, społecznego, matematycznego.

O pochłanianiu tego, co jednostkowe, przez to, co społeczne, pisała Hannah Arendt. Jej zdaniem narodziny nauk społecznych umożliwił gwałtowny wzrost liczebności zachodnich społeczeństw, który dokonał się dzięki rewolucji przemysłowej – dopiero w takich warunkach siła konformizmu i tyrania większości, znane z Tocqueville’owskich analiz demokracji, mogły stać się wystarczająco potężne, by wytworzyć obowiązujące całe społeczeństwa wzorce zachowań i pragnień. Upodobniły one ludzi do siebie nawzajem i to do tego stopnia, że przewidywanie ich działań stało się rzeczywiście możliwe na gruncie matematyki (Arendt 2010: 62–65).

Skoro wszystkie nasze działania, nasze odruchy, nasze uczucia, nawet nasze myśli są tak dalece zależne od zewnętrznych czynników (nawet Freudowska „podświadomość” zdaje się działać na nasze *ego* jakby z zewnątrz), nasuwa się dramatyczne pytanie: czy wolna wola w ogóle istnieje? Jak wiele jest nas w nas samych? Czy nie jesteśmy tylko wyjątkowo skomplikowanymi maszynami, poruszonymi przez tysiące bodźców, które nasza nauka prędzej czy później odkryje, zaklasyfikuje, zmierzy? Czesław Miłosz ujął to krótko: „Oto choroba rozdwojonej świadomości: «myślę, więc jestem», zmienia się w «myślę (rozum obiektywny myśli?), więc mnie nie ma» [...]” (1982: 74).

Wszystko to przyczyniało się do umocnienia w nas wyobrażenia, które podsuwała nam już teoria Darwina – zaczęliśmy postrzegać samych siebie jako uwarunkowane w swoich zachowaniach zwierzęta, co prawda wysoko rozwinięte, ale w całości przynależne światu natury, a zatem światu ślepej konieczności. Hannah Arendt wskazywała na paradoksalną zależność – postęp nauki, choć czyni człowieka potężniejszym, nieuchronnie prowadzi do jego upokorzenia, do obniżenia rangi, jaką sam zmuszony jest sobie przypisywać (2011: 329).

Druga istotna przemiana naszych wyobrażeń o otaczającej nas rzeczywistości – odrzucenie pojęcia „sensu” świata, jego celowości, oczyszczenie jego obrazu z elementów antropomorficznych. Ta zmiana również musiała wpłynąć na to, jakie miejsce przypisujemy sobie w porządku wszechświata. Albowiem jeśli świat nie został stworzony dla nas, jeśli nie powstał ze względu na człowieka, to znaczy, że jest on ludziom obcy, zupełnie obojętny wobec ich istnienia, cierpienia i modlitw. Skoro tak, to nie możemy już postrzegać samych siebie jako części „kosmosu” w rozumieniu Eliadego, nie mamy podstaw, by czuć się z nim związani. Nie możemy też żywić przekonania, jakoby on miał się „czuć” związany z nami. O zerwaniu niepisanego paktu między ludzkością a światem, na którego łaskę jest ona wydana, pisał Czesław Miłosz:

Jeżeli po miliardach lat ewolucji człowiek pojawił się na ziemi mocą przypadkowych mutacji, jakiegokolwiek przypisywanie wszechświatowi dobrych zamiarów wobec niego jest odmianą wyobrażeń religijnych. Innymi słowy, pomiędzy dziedziną wartości człowieka i niewzruszonymi prawami wszechświata brak najmniejszego związku, nie ma też podstaw do przypuszczenia, że działają hamulce chroniące ludzkość od ostatecznych katastrof i nieszczęść (Miłosz 1982: 258).

Jeśli świat nie ma sensu, to jak może go mieć nasze życie, historia naszego gatunku, nasze osiągnięcia, postęp? Oto kolejny aspekt obrazu człowieka, jaki wylania się spośród prawd „naukowego światopoglądu” – być może najbardziej bolesny i najtrudniejszy do przyjęcia. Diagnozy tej nowej sytuacji duchowej człowieka Miłosz szukał we współczesnej mu literaturze, wskazując na Samuela Becketta jako na najuczciwszego wyraziciela niepokojów XX wieku (jednocześnie uważając jego twórczość za niemoralną, podobną nieustannemu wytykaniu inwalidzie jego kalectwa):

Beckett, jak zresztą cała jemu współczesna literatura zachodnia, *urbi et orbi* ogłosił to, co jeszcze w dziewiętnastym wieku znane było tylko nielicznym, co sarkastycznie wyrażał Nietzsche wołając do Europejczyków: „cóż to, zabiliście Boga i myślicie, że ujdzie to wam bezkarnie?”. Teraz w skali masowej nastąpiło uświadomienie sobie nowej sytuacji metafizycznej człowieka, którą określa dużymi literami wypisane: NIE MA. Żadnego głosu przemawiającego ze wszechświata, żadnego zła i dobra, żadnego spełnienia oczekiwań i żadnego Królestwa (tamże: 246–247).

Wreszcie ostatnia z omawianych tu przemian imaginarium, dotycząca wyobrażenia wszechświata w czasie i przestrzeni. Człowiek i w tym przypadku został upokorzony: odebrano mu centralne umiejscowienie we wszechświecie, który w dodatku rozrósł się do takich rozmiarów, że nasze ciała, nasze miasta, nawet nasze niebo – wszystko to, co dotąd nazywaliśmy światem – wydały nam się nieskończenie małe i nieznaczące. Podobnie rzecz miała się z czasem. Czy można sobie wyobrazić, żeby życie już nie pojedynczego człowieka, ale całej ludzkości, miało jakieś fundamentalne znaczenie dla wszechświata, który jest od niej być może kilkadziesiąt tysięcy razy starszy? Oczywiście, można, ale jest to znacznie trudniejsze niż dawniej.

Wraz z zanikiem sakralnego wymiaru przestrzeni w nowoczesnym imaginarium człowiek został pozbawiony także tego, co Mircea Eliade nazywał *axis mundi*, symbolicznej osi świata, organizującej przestrzeń dookoła i stanowiącej stały punkt odniesienia, umożliwiający nam orientację (2008: 36). Potrzeby takiej orientacji – porządkowania otaczającej nas rzeczywistości – nie można bagatelizować, należy ona bowiem do naszych podstawowych instynktów. Miłosz stwierdza wręcz w pewnym momencie, że „[...] człowiek jest przede wszystkim organizatorem przestrzeni [...]” (1982: 251). Żeby orientacja w przestrzeni była możliwa, niezbędny jest absolutny punkt odniesienia, coś stałego, co mogłoby się stać centrum naszego świata, czyli Eliadowskiego „kosmosu”, wydzielonego z chaosu jednorodnej, wrogiej przestrzeni. Nowe kosmiczne imaginarium, na które początkowo tak silnie oddziaływały teorie Newtona, czyniło odnalezienie takiego punktu właściwie niemożliwym: „Wszechświat osiemnastego wieku: nieskończona liczba planet wirujących w nieskończonej i absolutnej przestrzeni. Łatwo to napisać, ale spróbujmy tylko to sobie wyobrazić i ustanowić w takiej nieskończoności nasz dom” (tamże: 163).

Również czas, tracąc swój wymiar sakralny, stał się w dużej mierze jednorodny. Cykliczność obchodzonych świąt traci stopniowo dawną moc dzielenia (porządkowania) czasu na „świecki czas” i „święty czas” prapoczątku, ponownego uobecniania mitu, wydzielony ze zwykłego porządku przemijania (Eliade 2008: 20–21) (chrześcijańska Wielkanoc nie powinna być przecież tylko wspomnieniem Zmartwychwstania, ale właśnie jego ponownym przeżyciem, cofnięciem się do czasów Chrystusa). Istnieje zatem tylko jeden rodzaj czasu, mierzony mechanicznie w godzinach, dniach i latach, nieustannie obracający wszystko w niebyt i wykluczający możliwość powrotu do uświęconej przeszłości. Egzystencja pojedynczego człowieka w takim czasie wydaje się zaledwie biologicznym trwaniem, ciągłym, nieprzerwanym zmierzaniem ku śmierci, po której nie nastąpi nic.

Jeszcze jedną istotną konsekwencją przyjęcia niektórych z opisywanych tu wyobrażeń może być zatracenie ufności człowieka we własne zdolności poznawcze. Obraz wszechświata wylaniający się z prawd współczesnej nauki jest przecież dalece odmienny od obrazu, który podsuwają nam intuicyjne wyobrażenia, znajdujące wyraz m.in. w dawnym imaginarium. Często jest również inny, niż wskazują na to nasze zmysły, jak w przypadku Słońca, które wydaje się kręcić wokół Ziemi. Skoro tyle razy pozwoliliśmy się zwodzić, to czy nie byłoby uzasadnione wątpić o naszych zdolnościach do poznania prawdy? Hannah Arendt pisała, że wątplenie pełni w nowożytnym myśleniu taką samą kluczową rolę, jaką w greckiej filozofii antyku pełniło *thaumazein* – dziwienie się wszystkiemu, co jest, że jest (2010: 308).

Jeszcze bardziej beznadziejne wydają się próby uchwycenia prawdy w dziedzinie moralności. Jeśli wszyscy jesteśmy tak dalece uwarunkowani, jeżeli często nie rozpoznajemy nawet dobrze przyczyn własnych działań, to jak możemy oceniać pod kątem etycznym czyjekolwiek postępowanie? Do jakich narzędzi się uciec? Odpowiedzią na te wątpliwości może być odrzucenie kategorii dobra i zła, czyli moralny relatywizm, choć jest to właściwie nie tyle odpowiedź, ile kapitulacja, uznanie swojej całkowitej bezradności. Jeśli odrzuci się pojęcie zła, każdy czyn może zostać usprawiedliwiony. Wiąże się z tym dekonstrukcja pojęcia natury ludzkiej w jego chrześcijańskim rozumieniu, opartym na kategorii grzechu pierworodnego. Słynna koncepcja „szlachetnego dzikusa” skażonego przez ciemnościową cywilizację, rozwijana przez tak wpływowych myślicieli jak Jean Jacques Rousseau (1956), stanowiła jakby pierwszy krok. Elity intelektualne Zachodu stopniowo przenosiły ciężar odpowiedzialności za ludzkie zło na czynniki zewnętrzne, przede wszystkim na źle urządzone społeczeństwo lub państwo, rozgrzeszając przy tym pojedynczego człowieka. Ostatnim

etapem tego rozumowania jest całkowite odrzucenie pojęcia natury ludzkiej i uznanie człowieka za byt doskonale uwarunkowany – pogład, o którym już wspominałem. Jak można byłoby uznać tak ubezwłasnowolnioną istotę za winną czemukolwiek? O tym, jak dalece podobne wyobrażenie jednostki zagnieździło się w naszym potocznym myśleniu, pisał Leszek Kołakowski:

Jeśli wyobrażam sobie, że grzeszę, muszę po prostu pójść do psychoanalityka, a on mnie wyleczy z urojeń. [...] Wyobrażenie, że zło jest we mnie, w tobie, w nim, w niej, jest godne pogardy i infantylne. Pomyślmy jak ludzie poważni: jesteśmy – każdy z nas – ofiarami tego monstrum, tego „społeczeństwa”, i nikt z nas w żaden sposób nie przyczynia się osobiście do tego, co to monstrum wyuczynia. Wyznajmy to: taka jest nasza codzienna filozofia, filozofia całkowitej niewinności jednostki, odrzucenie osobistej odpowiedzialności, zanegowanie zła i grzechu, a ostatecznie zanegowanie człowieka [...] (Kołakowski 2014: 28–29).

### **/// Złamać bramy Ulro**

Po opisie „naukowego światopoglądu” oraz jego wpływu na potoczne wyobrażenia o kosmosie i człowieku należałoby powrócić do wyjściowego pytania – czy w tym zmienionym, nieprzychylnym religijnym wierzeniach imaginatorium chrześcijanin może ustrzec się herezji? Zdaniem Miłosza konflikt między wymogami religijnej wiary i „naukowym światopoglądem” był nieunikniony. Nadziei dla chrześcijan upatrywał on jednak gdzie indziej. By w pełni zrozumieć jego perspektywę, warto wyjaśnić, czym jest kraina Ulro, do której przyrównywał współczesny świat naszych wyobrażeń. W poezji i malarstwie Williama Blake’a pojawiają się cztery symboliczne postaci, cztery pierwiastki natury ludzkiej, tworzące w człowieku rodzinę, której skłócenie doprowadziło do Upadku. Tharmas odpowiada ciału i jego potrzebom, Urthona wyobraźni, Luvah uczuciom i namiętnościom, Urizen zaś rozumowi. Ulro jest królestwem zrodzonym z pychy tego ostatniego, zbuntowanego Urizena, boga deistów, Wielkiego Zegarmistrza, budowniczego wszechświata, strażnika nienaruszalnych praw nauki, bóstwa redukcji, uogólnienia i statystyki (Miłosz 1982: 48, 174–181).

Ulro to piekło na ziemi, kraina duchowych męczarni, w której tkwili współcześni Blake’owi uczeni i w której za sprawą ekspansji „naukowego

światopoglądu” – zdaniem Miłosza – jesteśmy dziś uwięzieni niemal wszyscy. Przewodnikiem w podróży powrotnej do stanu zjednoczenia ludzkiej natury, do wyjścia z Ulro, może być tylko Urthona, twórcza wyobraźnia, moc odkupiająca, czerpiąca swą siłę z natchnień Ducha Świętego. Świat „naiwnych”, intuicyjnych wyobrażeń kształtowanych przez Urthone wyzwała człowieka spod jarzma Ulro, zaspokaja jego duchowe potrzeby i dlatego może się stać niebem na ziemi (tamże: 181–182). Należy przy tym wyraźnie podkreślić, że sam Czesław Miłosz, zdeklarowany antyromantyk, nie nawoływał wcale do odrzucenia nauki i rozumu w imię powrotu do wyidealizowanej rzeczywistości sprzed narodzin nowożytnej nauki. Jego stanowisko było bardziej złożone. Pisał raczej o czymś, co za Taylorem nazwalibyśmy przemianą kosmicznego imaginarium: „Wyobraźnia wskazuje, gdzie może być ratunek: nie w oskarżaniu nauki, rzekomo odpowiedzialnej za wielkie nicestwienie, ale w zupełnie innym obrazie człowieka i świata niż ten, jaki ofiarowuje nam nauka osiemnastowieczna i jej pochodne po dziś dzień [...]” (tamże: 145).

*Ziemia Ulro* nie jest więc także jałowym esejem-skargą, stwierdzającym jedynie oplakaną kondycję ludzkiej egzystencji i podobnym w wymowie do dramatów Samuela Becketta. Jego autorowi przyświecał wyraźny cel, wykraczający poza pesymistyczną diagnozę, i choć swoje możliwości oceniał jako skromne, to sam cel skromny nie był – Miłosz chciał przyczynić się do „złamania bram Ulro” (tamże: 196). W jaki sposób? Jako poeta starał się ukazać czytelnikom granice ich wyobraźni, które czynią ich nieszczęśliwymi, klątkę zimnych praw dzisiejszej nauki więżących Urthone. Przy tym zdawał sobie jasno sprawę – inaczej niż Goethe, który wykroczył poza domenę poety i usiłował obalić teorię Newtona na gruncie naukowym (tamże: 109–110) – że nie do niego należy wielkie zadanie jej uwolnienia. Tego dzieła mogą podjąć się obecnie już tylko naukowcy, naukowi heretycy, których wyobraźnia będzie zdolna przebić się przez wysokie mury przyjętych paradygmatów, a język zdoła oddać to, co za nimi ujrzeli – choćby były to Schrödingerowskie „skrzydlate lwy”. Dlaczego tylko oni? Ponieważ to ich – nie poetów i nie proroków – ekspansja „naukowego światopoglądu” uczyniła władcami naszej wyobraźni.

## Bibliografia:

/// Arendt H. 2010. *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia.

/// Arendt H. 2011. *Podbój kosmosu a ranga człowieka*, [w:] tejże, *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Wydawnictwo Aletheia, s. 317–335.

/// Arystoteles. 1968. *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Comte A. 2006. *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. W. Wojciechowska, [w:] *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 3–27.

/// Durkheim É. 2011. *Samobójstwo. Studium z socjologii*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa.

/// Eliade M. 2008. *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia.

/// Hawking S. 1990. *Krótką historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, tłum. P. Amsterdamski, Wydawnictwo ALFA.

/// Heller M., Krajewski S. 2014. *Czy fizyka i matematyka to nauki humanistyczne?*, Copernicus Center Press.

/// Husserl E. 1993. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Aletheia.

/// Kołakowski L. 1966. *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Kołakowski L. 1988. *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Wydawnictwo Znak.

/// Kołakowski L. 2014. *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Wydawnictwo Znak.

/// Miłosz Cz. 1982. *Ziemia Ulro*, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. 1990. Wydawnictwo Pallottinum.

/// Rossi P. 1984. *The Dark Abyss of Time*, tłum. L. Cochrane, University of Chicago Press.



/// Rousseau J.J. 1956. *Rozprawa o podstawach i pochodzeniu nierówności między ludźmi*, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 127–276.

/// Schrödinger E. 1952. *Science and Humanism. Physics in Our Time*, Cambridge University Press.

/// Strauss L. 2006. *Reason and Revelation*, [w:] *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, red. H. Meier, Cambridge University Press, s. 141–180.

/// Tatkiewicz W. 2003. *Historia filozofii. Filozofia starożytna i średniowieczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Taylor Ch. 2007. *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press.

/// Watson J.B. 1990. *Behawioryzm oraz Psychologia, jak widzi ją behawiorysta*, tłum. E. Klimas-Kuchtova, J. Siuta, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Weber M. 1998. *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, [w:] tegoż, *Polityka jako zawód i powołanie*, Wydawnictwo Znak, s. 111–140.

/// Weber M. 2006. *Obiektywność poznania w naukach społecznych*, tłum. M. Skwieciński, [w:] *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 124–164.

/// Weber M. 2011. *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie.

### /// **Abstrakt**

Artykuł porusza zagadnienie wpływu spopularyzowanych ustaleń nauk ścisłych na funkcjonujące w obrębie cywilizacji zachodniej wyobrażenia o kosmosie i o człowieku przed nowożytną rewolucją naukową kształtowane w przeważającej mierze przez religię chrześcijańską. Autor omawia najpierw zaczerpnięte z *Ziemi Ulro* Czesława Miłosza pojęcie „światopoglądu naukowego”, opisujące potoczny sposób postrzegania rzeczywistości, opierający się na daleko posuniętym zaufaniu do możliwości wyjaśniających nauki i powiązany z Weberowskim pojęciem „odczarowania świata”. Następnie przedstawia zarys historyczny procesu rozchodzenia się wizji rzeczywistości ukształtowanej na łonie religii chrześcijańskiej z prawdami nowożytnych nauk przyrodniczych, a także opisuje najbardziej fundamentalne z przemian zbiorowych wyobrażeń o kosmosie, do jakich to rozejście

doprowadziło. Na koniec autor omawia wpływ, jaki powyższe przemiany wywarły na wyobrażenie człowieka o sobie samym, odwołując się m.in. do twórczości Samuela Becketta i Williama Blake’a.

Słowa kluczowe:

światopogląd naukowy, imaginarium kosmiczne, *Ziemia Ulro*, Czesław Miłosz, William Blake

### /// Abstract

#### **In the Land of Ulro: The Religious Vision of the Cosmos and the Human Being versus the Scientific Image of the World**

This article discusses the influence of popularised findings of the natural sciences on Western images of the cosmos and the human being, which before the modern scientific revolution were shaped mostly by the Christian religion. The author first analyses the notion of a “scientific worldview” in Czesław Miłosz’s *The Land of Ulro*, which describes a common way of perceiving reality that is based on a profound trust in the explanatory capacity of science and is linked to the Weberian notion of the “disenchantment of the world.” The author then presents a historical outline of the growing distance between the vision of reality shaped by Christian religion and the truths of the modern natural sciences; he describes the most fundamental changes in the vision of the cosmos caused by this separation. Finally, he discusses the influence of these changes on the human being’s image of himself, referring, *inter alia*, to the work of Samuel Beckett and William Blake.

Keywords:

scientific worldview, cosmic imaginary, *The Land of Ulro*, Czesław Miłosz, William Blake

/// **Jonathan Scovil** – doktorant na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego oraz w École des Hautes Études en Sciences Sociales w Paryżu. Zajmuje się socjologią religii, historią idei oraz socjologią wiedzy. Publikował w „Studiach Socjologiczno-Politycznych”, „Kulturze i Wartościach” czy „Świecie Idei”. Stypendysta rządu francuskiego, a także laureat nagrody im. Floriana Znanieckiego II stopnia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7907-1447>

E-mail: [j.scovil@is.uw.edu.pl](mailto:j.scovil@is.uw.edu.pl)

# POJĘCIE HEREZJI JAKO NARZĘDZIE SPRAWOWANIA WŁADZY W DISKURSIE MEDIALNYM

Monika Strupiechowska  
Uniwersytet Warszawski

## /// Wprowadzenie

Z perspektywy nauk społecznych i zjawiska upowszechniania się dostępu do tworzenia dyskursu medialnego pojęcie „herezji” w coraz większym stopniu odchodzi od znaczenia uzgodnionego w debacie naukowej i teologicznej. Potencjał badawczy współczesnych fenomenów, ujmowanych od strony niezakorzenionej w ścisłej interpretacji nauk Kościoła rzymskokatolickiego (tym samym niedefiniowanych przez „dyspozytariusza Prawdy”), wykazują zwłaszcza te zjawiska, która mają miejsce w dyskursie publicznym w efekcie „nowej ewangelizacji” i „odnowy Kościoła”, z drugiej strony laicyzacji i kryzysu wiary. Współczesną formą anatemy, na którą wskazuje analiza dyskursu medialnego, związanego z powszechnym użyciem słowa „herezja”, wydaje się wykluczenie z debaty czy unieważnienie stanowiska jako niezgodnego z przyjętą hierarchią wartości. Częstość posługiwania się badanym określeniem widoczna jest przede wszystkim w środowiskach konserwatywnych, przyjmujących tradycyjny model wartości.

W artykule zanalizowano dwa zjawiska, określane w dyskursie prawniczym mianem herezji: herezję homoseksualną (tzw. homoherezję) i herezję nacjonalistyczną. Przykłady te są użyciem pojęcia w znaczeniu niezgodnym w Kodeksie Prawa Kanonicznego (KPK). W obu przypadkach odnosi się ono nie tyle do uporczywego zaprzeczania naukom

Kościola, ile do oceny działań niedookreślonej zbiorowości manifestującej własne interpretacje Pisma i nauczania. Tym samym w analizowanych fenomenach wskazanie heretyków nie prowadzi i nie może prowadzić do podjęcia działań określonych w KPK (cenzury, ekspiacji czy pokuty). Zmiany w nauczaniu Kościoła na przestrzeni wieków (widoczne choćby w dokumentach papieskich) oraz wielość interpretacji Pisma (ograniczana przyjęciem jej części do nauczania Magisterium Kościoła) pozwalają badającym grupom – osobom identyfikującym się z poglądami nacjonalistycznymi, klerowi, środowiskom homoseksualnym – tworzyć reinterpretacje nauczania, powołujące się na zasady wiary (w kontekście analizowanego w artykule zagadnienia najczęściej pojawia się w dyskursie miłosierdzie okazywane każdemu bliźniemu), oraz pozbawione głębszej analizy reinterpretacje fragmentów Pisma Świętego. Droga „nowej ewangelizacji” wytyczona przez papieża Franciszka oraz związany z tym lewicowy skręt nauk doprowadziły do powstania napięć na łonie Kościoła rzymskokatolickiego. Główną ich osią wydaje się zbyt liberalne – dla tradycjonalistów upatrujących w katolickim modernizmie schyłku wiary – podejście do tradycyjnych nauk Kościoła: zarówno w przypisywaniu Kościołowi odpowiedzialności za zmiany klimatyczne, jak i stosunku do osób homoseksualnych i kwestii pełnienia przez nie posługi kapłańskiej. Pojęcie „herezji” w analizowanych przypadkach pozwala osłabiać postulaty „kacerzy” jako niezgodne z nauczaniem, będące skutkiem ulegania modernizmowi. Stanowi manifestację kontrzmiany do postępującej liberalizacji zasad, co za Benjaminem Barberem nazwać można przeciwstawieniem „McŚwiatowi” – rzeczywistości globalnej, dającej możliwość selekcji przestrzeganych zasad – swego rodzaju fundamentalizmu, „dżihadu”, czyli powrotu do surowej tradycji religijnej (Barber 2004). Tak ujęty proces pozwala wnioskować, że posługiwanie się pojęciem herezji jest jednym z narzędzi walki z procesami modernizacyjnymi, a zarazem przejawem tego, co Peter Berger nazywa „desekularyzacją” (Berger 1999). Daje możliwość wykluczania fenomenu z debaty, legitymizując argumenty wykluczającego poprzez odwołanie się do obrony kluczowych (tradycyjnych) wartości. Definicja herezji, od której oczekiwać można niezmienności w nauczaniu Kościoła, w debacie medialnej podlega ciągłym przemianom, których czynniki i uwarunkowania są przedmiotem artykułu.

### /// Metodologia

W artykule zastosowano metodę krytycznej analizy dyskursu medialnego. Analizie poddano artykuły prasowe, dobrane ze względu na specyfikę tematu, głównie w mediach określanych jako prawicowe („Polonia Christiana”, „wPolityce”) oraz katolickie („Deon”, „Opoka”; prawicowe: „Radio Maryja”, „Gość Niedzielny”, „Niedziela”, i lewicowe: „Tygodnik Powszechny”<sup>1</sup>). Przeanalizowano także dokumenty zawierające interpretację nauk i wykładnię Kościoła w badanych kwestiach. Artykuł koncentruje się na obecnych w dyskursie publicznym sposobach budowania definicji „herezji” i jej zwalczania (oraz konsekwencji tych procesów), zarówno w ramach Kościoła, jak i przez członków innych wspólnot i grup społecznych. Zauważyć można ponadto, że w dyskursie publicznym pojęcie herezji staje się tożsame z każdym odstępstwem od dominującej interpretacji rzeczywistości (m.in. kwestia stosunku do przyjmowania uchodźców czy zmian klimatycznych) niejako narzuconej przez zwolenników desekularyzacji. Powstają tym samym sprzeczne interpretacje, znajdujące uzasadnienie w Piśmie.

Konstytuujące się przez odwołanie do tradycji i historycznego porządku elity symboliczne poprzez działania dyskursywne realizują funkcje związane ze sprawowaniem władzy, ustanawianiem prawa i regulacją zagadnień politycznych, a także hierarchią spraw ważnych i nieważnych (van Dijk 1993: 46–47). Ich działania legitymizowane są poprzez włączenie do dyskursu wypowiedzi zwykłych obywateli, zaniepokojonych charakterystycznymi dla późnej nowoczesności przemianami obyczajowości. Dyskursywna władza elit symbolicznych realizuje się poprzez duszpasterstwo i zwiększanie dobrobytu (bezpieczeństwa) członków wspólnoty, co odbywa się poprzez szerokie regulacje zachowań i narzucanie własnej interpretacji rzeczywistości (Hindes 1999: 124–125). Ochrona pewnej wersji zgodności z przywróconą tradycyjną interpretacją jawi się w analizie jako warunek przetrwania instytucji, w szczególności w obliczu obecnego w Europie Zachodniej kryzysu wiary i zmiany roli Kościoła w życiu społecznym i politycznym.

W artykule zostały rozpoznane grupy interesu zaangażowane w budowanie definicji „herezji”. Zbadanie zjawiska wydaje się zasadne także w obliczu „moralnej schizmy”, jaką wieszczy się Kościołowi rzymskokatolickiemu w związku z pontyfikatem i działalnością papieża Franciszka.

---

<sup>1</sup> Zastosowana dystynkcja w odniesieniu do mediów opiera się na ich sile zaangażowania w tworzenie dyskursu politycznego. Analizowane w artykule materiały pochodzą z mediów katolickich, jednak podstawową zauważalną różnicą jest tworzenie politycznej siatki interpretacyjnej przez ich autorów.

### /// 1. Pojęcie herezji

Zakres pojęcia herezji oraz sankcje stosowane wobec jednostek głoszących poglądy heretyckie zostały określone w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Nadmienić należy, że w odniesieniu do odrzuconych dogmatów jednostka traci wiarę katolicką, zachowując jednocześnie wiarę chrześcijańską (Cito 2012: 35). W takim znaczeniu herezja pozostaje pojęciem „wewnętrznym”, regulującym status wyznawców jedynie Kościoła rzymskokatolickiego. Tym samym bezzasadne wydaje się określanie mianem „heretyka” osoby lub głoszonych przez nią poglądów „herezją” w przypadku braku przynależności do tego Kościoła.

Cytując kanon 751 Kodeksu Prawa Kanonicznego (KPK 1983) za herezję uznać można „uporczywe, po przyjęciu chrztu, zaprzeczanie jakiegś prawdziwie, w którą należy wierzyć wiarą boską i katolicką, albo uporczywe powątpiewanie o niej”. Przedmiotem herezji są prawdy objawione i autentycznie podane do wierzenia przez Magisterium Kościoła – w uroczystym orzeczeniu bądź powszechnym i zwyczajnym nauczaniu. Dokument Kongregacji Nauki Wiary (1998) wskazuje, że do uznania nauki za dogmatyczną nie jest potrzebna definicja, ale potwierdzenie, że prawda powinna być uznana za ostateczną z uwagi na podanie „w sposób nieomylny przez Magisterium zwyczajne i powszechne jako oparta na słowie Bożym spisany”. Poniżej dogmatów w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego znajduje się nauczanie definitywne. W kategorii tej odrzucenie prawd nie jest herezją, „ale sprawia, że odrzucający nie jest już w pełnej komunii z Kościołem katolickim” (Kongregacja Nauki Wiary 1998). Przykładami prawd definitywnych są: udzielanie święceń wyłącznie mężczyznom oraz doktryna o niegodziwości eutanazji. Z kolei kara ekskomuniki dotyczy jedynie osób, które dopuszczają się herezji formalnej, świadomie i dobrowolnie głosząc herezję. Kodeks nie przewiduje kary w przypadku „herezji” materialnej, czyli nieświadomego głoszenie poglądów sprzecznych z przyjętymi prawdami.

Analiza dyskursu nasuwa wniosek, że znaczenie nadawane pojęciu współcześnie odzwierciedla spór między postępem, nowoczesnością czy sekularyzmem, które w religii widzą ostatecznie pogrzebany relikw, nieprzystający do wartości globalizującego się świata – wolności i rozumu – a ponowoczesnością, postsekularyzmem czy Baumanowską „retrotopią” (Bauman 2018), czyli swoistą epidemią nostalgii za utraconą przeszłością i obawą przed negatywnymi zmianami niesionymi przez przyszłość. Pierwsze oznaki tych zmian dostrzec można w widmach sekularyzacji Zachodu, a samą manifestację lęku przed degeneracyjnymi przemianami – w dys-

kursie dotyczącym zmian obyczajowych. Michał Warchała zauważa, że postsekularyzm to nie tyle powrót wypartej przez nowoczesność religii, ile oparte na paradoksie połączenie odrzucenia religii w rozumieniu struktury zbudowanej na bazie „zwartego systemu dogmatycznego skodyfikowanego w teologii” (Warchała 2014: 74) oraz włączenia pojęć i intuicji wypracowanych przez religię do nowej formy, będącej w kontrze wobec oświeceniowego redukcjonizmu. W takim ujęciu posługiwanie się herezją przestaje być przedmiotem walki z modernizmem i oznaką przegranego procesu postępu. Zamiast tego staje się narzędziem naprawy rzeczywistości, refleksji nad (nie)intencjonalnymi czy narzuconymi zmianami niesionymi przez nurt nowoczesności. Poruszając się w konfliktowym rozumieniu nowoczesności, Jürgen Habermas (2002) dostrzega w postsekularyzmie element wypośredkujący między agresywnym dualizmem: sekularyzmem a fundamentalizmem religijnym. Ilustrującym to podejście przykładem jest zmiana stosunku Kościoła rzymskokatolickiego do idei ekumenizmu. Przez lata ewoluował on od szafowania pojęciem herezji wobec innowierców, będącego emanacją fundamentalizmu, do wypracowania nauki, zgodnie z którą „prawdziwą herezją jest potępienie ekumenizmu” (Konferencja Episkopatu Polski 2017a), co uznać można za postsekularyzacyjną reinterpretację rzeczywistości w nowych warunkach, pozwalających na włączenie elementów wcześniej potępionych. Poszukując źródeł różnic w stanowisku wobec nowoczesności, wskazać można też na podejście Nowej Lewicy (por. Badiou 2007; Žižek 2008), w którym to nie religia *per se* poddana jest krytyce, ale jej sprzeciwiające się chrześcijańskim wartościom przejawy.

## /// 2. „Pozadogmatyczne” znaczenie herezji

Rozważana w artykule debata wokół herezji i ortodoksji w kontekście kwestii dzielących Kościoł wzdłuż osi moralnej zawiera się w soborowej *Deklaracji o wolności religijnej*, w której stwierdza się: „władza cywilna winna troszczyć się o to, by nigdy, czy w sposób otwarty, czy ukryty, nie była naruszana z powodów związanych z religią równość obywateli w dziedzinie prawa, należąca przecież do wspólnego dobra społeczności, i żeby wśród obywateli nie miała miejsca dyskryminacja” (Sobór Watykański II 1966). Dyskusję nad kwestiami spornymi należałoby umieścić w jej kontekście z uwagi na to, że odnosi się ona do wszystkich uczestników życia społecznego. Zadaniem władzy cywilnej byłoby zapobieganie postawie dyskryminacji w stosunku do tych, którzy wyznają inne poglądy (Kłoczowski 2011). W przypadku analizowanych „herezji”: homoseksualnej i na-

cjonalizmu, można także podjąć wątek gnostycyzmu, który doktrynerom daje pewną niedostępną innym wiedzę czy formę interpretacji Pisma, która zaprowadzić ma wyznawców do zbawienia. W ten sposób w herezji nacjonalizmu tworzony jest zarzut wobec modernizmu. Postuluje się zachowanie niezmiennej wiary w zmiennych okolicznościach, powołując się na zapisy Pisma Świętego. Brak możliwości wypełnienia tego postulatu wiąże się przede wszystkim z mającym już miejsce uczynieniem wiary bardziej przystępną (języki narodowe, powszechny dostęp do dokumentów), modyfikacją języka czy sposobów mówienia o samych prawdach wiary. Prymas Polski abp Wojciech Polak w kontekście herezji nacjonalizmu i sytuacji politycznej stwierdza, że „prawda jest jedna, fundamentalna i niezmienna, jednak musimy pogodzić się z faktem, że różne są drogi dochodzenia do niej” (Archidiecezja Gnieźnieńska 2018). W analizie dyskursu medialnego zwykle się postrzegać różnice w wykładni niektórych fragmentów Pisma w zależności od światopoglądu, moralności i przekonań politycznych.

Pewną formę odwrócenia herezji dostrzec można w czymś, co w dyskursie nazywa się „herezją ekologiczną” i która swój początek bierze z Synodu Amazońskiego w 2019 roku. Kościół naucza, że aby uznać nauczanie papieża za nieomyłne, musi on ogłosić, że jest ono wiążącym głosem Magisterium, oraz stwierdzić, że katolicy muszą do nauczania podejść z wiarą. Określony przez papieża Franciszka grzech ekologiczny oraz „poglądy stojące w sprzeczności z biblijnym przesłaniem «czyńcie sobie ziemię poddaną»” stały się zarzewiem konfliktu i powodem ostrzeżeń abpa Marka Jędraszewskiego o narzucanie siłą ideologii i kwestionowanie kultury (Gazeta Wyborcza 2019). W dyskursie opiniotwórczych mediów poglądy te przedstawione są w dość uproszczony sposób, jednak sądzić można, że tam, gdzie papież dostrzega troskę o klimat, zwolennicy tezy o „ekoherezi” postrzegają wpływ obcej kultury (Bończa-Tomaszewski 1996), podważenie osobowości i wolności jednostki (Polonia Christiana 2019) czy zagrożenie panteizmem (Cieniek 2019) – elementy po części sprzeczne z nauczaniem definitywnym Kościoła, a więc niestanowiące bezpośrednio herezji<sup>2</sup>. Wspólnoty wyznaniowe, najczęściej z kręgu protestanckiego, podchodzą do kwestii ochrony klimatu od innej strony, czego przykładem jest umieszczanie w kazaniach i agendzie kwestii działań na rzecz ochrony środowiska naturalnego.

Poniżej analizie poddaję dwie „herezje”, które uwidaczniają różne podejścia do postsekularyzmu. Kościół rzymskokatolicki w osobie hierar-

<sup>2</sup> Ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (2008) dostrzega ponadto genezę „próby przybrania ekologii w szaty religii” w ruchu New Age, syntetyzującym głęboką ekologię, kult Gai i hipotezę Gai.



chów (Episkopatu) oraz publicystów w analizowanych przypadkach (herezja nacjonalizmu *versus* herezja modernizmu oraz herezja homoseksualna) przybiera zarówno optykę otwartości, założenia personalizmu, według którego „człowiek jest osobą – wartością niepowtarzalną i nieprzemijającą” (Wojtyła 1999: 97), jak i postawę zamkniętą, opartą na sprzeczności z ideami chrześcijaństwa. O ile pierwszy typ zakorzeniony jest w piśmiennictwie, o tyle drugi realizuje się głównie przez wypowiedzi medialne i homilie. W obu optykach użycie pojęcia herezji realizuje zgoła odmienne cele – z jednej strony staje się obroną tożsamości, legitymizacją istnienia grupy własnej przez odwołanie do obrony instytucji, która wydaje się tego zagrożenia nie dostrzegać. W drugim przypadku jest próbą zapobieżenia niekorzystnym zmianom na poziomie społecznym i oczyszczenia na poziomie instytucjonalnym.

### **/// 2.1. Herezja nacjonalizmu *versus* herezja modernizmu**

Dwie postacie „rzekomego” odejścia od nauczania Kościoła w kwestiach życia narodowego zakorzenione są w poglądzie o podziale tegoż życia na dwie formy etyczno-społeczne: z jednej strony nacjonalizm, z drugiej kosmopolityzm, obie prowadzące do tworzenia błędnych zasad życia społecznego (Piwowarczyk 1957: 315). Badając dyskurs medialny dotyczący „herezji”, zauważyć można zaangażowanie dwóch aktorów: ruchów nacjonalistycznych (i duchownych sprzyjających ideologii nacjonalistycznej – katolicyzm zamknięty) oraz Episkopatu (wraz z publicystami katolickimi uznającymi wykładnię Kościoła – katolicyzm otwarty).

„Herezją nacjonalizmu” nazywana jest aktywność ruchów narodowych, niejako pod sztandarem Boga i obrony chrześcijaństwa, stanowiąca wewnętrzną sprzeczność (Deon 2018). Dokument Konferencji Episkopatu Polski pt. *Chrześcijański kształt patriotyzmu* (2017b) wskazuje dokładnie na postawy przeciwstawiające się patriotyzmowi: egoizm narodowy, nacjonalizm kultuwujący poczucie wyższości narodu oraz zamykanie się na inne wspólnoty narodowe i wspólnotę ogólnoludzką. Zarówno w Magisterium Kościoła, jak i w dokumentach Episkopatu nacjonalizm nie został jednoznacznie potępiony bądź pochwalony. Stanowisko Kościoła wspiera obecny w encyklikach papieskich pluralizm. Papież Jan XXIII (1963), wychodząc od słów „narody mają wobec siebie wzajemne prawa i obowiązki”, stwierdza w encyklice *Pacem in terris*, że prawo moralne zapisane w naturze ludzkiej, kierujące zasadami współżycia poszczególnych jednostek, powinno rządzić wzajemnymi stosunkami pomiędzy narodami. W nauczaniu pa-

pieża istotne znaczenie dla budowy tych stosunków mają zasady prawdy, solidarności, sprawiedliwości, wolności i miłości. Przy ich uznaniu wszystkie narody równe są co do godności oraz suwerenności. W nauczaniu Jana Pawła II wyraźnie rozgraniczone zostały pojęcia „patriotyzmu” i „szowinizmu” (1979: 16). Podczas gdy pierwszy wiązać można z bytem danym od Boga i w tym kontekście postrzegany jest pozytywnie, to fanatyczne i agresywne formy patriotyzmu pod postacią „szowinizmu” postrzegane są przez papieża jako zarzewie nowych konfliktów (1995a: 27) oraz antytezę prawdziwego patriotyzmu (1995b), który wiąże się ze złączonym z Bogiem narodem. Zarówno w nauczaniu Jana Pawła II, jak i w dokumencie KEP znaleźć można opartą na pluralizmie i postawie katolicyzmu otwartego stanowczą krytykę prób „podnoszenia własnego narodu do rangi absolutu, czy też szukania chrześcijańskiego uzasadnienia dla szerzenia narodowych konfliktów i waśni” (Konferencja Episkopatu Polski 2017b) oraz stwierdzenie, że należy odrzucić „konceptje i praktyki, [...] które traktują naród i państwo jako rzeczywistość samoistną i stawiają je ponad wszelkimi innymi wartościami” (Jan Paweł II 1979a: 16). W liście apostolskim z okazji 50. rocznicy rozpoczęcia II wojny światowej (*Apostolisches Schreiben zum 50. Jahrestag des Beginns des Zweiten Weltkriegs*) Jan Paweł II (1989) dostrzega niebezpieczeństwo totalnej natury ideologii nacjonalistycznej oraz jej dążenie do stania się religią. Podobne stanowisko znajduje się w dokumencie końcowym Światowego Zgromadzenia na rzecz Sprawiedliwości, Pokoju i Integralności Stworzenia, wydanym przez kościoły zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Kościoły deklarują w nim występowanie przeciwko rasizmowi, dyskryminacji i podziałom, a także odrzucają wypaczenie praw człowieka i narodów, wskazując na przymierze z Bogiem i bogatą różnorodność Bożego stworzenia (SIDE 1993: 54).

Problemem określenia nacjonalizmu i modernizmu jako herezji jest stworzenie jednoznacznej definicji oraz wskazanie jednostek, które wchodzą w zakres tak skonstruowanego pojęcia – stają się „wyznawcami” nacjonalizmu bądź modernizmu, wobec których stosować można sankcje. „Zespół herezji”, jak Pius X definiuje modernizm katolicki w encyklice *Pascendi dominici gregis* (1907), ma na tyle płynnie określone granice postaw i przekonań godzących w nauczanie Kościoła, że aparat interpretacyjny zawarty w encyklice pozwala przyjmować, że „z jednej tezy z koniecznością wynikają wszelkie inne wnioski”. Powszechność użycia pojęcia do określenia pewnej zbiorowości stanowi nadinterpretację stworzoną na potrzeby obrony czystości doktryny katolickiej. Jednocześnie nie jest konsekwencją wcześniejszego stosowania pojęcia, związanego głównie z integrystyczną

publicystyką, wymierzoną w liberalizm w myśleniu. Modernizm w takim ujęciu stanowić ma zwarty system światopoglądowy, prowadzący „do całkowitego zniszczenia wiary i kultury katolickiej” (Rogalski 2018: 22–23). Za modernizmem stać mają pycha i ignorancja, prowadzące do przedkładania filozofii nowoczesnej nad nauczanie Kościoła. Tworzona przez encyklikę postawa zamknięcia i potępienia działalności intelektualnej na gruncie teologii katolickiej doprowadziła do interpretowania przez pryzmat dokumentu papieskiego także tego, co wykraczało poza jego kompetencje, prowadząc do podziału na katolików i heretyków (czy szerzej niekatolików; Piazzoni 2004) oraz rozszerzania „antymodernistycznego” nurtu na walkę z modernizmem społecznym i politycznym, przejawiające się w ponadwyznaniowym charakterze chadecji i próbach jej uniezależnienia od hierarchii kościelnej (Arnold 2009: 12).

Podczas gdy w znaczeniu religijnym klątwą obłożyć można jednostkę uporczywie zaprzeczającą prawdzie, a wykluczyć ze wspólnoty tych, którzy wyznają określone, niezgodne z nauczaniem poglądy, w przypadku analizowanych zjawisk dochodzi do sytuacji, w której definicja pozostaje płynna, a konflikt nierozwiązany. Sama interpretacja nauczania Kościoła, który postrzega naród jako wspólnotę szczególną, najbliższą związaną z rodziną i najważniejszą dla dziejów duchowych człowieka (Jan Paweł II 1979b), nie określa dokładnie, w którym momencie duma narodowa staje się szowinizmem czy raczej nie określa na tyle przekonująco i jednoznacznie, aby stworzyć wizję Kościoła, jakiego dana grupa pragnie doświadczać (Wałach 2018). To uwidacznia opozycję między katolicyzmem otwartym a jego wykluczającą wersją. Analiza dyskursu medialnego dotyczącego działania ruchu narodowego w kontekście potępianych przez Kościół praktyk (głównie nienawiść rasowa, tłumaczona ochroną tożsamości narodowej i katolickiej) ukazuje też brak spójności programowej i praktykę odcinania się od potępianych poglądów i zachowań, gdy te przekroczą pewną granicę. Obecne na Marszu Niepodległości w 2017 roku hasła rasistowskie doprowadziły do zapowiedzi rzecznika prasowego Stowarzyszenia „Marsz Niepodległości” (MN), dotyczącej podjęcia działań prewencyjnych w kolejnym roku (Do Rzeczy 2017a). Definicja narodowców w dyskursie publicznym jest szersza niż Ruch Narodowy (RN), w którego skład wchodzi kilkadziesiąt organizacji. Mimo że w założeniach RN potępiany jest separatyzm rasowy, Młodzież Wszechpolska (MW; wystąpiła z RN w 2015 roku) wpisuje go we własną tożsamość, odcinając się jedynie od nazizmu (Do Rzeczy 2017b) – to z kolei doprowadziło do usunięcia ze strony konsolidującej środowiska patriotyczne artykułu jawnie popierającego separatyzm, a dalej wyrażenia

sprzeciwu MW wobec działań zachowawczych (Busse 2017a). Wskutek odcinania się spójne określenie tożsamości „heretyków” staje się niemożliwe. Jednocześnie samodefinicja środowisk nacjonalistycznych zawiera ściśle zakorzenienie w naukach katolickich, które manifestować się ma w hasłach „Bóg, Honor, Ojczyzna” oraz „Wielka Polska Katolicka” (Liwski 2016). Działania analizowanej grupy, mające być odzwierciedleniem Wiary, swoje uzasadnienie odnajdują w nauczaniu Piusa XI oraz kardynała Stefana Wyszyńskiego (który podobnie jak Jan Paweł II odróżniał patriotyzm od jego „wypaczonej formy” oraz z którego inicjatywy powstał *List o chrześcijańskim patriotyzmie*; Konferencja Episkopatu Polski 1975). Ruch Narodowy posługuje się w swojej retoryce wprost fundamentalizmem religijnym, zarówno w deklaracjach, jak i w definicji wroga, określanego mianem „herezji katolickiego modernizmu” (Busse 2017b). Dookreślenie pojęcia w dyskursie medialnym zawiera w sobie wiele wątków: od laicyzacji i „letniości” wiernych (Radio Maryja 2019), przez odejście od nauki Kościoła na rzecz ideologii lewicowej (również wśród kleru): marksizmu, „deprawującej w szkołach ideologii LGBT” i zwalczania rodziny, aż po samą krytykę piętnowania nacjonalizmu przez Kościół. Jedynym źródłem odnowy moralnej narodu i społeczeństwa w ujęciu Ruchu Narodowego ma być odwołanie do wartości katolickich (Ruch Narodowy 2018), jednak nie w wersji inkluzywnej, a wykluczającej pewne grupy. Swego rodzaju paradoks stanowi obrona tradycji (rozumianej jako „czystość”) w ramach samego Ruchu, w którym zaproszenie Bawera Aondo-Akaa, działacza narodowego, zostało skomentowane „Naród jest [...] grupą ekskluzywną i nie można sobie do niej ot, tak wejść [...] nie wygadujemy jednak bzdur, [...], że takie osoby są Polakami” (Bartkiewicz 2017). W podobnej kontrze do katolickiego pluralizmu stoi hasło „śmierć wrogom ojczyzny” (Siewniak 2018) oraz odejście od powszechności (otwartości) Kościoła na rzecz jego narodowo-katolickiej wersji (Sobańda 2018). Uzasadnieniem dla takiego braku tolerancji może być interpretacja tezy o braku pluralizmu prawdy (Kołakowski 2019), która w badanym przypadku ewoluuje w skrajną ksenofobię. Znajduje to również swój wyraz w rozróżnieniu na „nurt polskości rdzennej, etnicznej i nurt polskości kulturowej” (Przeciszewski 2019) i tym samym wyraźnym określeniu osi sporu poprzez potępienie pierwszej przez KEP (2018).

Wskazana wcześniej płynność definicji tego, co wchodzi w skład herezji katolickiego modernizmu (w nauczaniu Kościoła), pozwala narodowcom na swobodne konstruowanie wrogich elementów, z którymi należy podjąć walkę w obronie tradycji. To, co nazwać można dziedzictwem katolicyzmu ostatnich lat – zbudowanie wizji religii, w której polskość, katolickość

i otwartość stanowi o tożsamości i sile jednoczącej Kościół – przez nacjonalistów postrzegane jest jako siła niszcząca go od środka, ulegająca obcym ideologiom (por. Ruch Narodowy 2018). W odpowiedzi na te zarzuty KEP wskazuje na dorobek Polski w tworzeniu modelu patriotyzmu otwartego, gościnnego, „włączającego, inspirującego się dorobkiem sąsiadów i całej chrześcijańskiej europejskiej kultury”, dzięki któremu „Polakami stawali się ci, którzy Polakami zostać chcieli, bez względu na swoje pochodzenie” (2017b). W liście KEP odnaleźć można zaczerpniętą z nauczania papieża wizję patriotyzmu, w której „(p)rawdziwy patriota, miłujący swój naród, nie ulega agresji i instynktom nakazującym wykluczanie i stygmatyzowanie społeczne innych osób, różniących się światopoglądem, wiarą, pochodzeniem etnicznym czy odcieniem skóry”.

Poszukując źródeł herezji w znaczeniu dogmatycznym w działaniu zarówno grup narodowych, jak i ich przeciwników należałoby wskazać na dwa odstępstwa. Pierwszym z nich jest obowiązujący katolików aktywny sprzeciw wobec form herezji w zakresie dogmatu o życiu uświęconym oraz legalizacji prawnej związków między osobami tej samej płci (Kongregacja Nauki Wiary 2003). W tej interpretacji sprzeciw wobec „herezji katolickiego modernizmu”, mającej wyraz w liberalizacji, wydawać się może zgodny z dokumentem Kongregacji Nauki Wiary, zaniechaniem zaś byłoby milczenie. Drugim odstępstwem, bardziej w sensie metaforycznym, jest manicheistyczne odwoływanie się do walki dobra (Ruch Narodowy, pragnący odrodzenia moralnego kraju i społeczeństwa) z siłami zła (obce ideologie, marksizm, zepsucie moralne). U podstawy analizowanego określania działań mianem herezji wydaje się leżeć jednak proces poszukiwania, umacniania czy walki o tożsamość. Podczas gdy Episkopat zajmuje jasne stanowisko w kwestii ochrony życia i dogmatów, zobowiązany jest do głoszenia Ewangelii miłosierdzia i pokoju. Tożsamość nacjonalistów konstituuje się przez wykluczanie ze wspólnoty tych, którzy w jakiś sposób się w niej wyróżniają. Nie może się to realizować inaczej niż poprzez Barberowski „dżihad”, skierowany przeciwko obcym „plemionom”, które obwinia o własne niepowodzenia (Kołąkowski 1974), i krytykę tych, którzy wyłamują się z definicji Prawdy na rzecz koncyliacyjnej ugodowości, o którą chociaż oskarża się papieża Franciszka, to widoczna jest (w analizowanym kontekście tożsamości narodowej) również w naukach jego poprzedników. W celu obrony tworzony jest Kościół Walczący, który „bezkompromisową postawą w obronie Wiary w sferze publicznej” sprzeciwia się formom wypaczeń, ujętych jednak według własnej wykładni Pisma (Busse 2017b). Wskazanie efemerycznego wroga, katolickiego modernizmu, z którym wal-

czyż może dana grupa, spaja międzygrupowe więzi i koncentruje uwagę na zwalczaniu Obcego. Działanie w obronie Kościoła pozwala legitymizować istnienie grupy wśród jednostek i instytucji o poglądach prawicowych, z drugiej strony zaś daje dostęp do zasobów związanych z wiarą (świątynie, duszpasterstwo).

### **/// 2.2. Herezja homoseksualna**

W przeciwieństwie do płynnie określonej herezji nacjonalizmu, herezja homoseksualna posiada rozbudowany aparat pojęciowy. Z analizy wylaniają się dwa zjawiska, zdające się mieć odmienne cele. „Homoherezja” łączona jest w dyskursie medialnym z jednej strony ze zmianami w porządku prawnym, z drugiej – z wpływem ponowoczesności w myśleniu jednostek i próbą modyfikacji znaczenia słów: „rodzina”, „małżeństwo”, „pleć”. Konserwatywne media katolickie ten typ „herezji” postrzegają m.in. poprzez systematyczną działalność „lobby homoseksualnego” w przestrzeni publicznej i Kościele, szkodzącą strukturze kleru (Kowalczyk 2016). Krytyce poddane jest także „prowadzące do rozłamu” postsekularyzacyjne podejście kościołów protestanckich do kapłaństwa kobiet, udzielania ślubów osobom tej samej płci i duszpasterstwa osób otwarcie manifestujących orientację nieheteronormatywną, czyli swoiste tworzenie „pomostu” między sekularyzacją i fundamentalizmem religijnym. Pozwala to z jednej strony budować przekonanie, że w polskim Kościele kwestia ta jest marginalna (zob. Terlikowski 2004), z drugiej wzbudzać zaniepokojenie możliwością przybrania przez zjawisko skali widocznej na Zachodzie (Kratiuk 2013), tym samym już na tym etapie legitymizować działania zapobiegające rozprzestrzenianiu się problemu i dokładnie definiować wroga. Określanie przemian społeczno-politycznych mianem herezji przyjmuje formę „retrotopii” (Bauman 2018), w której kluczową wartością jest obrona polskiego Kościoła przed narzuconą z zewnątrz niszczącą zmianą obyczajową. Realizuje się to m.in. poprzez nakreślanie niekorzystnych procesów społecznych (skutki rewolucji z 1968 roku, tj. zmiana podejścia do etyki seksualnej, pornografii i ochrony życia) oraz porównywanie postawy Kościołów w krajach zlaicyzowanych (brak stanowczej reakcji) z działaniem polskiego Kościoła (Lisicki, Wybranowski 2019).

W wydanej w 1975 roku przez Kongregację Nauki Wiary (wówczas Świętą Kongregację Nauki Wiary) deklaracji *Persona humana* (1975) powtórzony został pogląd o grzesznym charakterze stosunków nieobjętych sakramentem małżeństwa, ze szczególnym wskazaniem na stosunki ho-

moseksualne: „(w) Piśmie Świętym są one potępione jako poważna deprawacja, a nawet są przedstawione jako zgubne następstwo odrzucenia Boga” (por. Listy Apostolskie św. Pawła). Także w późniejszych dokumentach w większym stopniu przedmiotem wykładni Kościoła są stosunki płciowe czy realizacja skłonności „do postępowania złego z moralnego punktu widzenia” (Kongregacja Nauki Wiary 1986), a nie sama skłonność. Z powodu wiążącego się z orientacją homoseksualną „moralnego nieuporządkowania”, dokument z 1992 roku, wskazując na zrównanie dyskryminacji osób homoseksualnych z dyskryminacją rasową, zaznacza, że nie ma ona miejsca w przypadku, „gdy chodzi o adopcję dziecka lub powierzenie go opiekunom, zatrudnienie nauczycieli lub trenerów sportowych, służbę wojskową” (Kongregacja Nauki Wiary 1992), a prawa mogą zostać „słusznie ograniczone” ze względu na „obiektywnie nieuporządkowane zachowania” (w kontekście dokumentu: chorobę fizyczną lub umysłową). W nauczaniu Kościoła sprzeciwienie się modernizmowi wydaje się, podobnie jak w przypadku herezji nacjonalizmu, próbą obrony ważnych dla wspólnoty wartości, przy zachowaniu jednak ewangelicznego szacunku i solidarności z bliźnim<sup>3</sup> oraz wykluczeniu tych grup, które sprzeciwiają się interpretacji Prawdy<sup>4</sup>. Nauczanie Kościoła podnosi zatem kwestię skutków homoseksualizmu, a nie samego zjawiska – usankcjonowania prawnego małżeństw między osobami tej samej płci (Jan Paweł II 1994) czy zagrożenia dla istnienia rodziny poprzez uczynienie związków homoseksualnych modelem dla współczesnego społeczeństwa (Kongregacja Nauki Wiary 2003). Tę część dyskusji nad „herezją” charakteryzuje połączenie tradycyjnej interpretacji rzeczywistości, niewykluczającej jednostek, ale wskazującej pożądane postawy i niepożądane zachowania wyłączające ze wspólnoty<sup>5</sup>.

W dyskursie przejawem herezji jest wskazane już dopuszczanie osób o orientacji homoseksualnej do święceń kapłańskich i biskupich, co doprowadzić ma do zmiany „logiki sakramentalnej”, związanej z pełnieniem posługi i sprawowaniem sakramentów przez duchownych (Kowalczyk 2016). Magisterium Kościoła katolickiego uznaje za swoją oficjalną część *Instrukcję... papieża Benedykta XVI dotyczącą rozeznawania powołania u osób o skłonnościach homoseksualnych* (Kongregacja Edukacji Katolickiej 2005), według której do seminarium nie powinny być przyjmowane osoby

<sup>3</sup> W dyskursie jednostka określana jest jako zagubiona, wymagająca integracji (por. Deutsche Welle 2013).

<sup>4</sup> Nie ma tutaj wskazania na jednostkę, zakłada się bowiem, że może ona „nawrócić się”, „zintegrować”, w przeciwieństwie do „ideologii”, określanych jako złe / nakłaniające do czynienia zła.

<sup>5</sup> Wobec osób o orientacji homoseksualnej Katechizm Kościoła Katolickiego zaleca unikać oznak niesłusznej dyskryminacji (KKK 1992: 2358).

o głęboko zakorzenionych tendencjach homoseksualnych oraz wspierające „kulturę gejowską”, rozumianą przez promowanie „zaburzonych i nie-trwałych więzi międzyludzkich oraz tworzenie par egoistycznych, które nie inwestują swych sił i środków finansowych we własne dzieci” (Dziewiecki 2005). Spójna z tym definicja „herezji homoseksualnej”, widoczna już nie w nauczaniu, ale w dyskursie medialnym, zwłaszcza w wypowiedziach środowisk prawicowych, mówi o narażeniu dzieci na czyny pedofilne ze strony duchownych wykazujących skłonności homoseksualne oraz istnieniu „homo-mafii” (MWI 2018; „mafii homoseksualnej” – Chołodowski 2019), której działania przejawiają się poprzez duszpasterstwo wśród osób identyfikujących się z ruchem LGBT i brak reakcji papieża posiadającego wiedzę o przypadkach pedofilii klerykalnej. Zarzuty te łączą się z tym, co środowiska narodowe określają mianem herezji modernizmu, a zatem uleganiem lewicowemu „wpływowi”. Łączenie homoseksualizmu duchownych z pedofilią klerykalną (Wiejak 2019) staje się jedną z kwestii, która spaja poglądy środowisk prawicowych odnośnie do źródeł współczesnych problemów Kościoła (Ławnicki 2018) – stawianie wyżej dobra ofiar pedofilii w rzeczywistości legitymizuje jednak walkę z herezją i zjawiskiem, któremu przypisuje się źródło pedofilii klerykalnej. Zdefiniowanie „herezji homoseksualnej”, wraz z wypowiedziami duchownych<sup>6</sup> pozwala poprzez odwołanie do tradycji dokonać translacji aktualnych problemów. Oskarżenia pod adresem „homolobby”, podszyte homofobią i nienawiścią, także ze strony homoseksualistów (Bartoś 2013), wyodrębniają iterację modernizmu – za homoseksualizmem podążają wskazane wcześniej problemy, jak pedofilia duchownych. Podczas gdy w zewnętrznej warstwie działania wydają się wcieleniem wersji katolicyzmu zamkniętego, wykluczającego, opartego na zaprzeczaniu idei miłosierdzia i solidarności, Kościół tworzy „retrotopię”, w której wykluczanie, piętnowanie i wskazywanie „heretyków” pozwala na zatrzymanie zmian, widocznych poza polskim Kościołem, a zarazem rozwiązanie przypisywanych mu problemów przez wskazanie ich zewnętrznego źródła (wPolityce 2018).

Tak jak Magisterium Kościoła nie uznaje homoseksualizmu *per se* jako herezji (brak dogmatu), podobnie w naukach społecznych nie istnieje „ideologia homoseksualna” (ideologia LGBT), mająca być tworzona w celu promowania zachowań homoseksualnych i „werbowania osób heterosek-

---

<sup>6</sup> Najbardziej charakterystyczne wydają się być wypowiedzi abpa Marka Jędraszewskiego o „tęczowej zarazie” (Lisicki, Wybranowski 2019), obarczanie homoseksualizmu winą za większość problemów dotyczących pedofilii przez abpa Stanisława Gądeckiego (wPolityce 2018) i wypowiedzi duchownych o istnieniu „homolobby” (Bartoś 2013; Gospodarek 2019).



sualnych do homoseksualnego stylu życia”. Podejście takie stało się już przedmiotem krytyki: z jednej strony przez obalenie mitu „homoseksualnego werbunku” poprzez działania nakierowane na walkę z dyskryminacją oraz o prawa obywatelskie (Harris 2009: 8), z drugiej – walkę z utożsamianiem go z pedofilią (tamże: 156; Fejes 2008: 30).

Potrzebę tworzenia pojęcia „herezji homoseksualnej” interpretować można z kolei za Michele Foucaultem jako formę biowładzy, mającą przywrócić homoseksualnych przedstawicieli kleru społeczeństwu poprzez potępienie zachowań niezgodnych z przyjętymi przez instytucję zasadami. Religia pozostaje jedną z dziedzin produkujących bogaty dyskurs wokół seksualności, określając interpretacje, zasady i jednostki, które mogą się w nim wypowiadać. Wymaga przy tym bezwzględności posłuszeństwa ze strony wyznawców, używając „jednostkowego imperatywu zmuszającego każdego człowieka do poddawania własnej seksualności ustawicznemu dyskursowi, aż po wielorakie mechanizmy, które [...] zachęcają, wyodrębniają, porządkują, instytucjonalizują mówienie o seksie” (Foucault 2000a: 36). Z uwagi na dążenie jednostek (wiernych) do zbawienia władza ma prawo zobowiązać je do wszystkiego, co do zbawienia prowadzi, kierując się przede wszystkim dobrem jednostki, a nie jej wolnością. Nie może ona jednak osiągnąć zbawienia sama, niezbędna jest rola przewodnika i akceptacja jego autorytetu (Foucault 2000b: 210–211), co legitymizuje wykluczanie, nadając mu znaczenie wyższej konieczności. Wykluczający język prawicowej debaty publicznej (m.in. wypowiedź abpa Jędraszewskiego o zarazie, którą należy właściwie zdiagnozować i leczyć) obraca się w nurcie powstrzymywania zmian związanych z rewolucją kulturową (do tych samych argumentów odnosi się Benedykt XVI, poszukując źródeł pedofilii klerikalnej; Stasik 2016) i „ateizacyjnego walca światopoglądu marksistowskiego” (Lisicki, Wybranowski 2019).

### **/// Wnioski**

Dyskusja nad analizowanymi zjawiskami odbywa się zarówno w dyskursie medialnym, jak i kościelnym, jednak pojęcie herezji w badanych przypadkach odchodzi od *stricte* teologicznego wskazywania naruszeń nauczania Magisterium przez heretyków. Zamiast tego staje się przedmiotem symbolicznej władzy, umożliwiając sprawowanie „sądów” nad odstępcami od określonej wizji Kościoła. Wylaniający się z analizy dyskursu podział na „wiernych” i „niewiernych” wyznaczony jest nie poprzez zagadnienia dogmatyczne, ale podejście do kwestii moralnych, wobec których istnieje

jedynie nauczanie definitywne Kościoła. To z kolei nie pozwala na formułowanie zarzutów o głoszenie herezji. Użycie w analizowanych przypadkach pojęcia służy raczej wskazaniu i uprawomocnianiu kształtu Kościoła – utrzymania *status quo*, przyjęcia postawy wynikającej z postsekularyzmu czy tworzenia „retrotopii”, broniącej instytucji przed niepożądanymi zmianami. Walka z herezją katolickiego modernizmu w pierwszym przypadku legitymizuje cel istnienia grupy i jej tożsamość, narażając jednak obrońców na miano heretyków przez dopuszczanie się odstępstw od nauczania Kościoła. W drugim przypadku, poprzez definiowanie modernizmu przez lewicowe „ideologie”, pojęcie herezji pozwala zarówno na uchronienie się przed podzwońnym, jak i sprawowanie symbolicznej władzy poprzez wskazanie konkretnego, zewnętrznego wroga, odpowiedzialnego za dziejące się szkodliwe procesy toczące instytucję. Tym samym pozwala na wykorzystanie zarzutów wobec Kościoła do umocnienia jego dyskursywnej i politycznej pozycji, co obserwować można zwłaszcza w dyskursie politycznym dotyczącym praw mniejszości.

#### Bibliografia:

##### Literatura przedmiotu

/// Arnold C. 2009. *Mała historia modernizmu*, tłum. T. Zatorski, Wydawnictwo WAM.

/// Badiou A. 2007. *Święty Paweł. Ustanowienie universalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Ha!art.

/// Barber B.R. 2004. *Dżihad kontra McŚwiat*, tłum. H. Jankowska, Muza.

/// Bauman Z. 2018. *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość?*, tłum. K. Lebek, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Berger P. 1999. *The Desecularization of the World. A Global Overview*, [w:] tegoż, *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, William B. Eerdmans Publishing.

/// Cito D. 2012. *Delicta graviora contro la fede e sacramenti*, [w:] *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Libreria editrice vaticana.

/// Fejes F. 2008. *Gay Rights and Moral Panic. The Origins of America's Debate on Homosexuality*, Palgrave Macmillan.

/// Foucault M. 2000a. *Historia seksualności*, t. I: *Wola wiedzy*, tłum. B. Banaś, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik.

/// Foucault M. 2000b. *Seksualność i władza*, [w:] tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 201–218.

/// Habermas J. 2002. *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak”, nr 7, s. 8–21.

/// Harris W.C. 2009. *Queer Externalities. Hazardous Encounters in American Culture*, SUNY Press.

/// Hindes B. 1999. *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Jan Paweł II. 1979a. *Encyklika „Redemptor hominis”*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/r\\_hominis.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_hominis.html); dostęp: 5.02.2020.

/// Jan Paweł II. 1979b. *Homilia w czasie Mszy świętej odprawionej na placu Zwycięstwa, 02.06.1979 roku*, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/538>; dostęp: 4.03.2021.

/// Jan Paweł II. 1989. *Apostolisches Schreiben zum 50. Jahrestag des Beginns des Zweiten Weltkriegs*, [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost\\_letters/1989/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19890827\\_anniv-beginning-ii-world-war.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1989/documents/hf_jp-ii_apl_19890827_anniv-beginning-ii-world-war.html); dostęp: 5.02.2020.

/// Jan Paweł II. 1994. *Modlitwa Anioł Pański z 20.02.1994*, „L'Osservatore Romano”, nr 4, s. 39.

/// Jan Paweł II. 1995a. *List apostolski Tertio millennio adveniente*, Pallottinum, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/tertio.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/tertio.html); dostęp: 5.02.2020.

/// Jan Paweł II. 1995b. *Przemówienie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II wygłoszone na forum 50. sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ (Nowy Jork, 5 października 1995 r.)*, „Studia i Materiały / Polski Instytut Spraw Międzynarodowych”, nr 100, s. 14.

/// Jan XXIII. 1963. *Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności „Pacem in terris”*, Wroclawska Księgarnia Archidiecezjalna.

- /// KKK. 1992. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum.
- /// Kolakowski L. 1974. *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Znak.
- /// Kolakowski L. 2019. *Chrześcijaństwo*, Znak.
- /// KPK. 1983. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, red. P. Majer, Wolters Kluwer.
- /// Piazzoni A.M. 2004. *Historia wyboru papieży*, tłum. M. Lehnert, Wydawnictwo M.
- /// Pius X. 1907. *Pascendi dominici gregis*, <http://sanctus.pl/index.php?grupa=89&podgrupa=500&doc=450>; dostęp: 10.08.2020.
- /// Piwowarczyk J. 1957. *Katolicka etyka społeczna*, Veritas.
- /// Rogalski M. 2018. *Producenci margaryny? Marian Zdźwiechowski i polski modernizm katolicki*, Universitas.
- /// Sobór Watykański II. 1966. *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, „Acta Apostolicae Sedis”, nr 58, s. 929–946.
- /// Terlikowski T.P. 2004. *Tęczowe chrześcijaństwo: homoseksualna herezja w natarciu*, QLCO.
- /// van Dijk T.A. 1993. *Elite Discourse and Racism*, Sage Publications.
- /// Warchala M. 2014. *Romantyzm i narodziny myśli postsekularnej*, „Logos i Ethos”, nr 36, s. 73–85.
- /// Wojtyła K. 1999. *Rozważania o istocie człowieka*, Wydawnictwo WAM.
- /// Žižek S. 2008. *O wierze*, tłum. B. Baran, Aletheia.

#### Literatura podmiotu

- /// Archidiecezja Gnieźnieńska. 2018. *Prymas o nacjonalizmie i wojnie polsko-polskiej*, [http://www.archidiecezja.pl/aktualnosci/archiwum/2018/maj/prymas\\_o\\_nacjonalizmie\\_i\\_wojnie\\_polskopolskiej.html](http://www.archidiecezja.pl/aktualnosci/archiwum/2018/maj/prymas_o_nacjonalizmie_i_wojnie_polskopolskiej.html); dostęp: 5.02.2020.
- /// Bartkiewicz A. 2017. *Bawer Aondo-Akaa. Nienygodny narodowiec*, <https://www.rp.pl/Plus-Minus/311169900-Bawer-Aondo-Akaa-Nienygodny-narodowiec.html>; dostęp: 5.02.2020.

/// Bartoś T. 2013. *Homolobby*, <https://natemat.pl/blogi/tadeuszbartos/65057,homolobby>; dostęp: 10.08.2020.

/// Bończa-Tomaszewski N. 1996. *Głęboka ekologia, czyli stara herezja w nowych eko-szatach*, <https://www.fronda.pl/a/gleboka-ekologia-czyli-stara-herezja-w-nowych-eko-szatach,101275.html>; dostęp: 5.02.2020.

/// Busse A. 2017a. *BUSSE: Separatyzm rasowy – odpowiedź na multikulti w XXI wieku. 16 SIERPNI 2017*, <http://tenetetraditiones.blogspot.com/2017/11/busse-separatyzm-rasowy-odpowiedz-na.html>; dostęp: 10.08.2020.

/// Busse A. 2017b. *Nacjonalizm a Kościół Katolicki*, <https://medianarodowe.com/nacjonalizm-a-kosciol-katolicki/>; dostęp: 5.02.2020.

/// Chołodowski M. 2019. „Mafia homoseksualna w Kościele winna pedofilii”. *Marsz dla Życia i Rodziny w Białymstoku*, <https://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/7,35241,24802806,mafia-homoseksualna-w-kosciele-winna-pedofilii-marsz-dla.html>; dostęp: 10.08.2020.

/// Cieniek R. 2019. *Synod dla Amazonii. Ewolucja Kościoła w cieniu skandali [ANALIZA]*, <https://wiadomosci.onet.pl/religia/aktualnosci/synod-o-amazonii-histeryczne-zmiany-nowy-grzech-i-zwyciestwo-franciszka/tns8tqb>; dostęp: 9.08.2020.

/// Deon. 2018. *Czy katolicki nacjonalista to heretyk? Abp Jedraszewski odpowiada wiernym*, <https://deon.pl/kosciol/czy-katolicki-nacjonalista-to-heretyk-abp-jedraszewski-odpowiada-wiernym,496815>; dostęp: 10.08.2020.

/// Deutsche Welle. 2013. „Nie mnie osądzać gejów”. *Słowa papieża o homoseksualizmie*, [https://www.dw.com/pl/nie-mnie-os%C4%85dza%C4%87-gej%C3%B3w-s%C5%82owa-papie%C5%BCa-o-homoseksuali%C5%BA-mie/a-16987153](https://www.dw.com/pl/nie-mnie-osadzac-gejow); dostęp: 10.08.2020.

/// Do Rzeczy. 2017a. *Rasistowskie hasła 11 listopada. Rzecznik Marszu Niepodległości: Odcinamy się od tego*, <https://dorzeczy.pl/kraj/46969/rasistowskie-hasla-11-listopada-rzecznik-marszu-niepodleglosci-odcinamy-sie-od-tego.html>; dostęp: 4.03.2021.

/// Do Rzeczy. 2017b. *Rzecznik Młodzieży Wszechpolskiej: Nie jesteśmy rasistami, ale separatystami rasowymi*, <https://dorzeczy.pl/kraj/46991/Rzecznik-Mlodziezy-Wszechpolskiej-Nie-jestesmy-rasistami-ale-separatystami-rasowymi.html>; dostęp: 4.03.2021.

/// Dziewiecki M. 2005. *List księżey – homoseksualistów to promocja „kultury” gejowskiej*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZD/odp\\_promog.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZD/odp_promog.html); dostęp: 5.02.2020.

/// Ferdek B. 2008. *Ekoreligia*, <http://www.lexcredendi.pl/ekoreligia/>; dostęp: 10.08.2020.

/// Gospodarek D. 2019. *Ks. prof. Andrzej Kobyliński: O relacji homoseksualizmu z kapłaństwem*, <https://www.frona.pl/a/ks-prof-andrzej-kobyliński-o-relacji-homoseksualizmu-z-kapłaństwem,131878.html>; dostęp: 10.08.2020.

/// Gazeta Wyborcza. 2019. *Abp Jedraszewski w TV Republika pytany o Gretę Thunberg i „ekologizm” cytuje Biblię: „Czyńcie sobie ziemię poddaną”*, <https://krakow.wyborcza.pl/krakow/7,44425,25545152,abp-marek-jedraszewski-w-telewizji-republika-ekologizm-to.html>; dostęp: 5.02.2020.

/// Kłoczkowski J.A. 2011. *Jak być heretykiem?*, „Gazeta Wyborcza”, 22.01.2011.

/// Konferencja Episkopatu Polski. 1975. *List Episkopatu Polski o chrześcijańskim patriotyzmie*, [w:] *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Éditions du Dialogue, s. 708.

/// Konferencja Episkopatu Polski. 2017a. *Trwa Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan*, <https://episkopat.pl/en/rozpoczal-sie-tydzien-modlitw-o-jednosc-chrzciscijan>; dostęp: 5.02.2020.

/// Konferencja Episkopatu Polski. 2017b. *Chrześcijański kształt patriotyzmu. Dokument Konferencji Episkopatu Polski przygotowany przez Radę ds. Społecznych*, <https://episkopat.pl/en/chrzciscijanski-ksztalt-patriotyzmu-dokument-konferencji-episkopatu-polski-przygotowany-przez-rade-ds-spolecznych/>; dostęp: 5.02.2020.

/// Konferencja Episkopatu Polski. 2018. *Być pielgrzymem pokoju*, <https://episkopat.pl/slowo-rady-kep-ds-pielgrzymek-o-pielgrzymowaniu-narodowym/>; dostęp: 4.03.2021.

/// Kongregacja Edukacji Katolickiej. 2005. *Instrukcja Kongregacji Edukacji Katolickiej nt. kryteriów rozważania powołania u osób z tendencjami homoseksualnymi ubiegających się o przyjęcie do seminarium i dopuszczenie do święceń*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kedukacji/instrukcja\\_homos\\_04112005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kedukacji/instrukcja_homos_04112005.html); dostęp: 5.02.2020.

/// Kongregacja Nauki Wiary. 1975. *Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej „Persona humana”*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t\\_1\\_27.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_1_27.html); dostęp: 5.02.2020.

/// Kongregacja Nauki Wiary. 1976. *Deklaracja o kwestii dopuszczenia kobiet do kapłaństwa urzędowego*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19761015\\_inter-insigniores\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_pl.html); dostęp: 5.02.2020.

/// Kongregacja Nauki Wiary. 1986. *List do biskupów kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych „Homosexualitatis problema”*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t\\_2\\_18.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_18.html); dostęp: 5.02.2020.

/// Kongregacja Nauki Wiary. 1992. *Uwagi dotyczące odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19920724\\_homosexual-persons\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_pl.html); dostęp: 5.02.2020.

/// Kongregacja Nauki Wiary. 1998. *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/wyzn\\_wiary.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/wyzn_wiary.html); dostęp: 5.02.2020.

/// Kongregacja Nauki Wiary. 2003. *Uwagi dotyczące projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/homo\\_03062003.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/homo_03062003.html); dostęp: 12.03.2021.

/// Kowalczyk D. 2016. *Homoseksualna herezja*, „Idziemy”, nr 5(539), s. 9.

/// Kratiuk K. 2013. *Księża z Wenus*, <https://www.pch24.pl/ksieza-z-wenus,19025,i.html>; dostęp: 5.02.2020.

/// Lisicki P., Wybranowski W. 2019. *Walec rewolucji można zatrzymać w Polsce*, <https://dorzeczy.pl/kraj/123519/walec-rewolucji-mozna-zatrzymac-w-polsce.html>; dostęp: 10.08.2020.

/// Liwski M. 2016. *Mateusz Lirski: Nasz cel to Wielka Polska Katolicka*, <https://www.nacjonalista.pl/2016/10/29/mateusz-liwski-nasz-cel-to-wielka-polska-katolicka/>; dostęp: 10.08.2020.

/// Ławnicki T. 2018. *Głos Terlikowskiego – głosem rozsądku. Katolicki publicysta o księżach-pedofilach*, <https://natemat.pl/257053,tomasz-terlikowski-o-pedofilii-w-kosciele-wsrod-ksiezy-specjalna-komisja>; dostęp: 4.03.2021.

/// MW. 2018. *Abp Marek Jędraszewski: „Teczowa zaraza, jak epidemia cholery”*, <https://krakow.wyborcza.pl/krakow/7,44425,25517337,abp-marek-jedraszewski-teczowa-zaraza-jak-epidemia-cholery.html>; dostęp: 10.08.2020.

/// MW1. 2018. *Skandal homoherezy. Raport PCh24*, <https://www.pch24.pl/skandal-homoherezy--raport-pch24,62417,i.html>; dostęp: 5.02.2020.

/// Polonia Christiana. 2019. *Herezje na synodzie? Hierarchowie wzywają do krucjaty modlitwy i postu*, <https://www.pch24.pl/hereszje-na-synodzie--hierarchowie-wzywaja-do-krucjaty-modlitwy-i-postu,70801,i.html>; dostęp: 10.08.2020.

/// Przeworski M. 2019. *Kościół wobec patriotyzmu i nacjonalizmu*, <https://www.gosc.pl/doc/6047766.Kosciol-wobec-patriotyzmu-i-nacjonalizmu/8>; dostęp: 5.02.2020.

/// Radio Maryja. 2019. *X Marsz Niepodległości przeszedł ulicami Warszawy*, <https://www.radiomaryja.pl/informacje/x-marsz-niepodleglosci-przeszedl-ulicami-warszawy/>; dostęp: 5.02.2020.

/// Ruch Narodowy. 2018. *Suverenny naród w XXI wieku. Program Ruchu Narodowego*, <https://ruchnarodowy.net/wp-content/uploads/Program-Ruchu-Narodowego.pdf>; dostęp: 10.08.2020.

/// SIDE. 1993. Światowe Zgromadzenie na rzecz Sprawiedliwości, Pokoju i Integralności Stworzenia, Seul, Republika Korei, 5–12 marca 1990. *Dokument końcowy*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, nr 1(31), s. 49–71.

/// Siewniak R. 2018. *Duch fałszywej religii na Marszu Niepodległości*, <https://deon.pl/kosciol/komentarze/duch-falszywej-religii-na-marszu-niepodleglosci,458822>; dostęp: 5.02.2020.

/// Sobańda A. 2018. *Prof. Jacek Leociak: Polski Kościół w swoim rdzeniu jest herezją, ponieważ w większości jest narodowo-katolicki*, <https://kultura.dziennik.pl/ksiazki/artykuly/574182,prof-jacek-leociak-polski-kosciol-w-swoim-rdzeniu-jest-herezja-poniewaz-w-wiekszosci-jest-narodowo-katolicki.html>; dostęp: 5.02.2020.

/// Stasik E. 2016. *Benedykt XVI skarży się na „brud” w Kościele katolickim*, <https://www.dw.com/pl/benedykt-xvi-skar%C5%BCy-si%C4%99-na-brud-w-ko%C5%9Bciele-katolickim/a-19536360>; dostęp: 10.08.2020.



/// Wałach M. 2018. *Narodowcy chcą Boga! Kto im Go pokaże?*, <https://www.pch24.pl/narodowcy-chca-boga--kto-im-go-pokaze-,59622,i.html>; dostęp: 8.08.2020.

/// Wiejak A. 2019. *Nachalna herezja chorej ideologii. Czy prymasem Szwecji, aby na pewno wie, co czyni?*, <https://wpolityce.pl/kosciol/469853-nachalna-hereszja-chorej-ideologii>; dostęp: 5.02.2020.

/// wPolityce. 2018. *Abp Stanisław Gądecki mówi wprost: Większość problemów dotyczących pedofilii wiąże się z homoseksualizmem*, <https://wpolityce.pl/kosciol/426734-zwiazek-pedofilii-i-homoseksualizmu-abp-gadecki-mowi-wprost>; dostęp: 10.08.2020.

### /// **Abstrakt**

W dyskursie medialnym wielokrotnie zauważyć można posługiwanie się pojęciem herezji, odbiegającym od znaczenia uzgodnionego w debacie naukowej i teologicznej. W określaniu danego zjawiska tym mianem w mniejszym stopniu chodzi o obecne zwłaszcza w dialogu ekumenicznym napięcia i odstępstwa od nauki Kościoła rzymskokatolickiego. Współczesne herezje zdają się w większym stopniu opierać na odstępstwach od powszechnych interpretacji nauk Kościoła lub wręcz przeciwnie – dążą do przywrócenia tradycjonalizmu nauk. W artykule zbadano dwie współczesne osie konfliktu, określane przez uczestników debaty jako „herezje”. Wykorzystując metodę krytycznej analizy dyskursu oraz analizę danych zastanych, poszukiwano odpowiedzi dotyczącej genezy takiego ujęcia zagadnienia, powodów jego uważniania (kontrsepizacji) oraz zaangażowanych w proces aktorów, a także jawnych i ukrytych celów badanych fenomenów. W analizowanych przypadkach posługiwanie się pojęciem „herezji” służy realizacji interesów elit symbolicznych oraz jest skutecznym narzędziem legitymizowania tożsamości grupowej.

Słowa kluczowe:

herezja, analiza dyskursu, homoseksualizm, nacjonalizm, modernizm

### **/// Abstract**

#### **The Concept of Heresy as an Instrument of Power in the Media Discourse**

In the media discourse, the concept of heresy is often given a meaning which deviates from the meaning agreed upon in the scientific and theological debate. Defining a specific phenomenon as a “heresy” is less about deviation from the teaching of the Roman Catholic Church and more about departures from common interpretations of those teachings or about seeking to restore their traditionalism. This article examines two contemporary axes of conflict that are called heresies by the participants in the debate. Using the methods of critical discourse analysis and analysis of the available data, answers were sought regarding the genesis of the heresies, the reasons for their being recognised as such, and the actors in the process, as well as the explicit and hidden goals of the phenomena. In the cases analysed, the use of the concept of “heresy” served the interest of symbolic elites and was an effective tool for legitimising group identity.

Keywords:

heresy, discourse analysis, homosexuality, nationalism, modernism

**/// Monika Strupiechowska** – doktorantka na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się badaniem polskiego dyskursu publicznego oraz działania grup interesu w kontekście tworzenia polityk publicznych. W ostatnim czasie opublikowała artykuły dotyczące polskich panik moralnych, które ukazały się m.in. w „Prakseologii”, „Mediach i Społeczeństwie” oraz „Społeczeństwie i Polityce”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0732-1152>

E-mail: [m.strupiechowska@gmail.com](mailto:m.strupiechowska@gmail.com)

# ORTODOKSJA I HEREZJA W RELACJACH LUDZI I ZWIERZĄT

Anna Dietl  
Uniwersytet Warszawski

## **/// Społeczna kreacja świata ludzi i zwierząt**

Patrząc na to, jak rozmaicie postrzegano i traktowano te same gatunki zwierząt na przestrzeni dziejów w różnych rejonach świata, można uświadomić sobie, w jak dużym stopniu obraz zwierząt jest konstruktem społecznym. Weźmy za przykład psa postrzeganego jako członek rodziny, zwierzę domowe, opiekun, stróż, pasterz, przewodnik, ratownik, zwierzę zaprzęgowe, zwierzę nieczyste, a nawet pożywienie (Pręgowski 2016: 1–9).

Relacja ludzi i zwierząt warta jest analizy socjologicznej, ponieważ znajduje się obecnie w fazie intensywnych społecznych przemian. Współcześnie w świecie zachodnim, w tym także w Polsce, te relacje są redefiniowane przede wszystkim w kierunku zakwestionowania uprzednio dominującego podejścia antropocentrycznego. Choć trudno mówić o jednolitości w aspekcie filozoficznym, odchodzenie od antropocentryzmu i antropomorfizacja zwierząt są coraz bardziej widoczne i zyskują społeczne uprawnienie, między innymi dzięki mediom. Zwierzętom, a właściwie zmianie nastawienia do zwierząt, poświęcane są audycje radiowe i telewizyjne, liczne publikacje książkowe i prasowe, artykuły, wywiady i kampanie społeczne. Skalę zjawiska przybliżyła m.in. *Raport medialny „Problematyka zwierząt w polskich mediach”* (Press Service Monitoring Mediów 2018).

Siła medialnego przekazu, jego współczesna wszechobecność i nieustanność wzmocniana jest dodatkowo autorytetem nauki. „Pojawia się

niezwykła sytuacja epistemologiczna, gdy wiedza sama zdolna jest zmienić swój własny przedmiot” (Sztompka 2008: 16). Ta refleksyjność wiedzy o relacjach ludzi i zwierząt jest wyraźnie obecna także ze względu na jawne zaangażowanie części naukowców w zmianę etyczną (i epistemologiczną) względem zwierząt. Odbiorcami nauki w tym obszarze nie są jedynie inni naukowcy, ale przede wszystkim szerokie kręgi społeczne, a jej celem jest nie tylko poznanie, lecz także jawnie wyrażana zmiana społeczna. Efektem takiego działania jest ogromna liczba publikacji popularyzatorskich, w których autorzy przekładają hermetyczny język nauki na bardziej potoczny, ale zarazem modyfikujący przyjęte sposoby opisywania świata. Przykładem takiego funkcjonowania języka jest używanie w mediach i publikacjach naukowych sformułowania „ludzie i inne zwierzęta” czy „zwierzęta w tym ludzie”, co przekształca kategorie „my ludzie” kontra „zwierzęta” we wspólną kategorię „my zwierzęta” (Grabowska 2016: 36).

Analiza relacji ludzi i zwierząt pozwala dostrzec i docenić wagę faktu, że opisane powyżej zjawisko nie jest na tyle powszechne, by można było obecnie mówić o jednoznacznym zastąpieniu postawy antropocentrycznej. Przeciwnastawne paradygmaty dotyczące właściwego sposobu postrzegania zwierząt i kształtowania relacji ludzko-zwierzęcych funkcjonują równoległe. Trend związany z „docenieniem osób niehumanicznych” funkcjonuje równoległe z akceptacją wykorzystywania zwierząt na dotychczas niespotykaną skalę.

Z jednej strony mamy ujęcia zoopersonalistyczne – analizy wskazujące na zajmowanie istotnych miejsc w rodzinach ludzkich (Konecki 2005), zagadnienie adopcji, godnej śmierci, obszar praw zwierząt i niezgody na ich uprzedmiotowione traktowanie – wręcz holokaust (Mamzer 2017: 163–178). Z drugiej – zwierzęta są przedstawiane jako istotny sektor gospodarczy albo mięso przeliczane na tony. Są katalogowane poprzez chipowanie, tatuowanie, wypalanie czy wymrażanie numerów na ciałach, a także rozmnażane i modyfikowane genetycznie dla przyjemności albo pożytku człowieka. Stanowią źródło utrzymania człowieka i pełnią wobec niego najrozmaitsze funkcje służebne. Złożony i niekonsekwentny stosunek do zwierząt, zarówno w perspektywie ogólnospołecznej, jak i indywidualnej, portretuje m.in. książka pod znamienym tytułem *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat* (Herzog 2011).

### /// Cele i założenia metodologiczne analizy

Inspiracją do powstania tego artykułu były pytania: jaki wpływ na postrzeganie przez ludzi zwierząt ma medialna kreacja zwierzęcego wizerunku? oraz jakie są wzajemne odniesienia poszczególnych nurtów narracji medialnej? Cel poniższego artykułu jest podwójny – teoretyczny i empiryczny. W warstwie teoretycznej pokazuję, jak teologiczne kategorie herezji i ortodoksji można wykorzystać do socjologicznej analizy zjawisk społecznych poza obszarem teologii. W warstwie empirycznej na podstawie wybranego materiału prasowego wskazuję istotne nurty dyskursu relacji ludzi i zwierząt, a następnie porównuję te nurty, wykorzystując pojęcia herezji i ortodoksji.

Moją ambicją nie jest opisanie całego dyskursu dotyczącego ludzi i zwierząt, gdyż jest on niezwykle rozległy i krzyżuje się z innymi, w tym z dyskursem ekologicznym, klimatycznym, szeroko ujętym dyskursem posthumanizmu (por. Rejter 2016: 21–30) czy dyskursami wykluczenia społecznego. Co więcej, każda analiza dyskursu, w tym poniższa, jest jednocześnie uczestnictwem w nim, co wpływa na jego przebieg. Dlatego też taka analiza pozostaje zawsze do pewnego stopnia niedomknięta. Dzięki pracy na wybranym materiale prasowym chcę natomiast wykazać przydatność teologicznych kategorii herezji i ortodoksji, które dzięki wpisanej w nie relacyjności wzbogacają sposoby analizy socjologicznej.

Odwolując się do pojęcia dyskursu, mam świadomość, że słowo to w literaturze używane jest w różnych zakresach: od pojedynczej wypowiedzi aż do synonimu systemu społecznego (Howarth 2008: 14). Mówiąc o użyciu języka, często włącza się w obszar tego pojęcia zarówno tekst mówiony, jak i pisany, a także przekaz wizualny oraz związane z nimi formy komunikacji. W takim ujęciu poniższa analiza prasowa relacji ludzi i zwierząt jest wycinkiem większego dyskursu zdefiniowanego tematycznie ze względu na swój „przedmiot badawczy” (Pawliszak, Rancew-Sikora 2012: 5–18). Filozoficznie lokuję swoje rozważania w tradycji Michaela Foucaulta, który „w społecznych dyskursach i regułach ich formowania widzi komunikacyjne narzędzia zazwyczaj niejawnego panowania” (Czyżewski 2013: 11), czyli skupia się na relacjach wiedzy, władzy i dominacji.

Odwolując się do dyskursu herezjologicznego, koncentruję się nie tyle na samych herezjach, ile na chrześcijańskiej herezjologii, czyli dyskursie ortodoksji i herezji rozumianym jako sposób definiowania tego, co było uznawane za ortodoksję, a co za herezję (Jorgensen 2017: 5). Interesuje mnie zatem bogactwo znaczeń samych pojęć oraz dynamiczny proces

uznawania danych przekonań za ortodoksyjne lub heretyckie. Uwaga skierowana jest tu na historię dyskursu herezji i ortodoksji, a zwłaszcza na tzw. „reprezentacje herezjologiczne”, czyli sposoby przedstawiania siebie i własnej doktryny jako ortodoksji, a oponentów i głoszonych przez nich doktryn – jako heretyków i herezji (tamże).

Prześledzenie dyskursu herezjologicznego wydobywa istotne wymiary, które można wykorzystać w analizie zjawisk socjologicznych nieodnoszących się bezpośrednio do doktryny religijnej lub też znajdujących się na jej obrzeżach, tak jak to się dzieje z zagadnieniami związanymi z relacjami ludzi i zwierząt. Pozwala też, co uważam za szczególnie istotne, pogłębić analizę współwystępowania sprzecznych poglądów o aspekty ich wzajemnych odniesień oraz dynamiczny proces uznawania ich za prawdziwe lub fałszywe, czyli zdobywania przez nie pozycji dominującej.

### **/// Kryteria doboru materiału analitycznego**

Na potrzeby analizy relacji ludzi i zwierząt, z uwzględnieniem perspektywy wymiarów, jakie niosą ze sobą pojęcia herezji i ortodoksji, wybrałam próbkę czterech czasopism opiniotwórczych, z których dwa tworzą jedną grupę. Są to: *Życioma mądrość zwierząt*, „Newsweek Polska. Nauka o zwierzętach” (nr 1/2018) oraz *Życie uczuciowe*, „Newsweek Polska. Extra o zwierzętach” (nr 3/2017), *Zwierzenia Zwierząt*, „Tygodnik Powszechny. Wydanie Specjalne” (nr 3(11)/2019) oraz *Zwierzę, Zwierzę ponad wszystko!*, „Polonia Christiana” (nr 71/2019).

Świadomie pominęłam wydawnictwa poświęcone konkretnie tematyce zwierząt, ich hodowli (gospodarczej, kynologicznej czy hobbyistycznej), problemom weterynarii, myślistwu czy podobnym. Sięgnęłam po czasopisma, dla których podjęcie kwestii człowiek–zwierzę wykracza poza podstawową tematykę i jest skutkiem celowego wyboru redakcji. Dokonując selekcji, uwzględniłam jeszcze dalsze kryteria:

1. Podjęcie tematu relacji ludzi i zwierząt jako istotnego społecznie problemu: analizowane czasopismo stanowi wydanie specjalne, dodatek tematyczny lub też temat zwierząt potraktowano w nim jako temat numeru. Punktem wyjścia dla tego kryterium jest założenie, że podjęcie danego tematu przez ogólnopolskie drukowane czasopismo opiniotwórcze wiąże się z docenieniem jego istotności, zarówno merytorycznej, jak i oceny skali zjawiska.
2. Intencjonalność przekazu: publikacje zawarte w tych wydaniach wprost odnoszą się do właściwego sposobu kształtowania relacji

ludzi i zwierząt. Jawnie nastawione są na kształtowanie poglądów i formowanie postaw odbiorców w społecznym sporze o stosunek do zwierząt (i postrzeganie ludzi w tym kontekście).

3. Światopoglądowe zróżnicowanie czasopism. Wybrane czasopiśma reprezentują opcje: laicką („Newsweek Polska”), katolicyzmu otwartego („Tygodnik Powszechny”) oraz strażnika tradycji („Polonia Christiana”). Mam świadomość zastosowania uproszczonego nazewnictwa określającego profil tych czasopism oraz faktu, że użyte określenia same są dyskursywne, uczestniczą i są kształtowane w intensywnie toczących się sporach społecznych. Już samo precyzyjne określenie tych opcji światopoglądowych zasługuje na oddzielną analizę. Dla mnie istotne jest ich zróżnicowanie, a co za tym idzie, potencjalnie przeciwstawne wzajemne odniesienia. Z tego też względu zdecydowałam się włączyć do analizy numer „Polonia Christiana”, mimo znacząco niższego nakładu wydawniczego.

### **/// Dyskurs herezjologiczny (zarys) jako źródło inspiracji dla analizy socjologicznej**

Pierwotne pojęcie herezji jest wieloznaczne i w różnych okresach historycznych i kulturach było nieco odmiennie pojmowane. Źródłosłów słowa *herezja* (gr. *hairesis*) wskazuje na jego pochodzenie od słów „wzięcie sobie, wybór” (Latusek, red. 2008: 347). Pojęcie to wywodzi się z języka greckiego i początkowo niosło ze sobą wiele znaczeń i kontekstów związanych przede wszystkim z podejmowaniem pewnych wyborów, decyzji, formowaniem niezależnych prądów czy szkół filozoficznych. Samo pojęcie nie miało jednak jednoznacznie negatywnego znaczenia doktryny fałszywej, jakie wiąże się z późniejszą tradycją chrześcijańską (Vanhouette 2019: 5). Współcześnie herezja ponownie może przyjmować kontekst pozytywny, odwołujący się do wolności myślenia, filozofowania, niezgody na bezkrytyczne przyjmowanie oficjalnej wersji rzeczywistości. Przykładem takiego podejścia na gruncie polskim jest książka *Herezja znaczy wolność* (Prokopiuk 2008).

Zestawienie współczesnych słownikowych znaczeń terminu *herezja* wskazuje przede wszystkim na relacyjny charakter tego pojęcia. Herezja jako odmienność, odstępstwo, zaprzeczenie potrzebuje punktu odniesienia, swojej ortodoksji, choć precyzyjne wskazanie, czym dokładnie jest

i czego konkretnie dotyczy, nie jest bynajmniej jednoznaczne. Ta niejednoznaczność i kontekstowość ujawnia się już w zwykłej analizie słownikowej.

Definicja herezji jako „samowolnego i upartego odstępstwa osoby ochrzczonej od prawowiernej nauki wiary” (O’Collins, Farrugia, red. 2002: 56) przyjmuje wąski zakres znaczenia, co sprawia, że sytuuje adwersarzy wewnątrz chrześcijaństwa i ogranicza kwestię odmienności poglądów do bezpośrednich wytycznych religijnych. Zgodnie z tą definicją herezją możemy nazwać tylko pogląd, który wyrażony jest przez osobę wewnątrz danej wspólnoty ochrzczonych, i tylko jeśli sprzeciwia się konkretnie nauce wiary. Jeszcze ściślej definiowana jest herezja jako „kacerstwo”, czyli zaprzeczanie oficjalnie uznanym przez Kościół dogmatom (Kaczorowski, red. 2006: 331). W takim rozumieniu nauka, wobec której wyrażany jest sprzeciw, przyjęta jest za prawdziwą formalnie, a zatem akcentowany jest dodatkowo ośrodek (i/lub osoba) akceptujący dany pogląd jako obowiązujący w ramach doktryny wiary.

Leszek Kołakowski zauważa, że gdy mówimy o herezji, kluczową kwestią jest przeciwstawienie sobie woli ludzkiej i woli Bożej.

Jeśli zważyć zepsucie naszej woli w wyniku grzechu pierworodnego, czysto ludzki wybór w sprawach wiary jest notorycznie wyborem na rzecz błędu, nie zaś aktem wybierania, który może być słuszny lub niesłuszny, zależnie od okoliczności. Z tego punktu widzenia wydaje się, że teologicznie słusznie byłoby powiedzieć, że z aktów wyboru ludzkiego w dziedzinie wiary nieuchronnie powstaje herezja; że więc herezja jest to doktryna wybrana czy też afirmowana przez wolę ludzką bez udziału Boga (Kołakowski 2010: 8–9).

Znamienne jest, że definicja Kościoła katolickiego odnosi się nie tyle do samej herezji, ile do osoby heretyka. Jako istotne wskazuje nie tylko negowanie czy powątpiewanie oraz uporczywe trwanie przy błędnym poglądzie, lecz także fakt bycia ochrzczonym oraz chęć bycia uznawanym za chrześcijanina. Herezja byłaby tu zatem kwestią wewnętrzną wspólnoty, a heretyk tym, który przegrał walkę o uznanie swojej interpretacji.

Heretyk [...] jest to zawsze ktoś, kto się odwołuje do tego samego kanonu, do tego samego źródła mądrości, do którego odwołują się ortodoksi czy też zwierzchnicy Kościoła, ale interpretuje ten kanon w inny sposób. [...] Dlatego też sam bardzo często oskarża



Kościół i ortodoksów, że oni właśnie są heretykami. Że ostatecznie on zostaje uznany za heretyka, a nie jego przeciwnicy, dzieje się przeważnie dlatego, że jest on po prostu pokonany albo jest w mniejszości, a ortodoksji udaje się utrzymywać bez zmiany ciągłość religijnej instytucji. Ci, którzy nigdy nie przyjmowali pierwotnego kanonu Objawienia, albo ci, którzy odrzucają go w całości i wyraźnie, zamiast twierdzić tylko, że to oni wiedzą lepiej, jak ten kanon interpretować, są bądź poganami, bądź ateistami czy apostatami, ale nie heretykami (tamże: 11).

Odczytanie słowa „herezja” w jego znaczeniu przenośnym – „idea, pogląd sprzeczny z utartymi, powszechnie przyjętymi w danym środowisku poglądami; odstępstwo od powszechnie przyjętego poglądu” (Sobol, red. 1995: 250) – uwalnia to pojęcie z kontekstu *stricte* religijnego, przyjmując perspektywę relacji uznana większość kontra nieakceptowana mniejszość. Same poglądy nie muszą stanowić uznanego i obowiązującego dogmatu, lecz mogą być po prostu poglądami rozumianymi same przez się, przyjmowanymi jako oczywiste, nie poddawanych krytycznej refleksji.

Kolejną interesującą perspektywę analityczną niesie odwołanie się do herezji rozumianej jako „zawładnięcie czymś, [...] także utworzenie odrębnej wspólnoty” (Granat, red. 1973: 751). Wydobyty jest tu więziotwórczy i równocześnie sekciarski aspekt herezji, wskazujący nie tyle na odmienność poglądów, ile na odłączenie się od grupy pierwotnej.

Choć pojęcie herezji często zestawiane jest z pojęciem ortodoksji, wbrew potocznej intuicji nie jest pewne, które z tych zjawisk było pierwsze. Najstarsze, tradycyjne podejście można określić „nauką o pierwszeństwie ortodoksji, o pierwotnej czystości wiary” (Myszor 2003–2004: 133). Przez wieki (II–XX) dominowała opinia, że ortodoksja jako kanon prawdy w oczywisty sposób poprzedza herezję (Jorgensen 2017: 1). Jest to pogląd, który ma swoich zwolenników także obecnie (Köstenberger, Kruger 2010; Widok 2012: 15). Natomiast samo pojęcie ortodoksji jako wiedzy prawdziwej, w opozycji do błędnej, czyli herezji, pojawiło się w IV wieku (Widok 2012: 15).

Pogląd o pierwszeństwie ortodoksji względem herezji został zakwestionowany przez Waltera Bauera w 1934 roku. Starł się on uporać z uproszczonym utożsamianiem pojęć ortodoksji i herezji odpowiednio z większością lub mniejszością oraz równocześnie z definiowaniem herezji jako procesu pojawiania się błędnych założeń w miejsce prawdziwych poglądów (Harrington 1980: 289–298). Jego rekonstrukcja początków chrze-

ścijaństwa wskazuje, że to, co nazywa się chrześcijańską ortodoksją, jest poglądem wspólnot związanych z ośrodkiem w Rzymie, których wpływ stopniowo się rozszerzał, obejmując także obszary, w których chrześcijaństwo zapoczątkowane zostało przez poglądy uznane *post factum* za hereetyckie.

Pogląd Bauera został potwierdzony i spopularyzowany przez Barta Ehrmana, wskazującego, że stwierdzenie, czym jest ortodoksja i kiedy mamy z nią do czynienia, możliwe jest w pełni dopiero *post factum*, z perspektywy historycznej. W takiej perspektywie ortodoksja byłaby nie tyle konsekwencją kolejności pojawiania się poglądów czy ich niezmienności, ile faktem znalezienia się na wygranej pozycji (Jorgensen 2017: 4–5).

Choć dyskurs herezjologiczny ostatecznie nie doprowadził do uzgodnienia, jak wyglądały historyczne początki formowania się doktryny chrześcijańskiej i jak optymalnie je opisywać, z punktu widzenia moich analiz najistotniejszy jest fakt relacyjnego ujmowania herezji i ortodoksji „[...] Ortodoksja nie może poprzedzać herezji (tradycyjne podejście), ani też herezja poprzedzać ortodoksji (Bauer), ortodoksja i herezja muszą, w sposób konieczny, wchodzić w świat dyskursu razem. Ortodoksja i herezja nie są rzeczami, ale pojęciami, które zawsze muszą być definiowane we wzajemnym odniesieniu (Boyarin 2004, 3; cf. Berlinerblau, 2001, 330–332)”<sup>1</sup> (Jorgensen 2017: 5).

Kolejnym elementem, na który chciałabym wskazać w tym krótkim zarysie dyskursu herezjologicznego, jest wpływ na ortodoksję tzw. herezji kontaktowej, czyli prądów myślowych zewnętrznych wobec pierwotnego zakresu doktryny. „Chrześcijanie przez kontakt z obcą formą religijności zaczęli tworzyć własne poglądy [...]. Gnostycy przez swoją obcą dla chrześcijaństwa religijność zwrócili uwagę na pewne istotne dla chrześcijaństwa prawdy, sprowokowali polaryzację stanowisk w Kościele” (Myszor 2003–2004: 136–137). Zderzenie z taką zewnętrzną perspektywą w sposób pozytywny (włączanie nowych myśli) i negatywny (odcinanie się od poglądów) prowadziło do poszerzania i krystalizacji ortodoksji (tamże: 136).

Poruszone powyżej wątki dyskursu herezjologicznego koncentrują się na wzajemnych odniesieniach przeciwstawnych przekonań. Natomiast na całość wiary składały się nie tylko poglądy, czyli ortodoksja, lecz także praktyki religijne, czyli ortopraksja. „Życie religijne nie wymaga ostro i wy-

---

<sup>1</sup> „Orthodoxy cannot precede heresy (the traditional account), nor can heresy precede orthodoxy (Bauer); orthodoxy and heresy must, of necessity, come into the world of discourse together. Orthodoxy and heresy are decidedly not things, but notions that must always be defined in each other's context” (tłum. aut.).

rażnie zarysowanych poglądów, wymaga jedynie odwołania do prawdy wyznawanej bardziej czynem niż słowem” (tamże: 135). Analogicznie także w pozareligijnych obszarach życia działania wyrażają posiadane przekonania, nawet jeśli te są nie do końca uświadomione i sprecyzowane.

Podsumowując: analiza dyskursu herezjologicznego wskazuje elementy warte rozważenia w analizie relacji ludzi i zwierząt. Są to zatem:

- rozpatrywanie poszczególnych narracji we wzajemnych odniesieniach zgodnie z modelem ortodoksja–herezja,
- zarysowana perspektywa czasowa – które poglądy prezentowane są jako historycznie pierwsze i jakie znaczenie się temu przypisuje,
- stopień jednoznaczności i definitywności formułowanych przekonań,
- rozróżnienie herezji jako nieprawdziwych poglądów oraz heretyka jako osoby stawianej poza nawiasem wspólnoty,
- określenie, które poglądy niezgodne z własną opcją sytuowane są w ramach jednej wspólnoty, a które odbierane jako zewnętrzne,
- określenie sposobów dowodzenia prawdy,
- określenie źródeł/ośrodków autorytetu potwierdzającego sądy,
- wartość aksjologiczna przypisywana pojęciom herezji i ortodoksji,
- perspektywa ortodoksji i ortopraksji, czyli myśli i działania.

### **/// Analiza empiryczna – krótka charakterystyka poszczególnych tytułów prasowych**

#### **„Newsweek”**

Analizowane czasopisma to dwa wydania specjalne *Życiowa mądrość zwierząt* „Newsweek Polska. Nauka o zwierzętach” (nr 1/2018) oraz *Życie uczuciowe* „Newsweek Polska. Extra o zwierzętach” (nr 3/2017). *Życiowa mądrość zwierząt* liczy 128 stron i 27 artykułów. Dominują tam artykuły opisujące specyfikę i życie różnych zwierząt, z dużą dozą „fascynujących” (słowo z opisu wydawniczego) ciekawostek. Wyrazistą perspektywę patrzenia i oceny narzuca kategoria wydania definiująca całość jako „naukę o zwierzętach”, niejako automatycznie nadająca publikacji rangę prawdziwości. Tytuł numeru *Życiowa mądrość zwierząt* akcentuje główne przesłanie nakierowane na obszar rozumu, który tradycyjnie jest podstawowym wyróżnikiem ludzi. Wyraźną perspektywę – ramę interpretacyjną – nadaje krótki tekst wprowadzający do numeru. Skrytykowana jest w nim dawniejsza postawa

wyraźnego rozdziału świata ludzi od świata zwierząt, gdy „przykładanie naszej ludzkiej miary do świata zwierzęcego uważano za błąd w sztuce” (Burda 2018: 1), a w domyśle: błąd w nauce. Świat zwierzęcych emocji prezentowany jest jako prawda wypierana w przeszłości przez ludzi, co jednak wobec współczesnych badań mózgu jest już dłużej niemożliwe.

Zerwanie z perspektywą antropocentryczną widoczne jest zarówno na poziomie przekazu treściowego, jak i w samym języku. Wniosek, że „jesteśmy częścią rodziny zwierząt”, gdyż „nie tylko nasze ciała funkcjonują podobnie, ale też mózgi” (tamże), prezentowany jest jako naukowo uprątomocniony, czego dowód stanowią kolejne artykuły poświęcone różnym aspektom funkcjonowania zwierząt, podkreślające m.in. ich mądrość, spryt, namysł, rozwagę, złożone funkcjonowanie społeczne, emocje (przyjaźń, miłość), zdolność empatii, dylematy moralne, uczciwość, umiejętności komunikacyjne, a nawet posługiwanie się językiem, czy wreszcie specyficzne umiejętności nieosiągalne dla ludzi. Językowo sposób opisu zwierząt jest kalką sformułowań związanych z opisem świata ludzi. Zwierzęta już na okładce występują jako „wielcy wynalazcy”, „autorytety moralne, „młodzi gniewni”, „przyjaciele na śmierć i życie”.

Życie uczuciowe zwierząt, czyli drugi obok rozumu domniemany wyróżnik ludzi, było tematem wcześniejszej publikacji – *Życie uczuciowe* „Newsweek Polska. Ekstra o zwierzętach” (3/2017). Wnioski z lektury tego numeru są podobne i analogiczny jest sposób prezentowania zwierząt i ich niezwykłych zdolności, o które ludzie dawniej ich nie podejrzewali lub którym przeczyli mimo „oczywistych faktów”.

Zarysowana argumentacja jest jeszcze bardziej jednoznaczna ze względu na filozofię względem zwierząt (i ludzi) wyrażoną w artykułach wprost omawiających „właściwą” relację ludzi i zwierząt. Z punktu widzenia przekazu całego wydania istotny jest zwłaszcza artykuł *Wielkie serce w każdej pierwi* (Nowakowska 2017: 6–9) syntetyzujący przełomowe z punktu widzenia autorki momenty przemian świadomości ludzi względem zwierząt. Kluczową postacią w historii relacji ludzi i zwierząt jest Kartezjusz, którego filozofia „brutalnie naruszyła utrzymywaną od wieków życzliwą wspólnotę wszystkich żyjących istot” i odebrała prawo do empatii względem zwierząt. „Na szczęście (dla nas wszystkich) urodził się Darwin [...], który rzucił wyzwanie kartezjuszowskiemu ograniczeniu”, czym zapoczątkował prawdziwe studia nad zwierzętami prowadzące do „uznania zwierzęcych emocji i świadomości”. Od 7 lipca 2012, czyli podpisania przez naukowców zajmujących się umysłowością zwierząt „Deklaracji z Cambridge o Świadomości [...]”. Mamy to na piśmie: współdzielimy emocje i myśli z braćmi

mniejszymi. Kochamy, mamy pasje, nienawidzimy, jesteśmy lojalni, boimy się, cierpimy, cieszymy” (tamże).

Charakterystyczne jest, że w obu wydaniach mimo wspomnianego kilkakrotnie braku pewności interpretacyjnej związanej z ograniczoną percepcją międzygatunkową, wątpliwości interpretowane są na korzyść zwierząt, przeciwstawnie do krytykowanego „zaprzeczania oczywistym prawdom” dotyczącym emocji czy inteligencji zwierząt. Ten optymizm interpretacyjny widać także w komentarzu do wspomnianej wyżej Deklaracji o Świadomości, której ostrożny komunikat o nieunikalności ludzi „pod względem ośrodków neurologicznych, które budują świadomość” stanowi dowód na piśmie zasadniczej równorzędności ludzkich i zwierzęcych emocji i myśli.

Znamienne jest dostrzeżenie, co w tych opisach i zestawieniach (w dyskursie) się nie pojawia. Prawie całkowicie wyeliminowana jest perspektywa duchowości, transcendencji, religii. Zarówno ludzie, jak i zwierzęta są istotami całkowicie biologicznymi. Słowo „dusza” pojawia się w wywiadzie z Peterem Wohllebenem i rozumiane jest po prostu jako „[...] całość myśli, uczuć i doznań. Idąc tym tropem, nie można wykluczyć, że kruki, wieloryby, a nawet pszczoły ją mają” (Wohlleben 2017: 17). Hipotetycznie wspomniana dusza religijna, rozumiana jako istniejąca po śmierci, także nie może stanowić ludzkiego wyróżnika, a ewolucja gatunków przedstawiona jest jako oczywiste potwierdzenie takiego stwierdzenia. Ogromną zmianą dyskursu jest tu wykluczenie czy też radykalne uproszczenie duchowej perspektywy w kontekście historii nauki o człowieku.

### **„Tygodnik Powszechny”**

Analizowane pismo zbiera w całość wydawniczą artykuły nowe oraz te opublikowane wcześniej w „Tygodniku Powszechnym”. Są one niezmiernie różnorodne: od naukowych, przez społeczno-filozoficzne, aż po gawędy i opowiadki ze wspólnego życia ludzi i zwierząt. Na 168 stronach zaprezentowany jest nie tyle świat zwierząt, ile świat ludzko-zwierzęcych relacji i przemian w kontekście osiągnięć nauk przyrodniczych, a jeszcze bardziej filozofii. Choć nie brakuje faktów i ciekawostek o zwierzętach, akcent nakierowany jest na ludzko-zwierzęce współistnienie i wzajemne odniesienia. Dyskusja toczy się mniej na poziomie praw zwierząt, a bardziej na poziomie obowiązków moralnych człowieka i jego odpowiedzialności za powierzone mu stworzenie.

Charakterystycznym elementem argumentacji jest posługiwanie się nie tylko dowodami przyrodniczymi i nazwiskami osób naukowo zajmujących się tematyką zwierząt, lecz także oparcie się na poglądach znanych osobowości ze świata kultury, dla których zainteresowanie zwierzętami stanowi jeden z istotnych wymiarów ich życia osobistego. Bohaterami okładki numeru są nie tylko zwierzęta, lecz także znani ludzie, a nazwy gatunkowe zwierząt graficznie przeplatają się z nazwiskami autorów tekstów, co tworzy charakterystyczną ludzko-zwierzęcą mozaikę bohaterów.

Z punktu widzenia definicji zwierzęcia i człowieka szczególnie istotne są artykuły zgrupowane w części „Całe stworzenie”, w której rozważane są relacje między człowiekiem a innymi bytami, a teologiczna perspektywa „czynienia sobie ziemi poddanej” jest odczytywana na nowo. Nazwa części pochodzi od otwierającego artykułu autorstwa Szymona Hołowni, po czym następują artykuły katolickich ekologów ks. Stanisława Musiała i o. Stanisława Jaromiego. Wypowiedź ks. Adama Bonieckiego, redaktora seniora TP, zamyka tę część. Widoczny jest wysiłek reinterpretacji teologii chrześcijańskiej w obszarze relacji względem zwierząt. Uwaga zwrócona jest na zmiany w obszarze filozofii i teologii chrześcijańskiej i „właściwe” zinterpretowanie fragmentu Biblii „Czyńcie sobie Ziemię poddaną”. „Rozumienie biblijnego «niech panuje» (Rdz 1,26) jako boskiego postanowienia, że wszystko, co zostało stworzone, ma służyć dobru człowieka, odchodzi do lamusa” (Boniecki 2019: 74). Człowiek jest elementem „całego stworzenia” – szerszej całości, której źródło jest w Bogu. „Zwierzęta są na tym świecie nie tylko dla nas. Są też z nami. [...] I w zwierzętach, i w ludziach zamknięte jest Słowo, które nas stworzyło” (Hołownia 2019a: 67, 69). Pojawia się hipoteza – nadzieja, że życie wieczne nie jest zarezerwowane wyłącznie dla ludzi, choć plany Boga pozostają tajemnicą. Kluczowym wymiarem naszej bratersko-siostrzanej relacji ze zwierzętami nie jest jednak troska eschatologiczna, ale praktyczny wymiar realizacji dobra zwierząt na Ziemi. Stąd też rodzą się dylematy związane z różnego typu wykorzystaniem zwierząt, przede wszystkim jako źródła pożywienia dla ludzi, a nawet z brutalnym traktowaniem szkodników.

Drugim ważnym podzbiorem artykułów światopoglądowych jest część zatytułowana „Dylemat mięsożercy”, która została poświęcona praktycznemu wymiarowi traktowania zwierząt hodowlanych i dzikich, czyli obecnie społecznie nagłościonym zagadnieniom wegetarianizmu i weganizmu. Taka postawa oceniona jest jako docelowo najlepsza, poprawiająca jakość życia na Ziemi nie tylko zwierząt, lecz także ludzi oraz „jest wyrazem nadziei na to, że kiedyś całe stworzenie żyć będzie bez lęku i zgodnie w od-

nowionym przez Stwórcę świecie” (tamże: 126). Jednak nie wszyscy autorzy są wegetarianami ani też jednoznacznie do tego nie namawiają. Choć jedzenie mięsa i produktów odzwierzęcych nie jest zakazane, jest etycznie wątpliwe i może być wynikiem wewnętrznej bądź organizacyjnej niemocy, a także źródłem żalu lub nawet wstydu.

„Tygodnik Powszechny”, podchodząc do tematu relacji ludzi i zwierząt, prezentuje złożoność tego zagadnienia i nie stroni od zawilych wyjaśnień. Wskazując na podobieństwa zwierząt i ludzi, odwołuje się do złożonych zagadnień, m.in. błędów apriorycznej kategoryzacji Kartezjusza, różnych rodzajów świadomości i poznania, właściwego wyboru nazewnictwa typu „etologia kognitywna”, „kognitywistyka porównawcza” czy „kognitywistyka ewolucyjna” (de Waal 2019: 57), aż po dywagacje o zacieraniu się granic między pojedynczym organizmem a jego otoczeniem (Lamża 2019: 51). Doceniając wcześniej niedostrzeganą złożoność funkcjonowania zwierząt, przyznaje im wartość nie ze względu na ich inteligencję, ale sam fakt powołania przez Stwórcę do istnienia.

Dla narracji „Tygodnika Powszechnego” charakterystyczna jest niejednoznaczność pozycji człowieka względem pozostałych stworzeń. W jego narracji widoczne jest poszukiwanie kompromisu, zarówno na poziomie antropologicznym (pozycji człowieka w relacji do zwierząt), jak i na poziomie praktyki działania. Kilukrotnie w tekstach pojawia się wskazanie, że różnica pomiędzy ludźmi a zwierzętami jest „ilościowa, a nie jakościowa” w odniesieniu do naszych umysłów (Hohol, Baran 2019: 16), zdolności poznawczych (de Waal 2019: 57), komunikacji (Targański 2019: 111), na wielu różnych poziomach, w tym także pewnych doświadczeń duchowych (Tokarczuk 2019: 97). Ma to wskazywać na większą, niż mogłoby się wydawać, wzajemną bliskość ludzi i zwierząt, i na to, że nie jesteśmy aż tak radykalnie inni, odrębni.

Równocześnie jednak lektura artykułów pozostawia wrażenie, że pewne istotne różnice istnieją. Z jednej strony, człowiek jest częścią przyrody, z drugiej, poszukuje się jego wyróżników. Jego pozycja jest pokazana jako nadrzędna, ale nie w sposób jednoznaczny, co doskonale obrazuje jeden z tytułów – *Pierwsi spośród równych* (Targański 2019: 112). A jednak ludzie mają wyjątkowe zdolności i „z tych (samych) elementów składowych mogą czynić nieco inny użytek” (de Waal 2019: 57). „Jesteśmy na innych szczeblach egzystencjalnej drabiny, inne są nasze role i zadania” (Hołownia 2019a: 69).

Człowiek nie jest tu zredukowany do istoty czysto biologicznej, jest w nim dusza pochodząca od Boga, ale Bożego pierwiastka i eschatologicz-

nej nadziei nie odmawia się także zwierzętom. Zwierzęta mają nadaną im przez Boga godność, ale to człowiekowi została nadana szczególna pozycja i rola. Nie jest zakazane wykorzystywanie zwierząt przy zachowaniu troski o ich dobrostan, ale wybory związane z samoograniczeniem, „poprzestanie na tym, co wystarczy” (tamże: 127) są lepsze niż brak wstrzemięźliwości skutkujący cierpieniem zwierząt i niszczeniem przyrody. Zamiast retoryki nakazów i zakazów pojawia się argumentacja wskazująca na wagę indywidualnych decyzji, które mogą przyczynić się do polepszenia sytuacji zwierząt i kondycji Ziemi.

### **„Polonia Christiana”**

Analizowany numer dwumiesięcznika „Polonia Christiana” (71/2019) w zakresie omawianej tematyki jest objętościowo zdecydowanie mniejszy niż poprzednie tytuły. Zawiera dziewięć artykułów (w tym wywiady), które mają charakter ściśle światopoglądowy, nakierowanych na zaprezentowanie postępującej „rewolucji ekologicznej”.

Charakterystyczną cechą tego podejścia do omawiania tematyki zwierząt jest brak prezentacji samych zwierząt. Nie one są bohaterami wydania. Dyskurs o zwierzętach jest tu w istocie dyskursem humanizmu, człowieczeństwa. Omawiane artykuły przyjmują postawę antropocentryczną: koncentrują się na człowieku i oceniają rzeczywistość wyłącznie z jego perspektywy, przywołując zwierzęta po to, by wskazać ludzką odrębność. Owa odrębność sformułowana jest bezpośrednio w wywiadzie Jerzego Wolaka z prof. Robertem de Mattei: „Różnica między człowiekiem a zwierzęciem jest oczywista – zwierzęta mają duszę zmysłową i śmiertelną, lecz brak im duszy racjonalnej i nieśmiertelnej, dlatego nie mają one ani rozumu, ani wolnej woli” (de Mattei 2019: 5). Powyższa argumentacja odwołuje się wprost do teologicznych rozważań św. Tomasza, traktowanego jako niekwestionowany autorytet, bez podejmowania dyskusji z przywoływanymi przez naukowców odkryciami dotyczącymi zdolności poznawczych i społecznych zwierząt.

Temat zmieniających się postaw względem zwierząt jest tu dowodem ideologicznych zmian, jakie nastają w świecie. Przedstawiona jest negatywna ocena współczesnej kondycji ludzkiej, w której „[d]zisiejszy człowiek staje się z dnia na dzień coraz bardziej podobny do zwierząt, ponieważ odmawia używania danego mu przez Boga rozumu” (tamże). Znaczące jest, że zgodnie z narracją „Polonia Christiana”, „utopijna wizja kreowana przez zieloną rewolucję wcale nie ma na celu ochrony zwierząt czy środowiska



naturalnego, ale wykreowanie zupełnie nowego człowieka” (Relich 2019b: 50) i równocześnie ma stanowić pseudoreligijną alternatywę wiary chrześcijańskiej (Jędrzejczak 2019: 60). „Współczesna pseudoekologia w postaci obrony praw zwierząt, ruchów wegańskich i zoopersonalistów stała się formą religii. Kult bogini Gai zastępuje wiarę w Boga” (Bortkiewicz 2019: 58). Ostatecznym celem ruchu ekowegańskiego jest „odwrócenie przesłania płynącego z Księgi Rodzaju. Zamiast czyńcie sobie ziemię poddaną (Rdz 1,28) otrzymujemy zakaz ingerencji w środowisko naturalne. Prowadzenie nad Stworzeniem zastępuje mgliście nieokreślona «współpraca», a miejsce przesłania bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię (Rdz 1,28) zajmuje rezygnacja z dzieci dla dobra klimatu” (Relich 2019b: 52). Włączanie się w zmianę postaw względem zwierząt przedstawiane jest jako celowa „manipulacja dobrymi sercami”, „wykorzystywanie naiwności” (Kratiuk 2019: 49) przez liderów dążących do rewolucji w porządku świata.

Język, którym posługują się autorzy, wskazuje na toczące się zmiany społeczne jako na trwającą kolejną falę rewolucji, rządzącą się rewolucyjnymi, krwawymi prawami mordy. „Na naszych oczach do głosu dochodzi ruch głoszący hasła, których realizacja może zaowocować powstaniem najbardziej zbrodniczego reżimu w dziejach ludzkości” (Doerre 2019: 52). „Aktywiści na rzecz praw zwierząt na razie obnoszą ucięte głowy świń – tylko patrzeć jak sięgną po ludzkie głowy” (komentarz do zdjęcia w wywiadzie prowadzonym przez Piotra Relicha; Relich 2019a: 63). Przywoływane są obrazy najstraszniejszych zbrodni rewolucyjnych w dziejach świata i zestawiane z owocami rewolucji światopoglądowych, z którymi współcześnie mamy do czynienia, m.in. z „hekatombą dzieci zabijanych w łonach matek” (Doerre 2019: 53), które na dodatek mają charakter globalny. Obecna „ekototalitarna ideologia” zagraża nam wszystkim i może „sięgnąć po zbrodnie, których jeszcze nie znamy”, związane prawdopodobnie z „programem depopulacji Ziemi” (tamże: 53–55).

W artykułach pojawiają się pozytywne odniesienia do korzystania z zasobów przyrody, w tym ze zwierząt, łowiectwo przedstawione jest jako „szacunek dla Bożego porządku, aktywna ochrona przyrody i nieoceniony wkład w tworzenie kultury” (Austyn 2019: 65). Warto przy tym podkreślić, że „Polonia Christiana” także ubolewa nad stosowaniem pewnych rozwiązań przemysłowych wiążących się z cierpieniem zwierząt i traktuje tę sytuację jako przejaw dawniejszych grzechów i wiary człowieka w swoją potęgę oraz nieumiarkowania w korzystaniu z dóbr Ziemi. Zmiana praktyk względem zwierząt (np. wegetarianizm/weganizm czy całkowity zakaz hodowli

zwierząt futerkowych) krytykowana jest przede wszystkim ze względu na to, iż stanowi dowód dbania o zwierzęta bardziej niż o ludzi, czyli zaburzenia hierarchii wartości, podczas gdy sama poprawa losu zwierząt jest traktowana jako przejaw rozumu i godności człowieka.

### **/// Narracje czasopism z perspektywy dyskursu herezjologicznego**

Przy porównaniu narracji omówionych czasopism pierwszymi nasuwającymi się spostrzeżeniami są jednoznaczność i definitywność opinii prezentowana przez „Newsweek” i „Polonia Christiana” oraz wieloznaczny, nie-domknięty przekaz „Tygodnika Powszechnego”. Z samej tej racji oraz ze względu na strukturę narrację tego ostatniego nie do końca można zakwalifikować jako ortodoksję, która powinna przecież stanowić jasny zespół sądów. Odpowiada za to idealnie konstrukcji pozycji heretyckich, które często raczej kwestionowały jakiś wycinek poglądów danych do wierzenia, niż jednoznacznie zaprzeczały sumie prawd wiary.

Zastanawiające jest, że gdyby zamienić ze sobą znaczną część artykułów „Newsweeka” i „Tygodnika Powszechnego”, charakter wydań nie uległby zasadniczej zmianie. Prezentują one pogłębiony (zwłaszcza w perspektywie prasy opiniotwórczej, a nie tematycznej) opis poszczególnych gatunków zwierząt, ich zaskakujących umiejętności i znakomitego przystosowania do ekosystemów, w których żyją. Oba wydawnictwa wydają się zafascynowane odkrywanymi zdolnościami zwierząt i złożonością funkcjonowania zarówno pojedynczych osobników, jak i tworzonych przez nie systemów społecznych. Szczególnie mocno zaakcentowane są cechy tradycyjnie traktowane jako ludzkie wyróżniki – związane ze samoświadomością, sposobami komunikacji, odczuwaniem i ekspresją emocji oraz funkcjonowaniem w złożonych zbiorowościach. Oba wydawnictwa traktują postkartezjańską wizję zwierząt jako błędną i szkodliwą, choć przez wieki powszechną i często przyjmowaną bezrefleksyjnie. Kartezjusz jako ten, który poprzez porównanie zwierzęta do maszyn odebrał im prawo do odczuwania i myślenia, symbolizuje to, co w stosunku ludzi do zwierząt jest najgorsze.

Różnica pomiędzy oboma wydawnictwami widoczna jest w tekstach (lub fragmentach) światopoglądowych, które sprawiają, że odczytanie całości przekazu jest odmienne. Sposób przedstawiania świata zwierząt w „Newsweeku” jednoznacznie włącza do niego ludzi jako byty biologiczne funkcjonujące w oparciu o te same prawa i w związku z tym porównywane w sposób bezpośredni. Zniesienie hierarchii stworzenia prezentowa-

ne jest jako jedyna prawdziwa i oczywista perspektywa postrzegania ludzi i zwierząt. Wsparcie autorytetem nauki i dogmatami ogłaszanymi przez uznane ośrodki naukowe stanowi zbiektywizowany dowód słuszności takiego podejścia. Wprawdzie ludzie przewyższają zwierzęta w niektórych obszarach, ale jest jasno pokazane, że przegrywają z nimi w innych. W języku dyskursu herezji–ortodoksji można powiedzieć, że czasopismo przyznaje sobie rolę głoszenia pozytywnej herezji ze świadomością prezentowania poglądów względnie nowych i sprzecznych z poglądami większości ludzi w Polsce. Równocześnie w sposobie narracji widoczna jest nadzieja na wypieranie dawnych, nieprawdziwych sądów przez nowe, udowodnione naukowo. Prezentowanie poparcia swoich poglądów przez najważniejsze na świecie naukowe ośrodki opiniotwórcze oraz wskazywanie na rosnącą popularność tychże poglądów sugerują walkę o zajęcie pozycji dominującej – przechodzenie z pozycji herezji na pozycję ortodoksji.

„Tygodnik Powszechny” radykalnie piętnuje przede wszystkim sposób postępowania względem zwierząt, czyli ortopraksję, i z tej pozycji atakuje tradycyjną ortodoksję lokującą człowieka ponad zwierzętami. W prezentowanym podejściu widoczny jest jednak brak jednoznaczności i niedopowiedzenia. Z jednej strony pojawiają się artykuły pokazujące inteligencję zwierząt różniącą się od ludzkiej raczej „ilościowo niż jakościowo”. Podkreślona jest też wartość i godność zwierząt oraz generalnie stworzenia, także w oderwaniu od służebnej roli względem człowieka. Z drugiej strony nie ma jednoznacznego podważenia hierarchii stworzenia. Bóg nadal jest na pierwszym miejscu, a dalej (chyba) ludzie jako „pierwsi spośród równych” (Targański 2019: 112), lecz nie po to, by panowali nad Ziemią w sposób hedonistyczny, ale by służyli, ochraniali i umieli się zdobyć na samoposwięcenie względem „braci mniejszych” i słabszych.

W centrum ortodoksji dwumiesięcznika „Polonia Christiana” leży niezmienna od początku struktura bytów, na której opiera się natura wszechświata. Na szczycie tej struktury jest Bóg, który ją stworzył, dalej człowiek, niżej zwierzęta i rośliny, a na końcu byty nieożywione. W tej narracji osią herezji jest zatem przede wszystkim zakwestionowanie Bożego porządku i oparcie się na ludzkich sędach o rzeczywistości. Konsekwencją przyjęcia ludzkiej perspektywy myślenia jest błędzenie w kwestiach moralnych poprzez tworzenie pseudomoralnych przykazań w miejsce prawdziwej moralności. Stosunek do zwierząt jest jednym z mierników stosunku do Boga, czyli jest włączony ściśle w obszar prawd wiary. Z tego względu dyskurs ludzko-zwierzęcy płynnie łączy się w tej narracji z innymi dyskursami, które jawią się jako przeciwne Bożemu Objawieniu i cywilizacji chrześcijań-

skiej, takimi jak radykalny ekologizm, antynatalizm czy genderyzm. „Polonia Christiana” umieszcza siebie i swoje poglądy na pozycji atakowanej odwiecznie ortodoksji walczącej z kolejnymi falami herezji.

W narracji „Tygodnika Powszechnego” współczesne cierpienie zwierząt jest do pewnego stopnia, podobnie jak w „Polonia Christiana”, skutkiem ludzkiego grzechu: chciwości, pychy, konsumpcjonizmu. Jednak kluczowym wymiarem błędzenia jest niewłaściwa interpretacja fragmentu Biblii „czyńcie sobie ziemię poddaną”. Poglądy dające człowiekowi prawo dowolnego dysponowania Ziemią i jej zasobami, w tym zwierzętami, nazywane są „aberracyjną, antropocentryczną herezją” (Hołownia 2019a: 69), niezgodną z właściwą interpretacją, w której człowiek ma być opiekunem całego Stworzenia. Stosunek do zwierząt jest przedstawiony jako bardzo istotny i przejawia się nie tylko w myśleniu, ale przede wszystkim w działaniu (ortopraksji), do którego zaliczane są m.in. wegetarianizm, weganizm, odrzucenie myślistwa, ochrona zwierząt, dbanie o ich dobrostan. Nie wynika jednak ani z praw zwierząt (narracja „Newsweek”), ani Prawa Bożego nadającego człowiekowi pozycję nadrzędną (narracja „Polonii Christiany”), ale stanowi on pole osobistej decyzji człowieka, który dojrzewa do przyjęcia postawy zmniejszającej ilość cierpienia w świecie.

Proponowany przez „Newsweek” nowy sposób opisu świata zwierząt i włączenie w niego ludzi na tych samych prawach jest nie do pogodzenia z perspektywą prezentowaną przez „Polonię Christianę”, w której sprowadzenie człowieka do istoty czysto biologicznej jest jego animalizacją, czyli zdegradowaniem. Taki sposób postrzegania człowieka przedstawiany jest jako narzucony z zewnątrz, obcy, przybyły z Zachodu, podobnie jak wcześniej inne totalitarne ideologie. Stanowi bezpośredni atak na religijność chrześcijańską, która ma zostać zastąpiona parareligijną utopią totalitarną, realizującą się na kształt rewolucji i przynoszącą podobne do nich dramatyczne skutki. Ten sposób narracji przypomina mechanizm upowszechniania się „herezji kontaktowej”, czyli przejmowania poglądów od obcej grupy. Natomiast narracja „Tygodnika Powszechnego” stanowi z perspektywy „Polonii Christiany” herezję w ścisłym sensie, czyli odszczepienie w ramach jednej wspólnoty chrześcijańskiej, w której nurt heretycki stanowi groźbę wewnętrzną. Herezją w tym przypadku są już same wątpliwości i dopuszczenie pewnych myśli i rozważań, np. odnośnie do eschatologii zwierząt, a autorzy są heretykami uzurpującymi sobie prawo pozostawiania wewnątrz chrześcijańskiej wspólnoty. „Polonia Christiana” jest zresztą tym czasopismem, w którym samo słowo herezja nadal jest używane w tradycyjnym kontekście.

Konflikt podejścia „Polonii Christiany” i „Tygodnika Powszechnego” nie jest jednostronny. Da się zauważyć silnie relacyjny charakter wzajemnych oskarżeń o herezję i stawiania swoich poglądów jako ortodoksji. Z punktu widzenia „Tygodnika Powszechnego” herezją jest prezentowane przez „Polonię Christianę” podejście do relacji ludzi i zwierząt oraz jej radykalnie antropocentryczna interpretacja Biblii stawiająca człowieka w pozycji prawnie wykorzystującego dominację nad zwierzętami. „Tygodnik Powszechny” odcina się od takiego wizerunku Boga – Stwórcy i Stworzenia. Pozycja człowieka nie tylko nie daje mu prawa dysponowania Stworzeniem, ale i nakłada na niego obowiązki, z których będzie rozliczony. W tym kontekście pada fraza, że „to Stworzenie (ludzie i zwierzęta) będzie nas sądzić” (Relich 2019b: 51), stanowiąca w narracji „Polonii Christiany” dowód na całkowicie hereetyckie podejście „Tygodnika Powszechnego” i demaskująca Szymona Hołownię jako heretyka walczącego z Kościołem.

Dyskurs środowisk „Tygodnika Powszechnego” i „Polonii Christiany” jest modelowym odzwierciedleniem relacji herezja–ortodoksja, zgodnie ze wspomnianą wcześniej definicją Leszka Kołakowskiego wskazującego na wspólne źródło, do którego obie narracje się odwołują (2010: 11). Obie strony oskarżają się o błędną interpretację przekazu Pisma Świętego i zarazem traktują się jako pierwotne i prawdziwe. „Tygodnik Powszechny” sugeruje, że świat zaczął się od pokojowej koegzystencji wszystkich istot i ostatecznie do niej zmierza, „Polonia Christiana” twierdzi zaś, że raj na Ziemi to utopijne mrzonki, prowadzące, jak pokazuje historia, do tragedii.

### **/// Podsumowanie**

Relacje ludzi i zwierząt stanowią element codziennego doświadczenia i pewnego rodzaju wiedzy powszechnej, a równocześnie ze względu na intensywność przemian, jakim podlegają, coraz częściej są obszarem analiz socjologicznych. Równoległe społeczne istnienie odmiennych wzorców definiujących, kim jest człowiek w relacji do (innych) zwierząt, wyraźnie widoczne jest w mediach, gdzie funkcjonuje dyskurs o właściwym sposobie kształtowania tych relacji. Zestawienie przekazu wydawnictw opiniotwórczych o odmiennych liniach redakcyjnych, które zdecydowały się poświęcić temu zagadnieniu całe wydania, pozwoliło na uchwycenie ich wzajemnych odniesień w kategoriach ortodoksji i herezji. Wykorzystanie kategorii analitycznych zapożyczonych z teologii i użycie ich do socjologicznej analizy przekazów mediowych pomaga zrozumieć te zjawiska, przede wszystkim dzięki zwróceniu uwagi na wzajemną relacyjność poszczególnych narracji.

Porównując sposób opisu rzeczywistości prezentowany w „Newsweeku” i „Polonii Christianie”, można mówić o funkcjonowaniu dwóch rozdzielnych wspólnot epistemicznych. Obie nawołują do przyjęcia jednoznacznych i niepodważalnych wizji świata, choć opierają się na różnych założeniach i odwołują do całkiem nieprzystających sposobów argumentacji. „Polonia Christiana” przyjmuje pozycję „broniącej się ortodoksji”, a „Newsweek” – „pozytywnej herezji z ambicjami na przejęcie pozycji dominującej”. Między tymi wizjami świata występuje radykalny konflikt i nie widać szans na porozumienie czy choćby zbliżenie stanowisk. Obie perspektywy rozdziela całkowicie odmienna „dogmatyka” odnośnie do miejsca i roli człowieka w świecie – biologicznej istoty należącej do świata przyrody *versus* człowieka jako korony Bożego Stworzenia.

„Tygodnik Powszechny” zajmuje pozycję niejednoznaczną, ponieważ prezentuje etykę niedomkniętą. W jego wizji człowieka można znaleźć elementy zbieżne zarówno z wizją prezentowaną przez „Newsweek”, jak i „Polonię Christianę” – ludzie są „pierwszymi spośród równych”, a zwierzęta są „nie tylko dla nas, ale z nami”. Z „Newsweekiem” łączy go dowartościowanie zwierząt i złożoności ich funkcjonowania oraz konieczność zmiany postawy względem nich i generalnie względem Ziemi. Z „Polonią Christianą” – chrześcijańska koncepcja człowieka jako istoty cielesno-duchowej oraz wiara w Boga i jego Objawienie. Sięgając do tych samych źródeł nauczania, „Tygodnik Powszechny” stawia się na pozycjach heretyckich względem „Polonii Christiany”, które widzi w działaniach „Tygodnika Powszechnego” wspólną linię z tak krytykowanymi „ekoterrorystami”. Przyjęta metoda analizy uwidacznia istotę sporu między środowiskami odwołującymi się do tych samych katolickich korzeni, które głosząc odmienne poglądy, przyznają sobie prawo właściwego odczytania Księgi Rodzaju.

Otwarte pozostaje pytanie o to, która perspektywa ostatecznie wygra i stanie się nową ortodoksją. Jak wskazuje przykład dyskursu herezjologicznego, pierwszeństwo zyskuje nie ten, kto był pierwszy, lecz ten, kto zwyciężył w przekazie symbolicznym.

Bibliografia:

- /// Czyżewski M. 2013. *Teorie dyskursu i dyskursy teorii*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, s. 3–25.
- /// Grabowska B. 2016. *Zmiana języka, jakim mówimy o zwierzętach, jako świadectwo zmiany naszego do nich stosunku*, „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne”, nr 31, s. 31–44.
- /// Granat W., red. 1973. *Encyklopedia katolicka*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- /// Harrington D. 1980. *The Reception of Walter Bauer's „Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity” during the Last Decade*, „The Harvard Theological Review”, t. 73, nr 1/2, s. 289–298.
- /// Herzog H. 2011. *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat*, Harper Perennial.
- /// Howarth D. 2008. *Dyskurs*, tłum. A. Gašior-Niemiec, Oficyna Naukowa.
- /// Jorgensen D.W. 2017. *Approaches to Orthodoxy and Heresy in the Study of Early Christianity*, „Religion Compass”, t. 11, nr 7–8, e12227, <https://doi.org/10.1111/rec3.12227>.
- /// Kaczorowski B., red. 2006 *Religie świata. Encyklopedia PWN*, PWN.
- /// Konecki K. 2005. *Ludzie i ich zwierzęta. Interakcjonistyczno-symboliczna analiza społecznego świata właścicieli zwierząt domowych*, Scholar.
- /// Kołakowski L. 2010. *Herezja*, Znak.
- /// Köstenberger A.J., Kruger M.J. 2010. *The Heresy of Orthodoxy. How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity*, Crossway.
- /// Latusek A., red. 2008. *Wielki słownik wyrazów obcych*, Krakowskie Wydawnictwo Naukowe.
- /// Mamzer H. 2017. *Zwierzęce imiona – upodmiotowienie czy zawłaszczanie*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”, nr 3, s. 163–178.
- /// Myszor W. 2003–2004. *Między ortodoksją i herezją*, „Teologia Polityczna”, nr 1, s. 133–139.

/// O'Collins G. SJ, Farrugia E.G. SJ, red. 2002. *Leksykon teologiczny*, tłum. J. Ożóg SJ, B. Żak, red. pol. H. Pietras, WAM.

/// Pawliszak P., Rancew-Sikora D. 2012. *Wprowadzenie do socjologicznej analizy dyskursu (SAD)*, „Studia Socjologiczne”, nr 1(204), s. 5–15.

/// Press Service Monitoring Mediów. 2018. *Raport medialny „Problematyka zwierząt w polskich mediach”*, <https://psmm.pl/wp-content/uploads/2021/01/problematyka-zwierzat-w-polskich-mediach-raport-medialny-19122018.pdf>; dostęp: 10.02.2020.

/// Pręgowski M. 2016. *Introduction*, [w:] *Companion Animal in Everyday Life. Situating Human–Animal Engagement within Cultures*, red. M. Pręgowski, Palgrave Macmillan, s. 1–9.

/// Prokopiuk J. 2008. *Herezja znaczy wolność*, Studio Astropsychologii.

/// Rejter A. 2016. *Dyskurs(y) posthumanizmu w kontekście współczesnej komunikacji*, „Poznańskie Spotkania Językoznawcze”, nr 32, s. 21–30.

/// Sobol E., red. 1995. *Mały słownik języka polskiego PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Sztompka P. 2008. *Życie codzienne – temat najnowszej socjologii*, [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Boguni-Borowska, Znak, s. 15–52.

/// Vanhoutte K. 2019. *A Heretical Tale about Heresy or When Words Do Matter*, „HTS Theologies Studies/Theological Studies”, nr 75(3), a5023, <https://doi.org/10.4102/hts.v75i3.5023>.

/// Widok N. 2012. *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, [w:] *Ortodoksja, herezja, schizma w kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wsocki, M. Ziółkowska, Polihymnia, s. 15–34.

Artykuły cytowane z analizowanych źródeł

/// Austyn M. 2019. *Mysłimi na celowniku*, „Polonia Christiana”, nr 71, s. 64–65.

/// Boniecki A. 2019. *Dżdżownico, siostró nasza*, „Tygodnik Powszechny. Wydanie Specjalne”, nr 3(11), s. 74.

/// Bortkiewicz P. 2019. *Kult Gai zastępuje wiarę w Boga*, rozm. przepr. T.D. Kolanko, „Polonia Christiana”, nr 71, s. 58–60.



- /// Burda K. 2018. *Jedna wielka mądra rodzina*, „Newsweek Polska. Nauka o zwierzętach”, *Życiowa mądrość zwierząt*, nr 1, s. 1.
- /// de Mattei R. 2019. *Cel: animalizacja*, rozm. przepr. J. Wolak, „Polonia Christiana”, nr 71, s. 5.
- /// de Waal F. 2019. *Mądrzejsze niż nam się wydaje*, rozm. przepr. Ł. Kwiatek, B. Kucharzyk, „Tygodnik Powszechny. Wydanie Specjalne”, nr 3(11), s. 54–58.
- /// Doerre P. 2019. *Zbrodnie, których jeszcze nie znamy*, „Polonia Christiana”, nr 71, s. 53–55.
- /// Hohol M., Baran B. 2019. *Myszę, więc wiem, gdzie jestem*, „Tygodnik Powszechny. Wydanie Specjalne”, nr 3(11), s. 15–16.
- /// Hołownia Sz. 2019a. *Cale stworzenie*, „Tygodnik Powszechny. Wydanie Specjalne”, nr 3(11), s. 67–70.
- /// Hołownia Sz. 2019b. *Zielono mi*, „Tygodnik Powszechny. Wydanie Specjalne”, nr 3(11), s. 126–127.
- /// Jędrzejczak M. 2019. *Ruch ekologiczny – współczesna pseudoreligia?*, „Polonia Christiana”, nr 71, s. 60–62.
- /// Kratiuk K. 2019. *Manipulacja dobrymi sercami*, „Polonia Christiana”, nr 71, s. 49.
- /// Lamża Ł. 2019. *Śmierć wyspy*, „Tygodnik Powszechny. Wydanie Specjalne”, nr 3(11), s. 51–53.
- /// Nowakowska M. 2017. *Wielkie serce w każdej piersi*, „Newsweek Polska. Ekstra o zwierzętach”, nr 3, s. 6–9.
- /// Relich P. 2019a. *Przyroda – nowy proletariat*, „Polonia Christiana”, nr 71, s. 62–63.
- /// Relich P. 2019b. *Zielona rewolucja*, „Polonia Christiana”, nr 71, s. 50–52.
- /// Targański T. 2019. *Pierwsi spośród równych*, „Tygodnik Powszechny. Wydanie Specjalne”, nr 3(11), s. 109–112.
- /// Tokarczuk O. 2019. *Awantura o kury*, rozm. przepr. K. Kubisiowska, „Tygodnik Powszechny. Wydanie Specjalne”, nr 3(11), s. 95–99.
- /// Wohlleben P. 2017. *Emocje są językiem instynktów*, rozm. przepr. A. Mażuk, „Newsweek Polska. Ekstra o zwierzętach”, nr 3, s. 14–17.

### **/// Abstrakt**

Dyskurs o ludzko-zwierzęcych relacjach w ciągu ostatnich lat istotnie nabrał na znaczeniu. Media reprezentujące różne światopoglądowo podejścia przyjęły w tym obszarze mocne i wzajemnie wykluczające się perspektywy. To społeczne zjawisko jest okazją do poszukiwania nowego teoretycznego podejścia do analizy socjologicznej.

Artykuł ma charakter teoretyczno-empiryczny. W warstwie teoretycznej pokazuje, jak kategorie herezji i ortodoksji można wykorzystać, poza obszarem ścisłej teologii, do socjologicznego badania zjawisk społecznych. Przedstawiony zarys dyskursu herezjologicznego wykorzystany jest do wskazania nowych wymiarów wyjaśniających zmieniające się relacje ludzi i zwierząt. Uwaga nakierowana jest na prześledzenie sposobów przedstawiania siebie i własnej doktryny jako ortodoksji, a oponentów i głoszonych przez nich doktryn jako heretyków i herezji.

W pracy analizowane są numery specjalne czasopism opiniotwórczych poświęcone tematyce zwierząt („Newsweek Polska”, „Polonia Christiana”, „Tygodnik Powszechny”), opublikowane w latach 2017–2019. Na podstawie materiału empirycznego widać, jak relacyjność wpisana w parę pojęć herezja–ortodoksja pozwala wydobyć istotę sporu dotyczącego „właściwego” sposobu postrzegania zwierząt i kształtowania ludzko-zwierzęcych relacji. Takie podejście pozwala pogłębić analizę współwystępowania odmiennych poglądów o aspekty ich wzajemnych odniesień oraz prześledzić proces uznawania ich za prawdziwe lub fałszywe. Uwzględnienie dyskursu herezjologicznego umożliwi lepsze zrozumienie dynamiki rywalizacji o zwycięstwo w przekazie symbolicznym.

Słowa kluczowe:

herezja, ortodoksja, relacje ludzi i zwierząt, dyskurs, analiza prasowa

### **/// Abstract**

#### **Orthodoxy and Heresy in the Human–Animal Relationship**

The discourse on the human–animal relationship has recently received wider attention in Poland. Periodicals with different ideological backgrounds have taken strong and mutually exclusive positions. This social phenomenon provides an opportunity to apply a novel theoretical approach to sociological analysis.

In regard to theory, this paper shows how categories of heresy and orthodoxy can be applied beyond theology. The proposed outline of Christian heresiological discourse is used to indicate aspects worth considering in analyses of the changing relationships between humans and animals. In particular, the focus is on how people present themselves and their doctrine as orthodox while viewing their opponents as heretics holding heretical principles.

The empirical analysis covers the special issues on animals published by influential Polish periodicals between 2017 and 2019. These periodicals (*Newsweek Polska*, *Polonia Christiana*, and *Tygodnik Powszechny*) were chosen for their different world-views. The paper demonstrates how relationality, inherent in the heresy–orthodoxy pair of concepts, allows to bring out contradictory narratives regarding the postulated way of perceiving animals and shaping human–animal relationships. The paper provides an in-depth analysis of the present conflicting views and spill-over effects, as well as of the dynamic process of recognising these views as true or false. Considering the heresiological discourse makes it possible to better understand the competition for cultural dominance.

Keywords:

heresy, orthodoxy, human–animal relationship, discourse, press analysis

**/// Anna Dietl** – doktorantka w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Interesuje ją problematyka socjologicznej analizy relacji ludzi i zwierząt. Zanim rozpoczęła pracę naukową, przez ponad 10 lat zajmowała się budowaniem strategii komunikacyjnych i analizą mediów.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7005-8804>

E-mail: [anna@dietyl.pl](mailto:anna@dietyl.pl)



**FATUM W DOBIE  
REPRODUKCJI TECHNICZNEJ**



# JAK ODKRYŁEM, ŻE WSZYSTKO JEST ŁAŃCUSZKIEM SZCZĘŚCIA

Jarosław Skurzyński

Byłem przekonany, że łańcuszki szczęścia pojawiły się wraz z Internetem. W wieku 16 lat podłączyłem się do sieci. Założyłem adres e-mail (który mam do dzisiaj, ale po przeszło dwudziestu latach używania skrzynka zasypanywana jest reklamami i propozycjami matrymonialnymi) i Gadu-Gadu. Jednym z pierwszych mejli i jedną z pierwszych wiadomości na GG był łańcuszek szczęścia. Miałem rozesłać wiadomość do siedmiu osób, to wtedy w ciągu siedmiu dni wydarzy się coś milego, a jeśli tego nie zrobię – coś przykrego. Wystraszyłem się i rozesłałem do tylu osób, ile miałem wtedy w kontaktach, niestety było ich mniej niż siedem. Przez tydzień myślałem o tym, co mi się takiego przykrego przydarzy. Prawdopodobnie każda zła ocena była spowodowana tym właśnie nie do końca zrealizowanym łańcuszkiem. Łańcuszków dostawałem coraz więcej. A po otrzymaniu pierwszego telefonu komórkowego – dostawałem co jakiś czas esemesy z łańcuszkami szczęścia. I wtedy zaczął rosnać mój sceptycyzm – był tym silniejszy, im większe rachunki dostawałem za telefon (nie istniały jeszcze darmowe esemesy). Przestałem reagować na łańcuszki.

Historia łańcuszków szczęścia jest dłuższa, niż mi się początkowo wydawało. Opowiada o niej Jan Stanisław Bystron w artykule z 1938 roku *Łańcuch szczęścia*<sup>1</sup>, a ja żyłem w głębokiej niewiedzy, myśląc, że łańcuszki szczęścia to wymysł komórkowo-internetowych czasów. Naiwnie nawet wierzyłem, że przestały istnieć! Przez przypadek trafiam na tekst Bystronia, gdzie opisuje ich długą tradycję – poczułem wtedy, że odkrył się przede mną nieznanym dotąd świat pełen magii i rytuałów, uświadomiłem

<sup>1</sup> Artykuł pierwotnie ukazał się w tomie *Łańcuch szczęścia i inne ciekawostki* (Bystron 1938).

sobie też to, co Bystron pisze na zakończenie swojego artykułu, że jesteśmy niewolnikami wielowiekowej przeszłości: „jesteśmy tylko drobnym ogniwem wielomilionowego, dziwnie spletanego łańcucha” (Bystron 1980: 84). Nie pamiętam, kiedy ostatnio ucieszyłem się tak bardzo z mojej niewiedzy.

Bystron opisuje, że latem 1935 roku podczas pobytu w Zakopanem otrzymał list, jego autorką jest bliżej nieznana Bystroniowi „piękna pani”, który należało przepisać w pięciu kopiach (w ciągu trzech dni), opuszczając nazwisko pierwszej osoby w spisie osób, a w zamian dopisać na szóstym miejscu swoje z adresem i rozesłać te kopie do pięciu osób spośród swoich przyjaciół. Należało też wysłać przekazem pocztowym jedną złotówkę tej osobie, której nazwisko się opuściło.

W treści tego listu otrzymanego przez Bystronia był następujący dowód na szybkie wzbogacenie się:

Udowodnienie: każda z Twoich pięciu osób przesyła kopię do dalszych pięciu osób, czyli będziesz na piątym miejscu u 25 osób; 25 osób przesyła z kolei do 125 osób – wtedy jesteś już na miejscu czwartym. Dalej 625 osób umieszcza Cię na trzecim – 3125 na drugim, a u 15625 osób będziesz na miejscu pierwszym, i od każdej z osób otrzymasz po jednej złotówce (Bystron 1980: 52–53).

W idealnie urządzonym świecie w krótkim czasie zarobilibyśmy pożądaną sumę. Wysłać? Ja bym wysłał. Ale nasz świat nie jest idealny. Jest jedynie – jak zauważył Leibniz – światem najlepszym z możliwych, a dlatego takim jest, bo panuje w nim wolność. Świat bez wolności byłby pozbawiony oczywiście zła, ale mimo to byłby gorszym światem. Ludzie nie pojmują, że świat z istniejącym złem jest bardziej doskonały od takiego, w którym zło nie istnieje, bo nie posiadają zdolności *sub specie aeternitatis* (oglądu świata z perspektywy wieczności, co posiada tylko bóg). To krótkie wyjaśnienie istnienia zła na świecie. Mówię o nim, bo według autorki listu, nie rozpowszechniając go, przyczyniamy się do wzrostu zła, a przez swoją bezmyślność (i lekkomyślność) tracimy możliwość uzyskania szczęścia, powodzenia i majątku.

Bystron listu nie kopiuje i nie wysłał. Ja bym wysłał, skuszony obietnicą łatwego zarobku za niewielką zainwestowaną sumę (w 1935 roku za przekaz i pięć listów – 4 zł bądź 6,40 za zamiejscowe) – prawdopodobnie moja wiara w magiczność i zaklinanie rzeczywistości jest większa niż Bystronia, a może po prostu jestem naiwny. Nie naiwność jednak jest wyznacznikiem wiary w łańcuszki szczęścia, bo każdy z nas uległ bądź ule-



gnie temu mechanizmowi. Co więcej: każdy z nas tkwi już jako ogniwo jakiegoś łańcucha.

A mechanizm jest bardzo prosty, dlatego tak łatwo mu ulec, bo go nie zauważamy. Początków łańcuchów szczęścia można doszukiwać się od początków istnienia ludzkości. Mechanizmy wykorzystywane przy formułowaniu łańcuszka szczęścia odnaleźć można we wszystkich tekstach kultury. Magiczne zaklęcia tam użyte przybierają różne formy. Powtarzanie pewnych słów i czynności ma spowodować, że będziemy szczęśliwi i bezpieczni. Z takiej perspektywy trudno powiedzieć, co łańcuszkiem nie jest – prawdopodobnie większość rzeczy, które robimy, ma zapewnić nam dobrobyt, uchronić przed złem i nieszczęściem, a przynajmniej zapewnić dobry poziom życia. Bystron twierdzi, że:

Wszędzie tam, gdzie koncepcje religijne są o tyle wypracowane, że zakładają istnienie ponad światem doczesnym i przejściowym jakiegoś innego świata, transcendentnego, wiecznego, niezmiennego i jedynie prawdziwego, zjawia się idea o możliwości uzyskiwania wiadomości z tamtego, ponadludzkiego świata, które oczywiście uważane są za bezwzględnie prawdziwe i obowiązujące. Mamy tu do czynienia z objawieniem, zjawiskiem powszechnym w dziejach wyżej zorganizowanych religii, które właśnie jest tym udzieleniem wiernym na ziemi wiadomości czy poleceń z zaświatów (tamże: 82).

Te wiadomości przekazywane były ludzkości pod różnymi postaciami: słownie i pisemnie, za pomocą symboli i znaków, wizji itd. Nie wiem, czy bezpośrednim źródłem rozwoju łańcuszków szczęścia była religia, ale na pewno w wierzeniach możemy odnaleźć podstawy formułowania się tej idei.

Po przeczytaniu artykułu Bystronia zacząłem zastanawiać się nad formułą: „To czyńcie na moją pamiątkę” – użytej w Ewangelii tylko przez Jana – pozostali ewangeliści także opisują czynności wykonywane przez Jezusa podczas ostatniej wieczerzy, ale nie wspominają o tym, że mają je w jakiś sposób powtarzać. To ciekawe, że opis wieczerzy u Jana zajmuje aż trzy rozdziały (13–16), ale już u Łukasza to wydarzenie zajmuje wersy 14–38 w rozdziale 22, u Marka to wersy 12–25 z rozdziału 14, a u Mateusza – wersy 17–35 z rozdziału 26. Cóż, prawdopodobnie Jan – jak twierdzą egzegeci – był najmilszy Jezusowi i przysłuchiwał mu się z większą uwagą niż pozostali. Może dlatego, że podczas wieczerzy siedział (tzn. leżał) przy

mistrzowi najbliżej i najczęściej slyszal. A moze dlatego, ze byl gawedziarzem i lubil opowiadac wszystko z najdrobniejszymi szczegolami, w koncu to tez jemu przypisuje sie autorstwo Apokalipsy, w ktorej widzimy dbalosc o najmniejszy szczegol.

Formula „czyńcie na moja pamiatke” to performatyw, ktory tworzy z nic nie znacacej wieczerzy – rytual. Coś, co mozna powtarzac i nadawac temu rozny sens. Te slowa zmieniaja rzeczywistosc, nadaja *sacrum* – wino juz nie jest winem, chleb nie jest juz chlebem, a relacja dzielenia sie – przestaje byc zwykla relacja biesiadowania. Przejawia sie w nich tez silnie juz zakorzeniony mechanizm psychologiczny, bo ta mocno emocjonalna wypowiedz Jezusa skierowana do uczniow podczas ostatniego z nimi spotkania miala zmusic ich do utworzenia grupowej pamieci o nim. Jezus wykorzystal szantaż emocjonalny, bo byc moze uznal, ze straszenie czymś, co ma sie dopiero wydarzyc, jezeli nie beda odnawiac pewnych rytualow, jest slabszym bodzcem od wzruszajacej prosby opartej na pamieci o zmarlym – któz by nie chcial jej spelnic?

Ta gra emocjonalna odwzorowuje bardzo dobrze mechanizm lancuszka szczescia, wykorzystuje ukryte glęboko w nas pragnienie bycia szczesclywym albo – jak w przypadku Jezusa – zal po zmarlej bliskiej osobie. Jest zapowiedzia lepszych czasow, co jeszcze mocniej zaciska wiazni.

Oczywiscie Jezus nie zapoczatkowal lancuszkow szczescia, na pewno jednak ulegal – jak kazdy z nas – ich psychologicznej i metafizycznej sile, jaka przejawia sie w metafizyce ciaglosci czasu. Zerwanie lancuszka przynosi nieszczescie, podobnie jak przerwanie linii czasu ma przynieśc apokalipse. Uczniowie stali sie ogniwami lancucha i zaden z nich nie chcial sie z niego wylamac.

No, prawie zaden, bo jeden to zrobil, a pozniej popelnil samobojstwo. Lancuch sklada sie z ogniw – wylamane do niczego juz nie sluzi, jest zbysieczne. Grozby przekazywane w lancuszkach szczescia, ze po ich przerwaniu dojśc moze do nieszczescia, widzimy w formie niewypowiedzianej (ale zobrazowanej) wlasnie w historii Judasza. Symbolika lancucha – nie jestem tutaj odkrywcy – jest bardzo bogata i nawiązania do niej odnajdujemy w wielu innych mitach. Lancuch mozna interpretowac jako coś, co nas zniewala – wtedy przerwanie go jest czymś pozytywnym. W platońskiej jaskini ludzie siedza skuci lancuchami, a zerwanie ich jest pierwszym krokiem ku poznaniu swiata takim, jakim jest naprawde; rozerwanie lancuchow symbolizuje gotowosc do podjecia zmudnej i trudnej drogi poznania.

Tutaj rozwidla sie droga interpretacji bycia spętany lancuchami, bo z jednej strony, jak u Platona, mozemy byc ich nieświadomi i nie odczytywac

ich jako kary – jesteśmy nimi skuci od dziecka i możemy ich nie dostrzegać, ale nie są karą, w przeciwieństwie do tego, co widzimy w przypadku Prometeusza, który przypięty został łańcuchami do skały za przewinienia wobec boskiego zakazu, albo, w innej formie, łańcuchem możemy zostać obarczeni – przekazujemy coś nieświadomie, jak w opowieści o grzechu pierworodnym – łańcuch to coś, co łączy wszystkich ludzi, a zerwanie tego łańcucha odbywa się tylko przez oczyszczenie. W każdej powyższej interpretacji przerwanie łańcucha wiąże się z wyzwoleniem.

W tradycji wedyjskiej przerwanie łańcucha ma z kolei znaczenie jednoznacznie negatywne, a bycie jego ogniwem wiąże się z możliwością osiągnięcia szczęścia. Taką więc dobrze obrazuje wedyjski bóg Soma, któremu w Rygwedzie poświęcono 120 hymnów. Soma to też napój, którego spożycie powoduje wizje nacechowane silnym poczuciem więzi z istotami boskimi i uczucia nieśmiertelności. Ale to doświadczenie zarezerwowane było tylko dla kapłanów i pewnej liczby ofiarników – pozostałych wykluczano z doznawania tej silnej boskiej więzi, dlatego to połączenie próbowano osiągnąć w inny sposób, na przykład przez ascezę lub orgię, medytację, jogę czy praktyki mistyczne. Ta więź była symbolem osiągnięcia szczęścia, a w ekstazie doznawało się nieograniczonej wolności, wspólnoty z bogami i przynależności do boskiego świata. Ta więź została kiedyś zerwana (z różnych przyczyn) i my – ludzie – odczuwamy tęsknotę i pragnienie powrotu do tego miejsca. Jak Judasz staliśmy się ogniwami poza łańcuchem. Silna więź z rajem, miejscem, w którym doznawaliśmy bezpośredniego połączenia z bogami, jest wyznacznikiem naszego szczęścia. Zerwanie tej więzi jest niewskazane, a karą za jej zerwanie jest poczucie osamotnienia, bezsilność i tęsknota. Tylko za pomocą rytuału możemy stan ten odwrócić.

Czytam dalej u Bystronia, że listy z nieba (dawny odpowiednik łańcuszków szczęścia) były bardzo popularne w XVI wieku. Przepisywano je, kopiowano i przekazywano na taką samą skalę jak dzisiejsze smsy z łańcuszkami szczęścia. Ich treść znacznie odbiegała od tego, co znamy wspólnie, ale wspólne było to, że nieprzekazanie ich dalej spowoduje jakieś nieszczęście. Listy z nieba pisane były przez Jezusa. Co nie powinno nikogo specjalnie dziwić, bo wiele tekstów zostało napisanych boską ręką albo bezpośrednio przez boga podyktowanych. Słowo – jak wiemy – pochodzi od boga, i nie cytuję słów Jana, bo w wielu wierzeniach język, a czasami poszczególne litery, pochodzą bezpośrednio od bogów. Niektóre z tych liter, trzymając się za ręce, tworzą języki, jak u Mandejczyków:

Ich alfabet liczy dwadzieścia cztery litery. Zarówno pierwszą, jak i ostatnią jego literą jest A. Alfabet istniał przed stworzeniem wszechświata. Każda z liter wyloniła się z poprzedniej i głosiła jej cześć, dopóki całego alfabetu nie przepelniła duma. Litery ustawiły się po obu stronach L, środkowej, niczym stojące naprzeciw siebie wrogie obozy, i trwały tak dopóty, dopóki nie uświadomiły sobie, że bez współpracy nie powstanie język – i wszystkie chwyciły się za ręce (Weinberger 2020: 139–140).

Święte słowa jak święte kamienie – spadły z nieba. Jeśli do tego dodamy, że litery istniały jeszcze przed stworzeniem wszechświata, otrzymamy święte pismo, w które nie można ingerować. Jakuci wyśpiewują eposy *oloncho*, to pieśni przekazywane ustnie, na które składa się epos bohaterski, legendy, bajki, hymny religijne, pieśni miłosne i wiele innych – wyrecytowanie takiego eposu trwa czasami kilka wieczorów, jego wyśpiewywanie jest podobne do ceremonii religijnej, dla wykonawców jest to wyczerpująca sztuka i nie można zmienić w nich ani jednego słowa. Jakuci powiadają, że wykonawca *oloncho* „nie może nie śpiewać, płaci jednak za to szczęściem” (Szynkiewicz 1984: 29). Wierzą w moc słowa – są przekonani, że pieśń może mącić życie, dlatego najlepszych pieśni śpiewacy nie wykonują dla swoich przyjaciół czy rodzin. Samym śpiewakom *oloncho* też przypisywano moc twórczą i niszczycielską, byli jak bogowie, o których śpiewali eposy – dlatego ingerencja w jakiegokolwiek słowo oznaczałaby sprzeciwienie się bogom. Poza tym Jakuci wierzyli, że wszystko, w tym słowa, ma swojego *iczęzi* – opiekuńczego ducha pochodzenia boskiego. Treści zapisanych słowami, które mają tchnienie boga, nie można zlekceważyć, bo nieszczęście jest wtedy pewne. Taka metafizyka słowa, głęboko wszczepiona w ludzką naturę, nie pozwala na niepodporządkowanie się listom z nieba, pomimo – jak zauważa Bystron – bardzo stanowczego sprzeciwu władz kościelnych, które uznawały je za magiczne rytuały niemile Bogu. Nie od tych władz jednak pochodzą słowa, którymi pisane są te listy, dlatego zrozumiałe jest, że nikt tych władz nie słucha.

Rytuał słowa w mojej świadomości głęboko powiązany jest z moją prababką. Nieświadomie wpoila we mnie wiarę w siłę słowa – za co jestem jej wdzięczny. Codziennie wieczorem zmagiała różne modlitwy i zawsze odmawiała cały różaniec – nigdy nie zatrzymywała się na jednej dziesiątce, chociaż mi na to pozwalała. Wspólnie na głos odmawialiśmy jedną zdrowąkę po drugiej. Zapewniała mnie, że po zmówieniu dziesiątki bozia pozwoli mi spokojnie spać. Co było prawdą, bo już po pierwszych czterech

głowa opadała mi na pierś, a to nie był koniec mojego wieczornego rytuału – musiałem jeszcze odmówić modlitwę do anioła stróża, która również miała mi zapewnić spokojny sen. W ogóle wszystkie modlitwy wieczorne według mojej prababki miały zapewnić spokojny sen. Straszyla mnie, że bez tych modlitw będą śniły mi się różne strachy. Strachów się bałem, więc każdego wieczoru zaklinałem je słowami modlitw i kolejnymi tajemnicami różańca. Teraz już wiem, że prababka wierzyła w moc słowa tak, jak wierzyła, że nie można się kąpać w „nieprzebrzmianej” wodzie czy jeść jabłek przed świętym Janem. Niezmówienie modlitw miało przerodzić się w jakieś nieszczęście, ze śmiercią podczas snu włącznie (tak, tym też mnie straszyla). Będąc głęboko przekonaną o sile wieczornych modlitw i ich zbawiennym wpływie na sen, wpoila mi jeden z najstarszych mechanizmów istniejących w kulturze.

Ale najpopularniejszym dzisiaj łańcuchem jest oczywiście kwas deoksyrybonukleinowy, popularnie nazywany łańcuchem DNA. Może nie jest zapisane w nim to, kim jesteśmy, ale na pewno jest w nim zakodowane to, jacy jesteśmy, jak wyglądamy, jak czujemy. Dzięki badaniom dwóch biochemiczek Jennifer Doudny i Emmanuelle Charpentier nad metodą CRISPR (osiągnięcia tych badaczek zostały uhonorowane Nagrodą Nobla w dziedzinie chemii w 2020 roku) uzyskaliśmy łatwy dostęp do precyzyjnego modyfikowania łańcucha DNA. W bardzo dużym skrócie: za pomocą odpowiedniego enzymu (popularny jest enzym Cas9) dokonuje się cięcia, a następnie można wstawić zdrowy bądź zmieniony materiał genetyczny. Strach związany z przerwaniem łańcucha ma przełożenie na etyczne oceny tej metody. Przeciwnicy ingerowania w DNA za pomocą metody CRISPR twierdzą, że zezwala ona na produkowanie super- i nadludzi, manipulowanie embrionami i tworzenie nowego człowieka. Strach przed przerwaniem łańcucha i dokonywaniem w nim zmian jest strachem pierwotnym, z wieloma elementami atawistycznego poczucia przynależności do czegoś większego. Wielu jest przekonanych, że manipulując w naszym DNA, igramy z naszym szczęściem. Nie zauważamy jednak, że jeśli tego nie zrobimy, nasze szczęście – związane ze zdrowym życiem, wolnym od chorób i wirusów – wisi na włosku.

#### Bibliografia:

/// Bystron J.S. 1938. *Łańcuch szczęścia i inne ciekawostki*, Towarzystwo Wydawnicze Rój.

/// Bystron J.S. 1980. *Łańcuch szczęścia*, [w:] tegoż, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 52–87.

/// Szynkiewicz S. 1984. *Herosi Tajgi. Mity, legendy, obyczaje Jakutów*, Państwowe Wydawnictwo Iskry.

/// Weinberger E. 2020. *Z rzeczy piernuszych*, tłum. M. Denderski, Wydawnictwo Karakter.

/// **Jarosław Skurzyński** – doktor filozofii, autor eseju *Tylko ateści zostaną zbanieni* (Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”, 2015) i powieści *Zrolowany wrześnieony Vogue* (Korporacja Ha!art, 2020); publikował w „Ruchu Filozoficznym”, „Analizie i Egzystencji” oraz w „Filozofuj!”; tworzy i mieszka w Szczecinie.

## WYBRANE WIERSZE<sup>1</sup>

Jan Škrob

### serce świata bez serca

najbardziej ze wszystkiego  
potrzebne jest podobno zwiększanie  
środków bezpieczeństwa splatanie  
łańcuchów

strach falami zgina drzewa ale  
na mokradłach zjawia mi się chrystus niczym bułany koń  
wieczorem wracam do miasta przez tory ulica  
to moja wyschnięta rzeka  
plan domu ma kształt podkowy  
nie lubię pieniędzy uciekam przebijam ścianę  
środki bezpieczeństwa kamery odciski palców  
przeszukiwanie bagaży obmacywanie jeden  
podejrzewa drugiego bramka bezpieczeństwa pieniądze  
umowy podpisane kolorem czerwonym  
krew płynie do nowo otwartych  
przestrzeni ktoś uśmiecha się za pieniądze  
ktoś inny za pieniądze pogłaszcze po twarzy  
wieczorem wracam do miasta przez tory  
między maszynami budowlanymi  
kurczy się i rozluźnia zimny mięsień sercowy  
świata bez serca kładę na chodniku banknot

<sup>1</sup> Publikowane teksty pochodzą z tomu *Reál* (Malvern, 2018).

jako ofiarę  
krew płynie do nowo otwartych  
przestrzeni spojrzenie na zegar dworcowy czas to pieniądz  
pada drobny śnieg spróbuj się odnaleźć  
przeciwstawić się astmatycznej fabryce wszystko  
będzie rozniesione tu gdzie stoisz kamień na kamieniu  
nie zostanie rusalka w oknie domu naprzeciwko  
maluje sobie paznokcie u nóg wieczór jak każdy inny  
ulica to moja wyschnięta rzeka między maszynami budowlanymi  
krew płynie do  
nowo otwartych przestrzeni owacja na stojąco

słońce wszędzie o 9.45  
słońce wszędzie o 9.47  
słońce wszędzie o 9.49  
słońce wszędzie o 9.51  
słońce wszędzie o 9.53  
słońce wszędzie o 9.55  
słońce wszędzie o 9.57  
słońce wszędzie o 9.59  
słońce wszędzie

widziałem ślady kopyt w strefach autonomicznych  
próby namalowania serca innego niż automatyczne  
małe przewroty szwedzkie stoły a przede wszystkim  
drzewa w dialogu łuki triumfalne na mokradła  
chodzę rozmyślać o smutnych sprawach które  
przejdą do historii nie lubię pieniędzy  
wieczorem wracam do miasta przez tory czuję  
za sobą cienie psów  
fabryka na piaskowym wzgórzu świeci złotym światłem  
amputacja miłości do życia zmienność  
postacie w maskach stawiają sobie karty krew płynie  
nic się nie dzieje mówi jakiś człowiek  
inny człowiek czuje ból w mostku aż nie może oddychać  
świadomość grożącej katastrofy chodzę rozmyślać  
pracuję nad sobą ciało jako  
siłownia ciało jako świątynia  
wyrastam z ziemi z podłogi warsztatu



kamienna twarz warstwa wapna  
co komu zrobiliśmy krew płynie do  
nowo otwartych przestrzeni księżyc się pochyła  
jak kobieta która jest po tamtej stronie ulica to moja  
wyschnięta rzeka  
chrystus objawia mi się na mokradłach  
niczym bulany koń wieczorem wracam do miasta przez tory  
pracuję nad sobą ćwiczę piruety napis na ścianie  
nadpaloną zapalką moja rewolucja nie jest z tego świata  
widzę się  
w kolejce do bramki bezpieczeństwa

### **idź i patrz**

bóg na gigancie  
ruch słońca  
w gałęziach  
światło cień  
na rozstaju  
czeka jeździec z pomalowaną  
twarzą daje ci list  
który włożysz do butelki i  
w bezpiecznym miejscu wypuścisz  
do rzeki  
cień światło bóg  
na checkpointie ostre  
kolory lasu pokonujesz  
najgorszy teren światło  
cień pokonujesz najgorsze  
dni medytujesz  
pod osikami  
czekasz na rozstaju  
dasz mi list który  
zakopię w ziemi w bezpiecznym  
miejscu  
światło  
cień las cisza

bóg w zarysie  
z przymkniętymi oczami  
czekam  
na rozstaju

## **kaukaz**

tajne wejście w  
skale tajne imię  
tylko dla ciebie skoro już tu  
tak siedzisz tajny sygnał i  
powoli wstajesz jeszcze  
dopijasz herbatę przez cukier w zębach  
jeszcze się do mnie uśmiechasz tajne  
zapiski aniołów prądy  
świadomości mgławice obliczenia  
wstrząsy tajna broń tak skoro  
tak tutaj siedzisz śmierć  
znika z pola widzenia  
tak zmieniamy się wszystko  
się zmienia błądzimy wśród skal  
zapisujemy się  
w historii jak  
wszyscy zdarza  
się że na pustkowiu  
odkryjemy baranią  
czaszkę z wrytą wiadomością  
tajna mowa na wypadek szczególnie  
zakochane dialogi aniołów w kryzysie  
podczas ucieczki skały są gładkie a  
kiedy przyłożysz ucho mają  
też swoje pieśni pejzaż  
ogień woda wiatr w kościach

zdarza się że  
człowiek się boi  
własnego ciała choć ono też

jest od boga też na słońcu też  
jest zimno pada śnieg tańczymy  
razem wśród skal tajna  
broń tak na wszystko jest  
mało czasu mówimy też i  
dla pewności smarujemy  
mechanizm zegarowy najlepszym masłem  
tajna broń  
tak skoro tak tutaj siedzisz  
czekamy chyba na wiatr tajny  
sygnał wszystko ma swój  
kolor tajna miłość  
piłka nożna w telewizji płacz drzew  
tajne pismo  
relief konfliktu ściemnia się  
na pustkowiu pojawił się anioł z łukiem i strzałami  
jest zimno pada śnieg  
wszystko się zmienia kiedy  
tu jesteśmy każdy i każda mamy w sobie  
kawałek boskiego światła  
jak drewno tajną  
wiadomość  
bardzo głęboko skoro  
sobie tutaj siedzisz tak jeszcze przechylasz  
głowę na bok

## **korzenie**

kiedy faryzeusze znów będą się pytać jak  
to się stało że się w tobie  
zakochałem kiedy znowu będą  
pytać jak to się stało że ilekroć mówię  
wolność równość mądrość kiedy znowu  
będą pytać o twoje  
łapacze snów na gatunki drzew  
w twoich lasach na strony świata w tym  
co piszę i kim jestem

będę musiał sobie coś  
wymyślić bo to właśnie najpiękniejszy sposób  
jak dotrzeć do prawdy a prawda  
wyzwała zawsze i wszędzie to  
są rozpalone oczy prawdy zawsze i  
wszędzie jałowcowe krzyże  
prawdy wszędzie i zawsze wyrwy prawdy  
zawsze i wszędzie  
szczeliny dnia pęknięcia słowa  
chrystusowego bruzdy tajnych wiadomości wychodzę na dach  
nagle  
dokładnie wiem co mam robić znów  
wracają ptaki i widzieliśmy wszyscy i wszystkie że to  
jest dobre i widzieliśmy wszyscy i wszystkie  
że to przelom szukam swoich korzeni skaczę do  
basenu szukam rytmu zawsze i wszędzie szukam  
prawdy szukam życia zawsze i  
wszędzie szukam sieci  
wiary zawsze i wszędzie święty taniec  
zawsze i wszędzie wszystko jest  
inaczej nie przestawaj proszę  
polityki nie da się uprawiać bez  
bębnow mówię ja mówi dziewczyna na barykadach mówi  
wielki gawron mówi chrystus się pochyła i  
pisze palcem po ziemi wolność równość  
miłość tak jest tak będzie moje korzenie są  
głęboko pod skórą miasta zapomniałem  
wszystko jest inaczej biorę ręcznik każda  
odpowiedź to kolejne pytanie mówi wielki gawron mówi dziewczyna  
na barykadach zagraj mi coś mówię  
piszę w wierszu poleceń włączam  
kamerkę nie przestawaj  
walczę przeciwko śmierci zawsze i wszędzie walczę  
przepycham się sam ze sobą zawsze i  
wszędzie wolność równość  
piękność zawsze i wszędzie walczę przeciwko trądowi  
zawsze i wszędzie karty na stół  
mówię ja możemy już wylamać  
otwarte drzwi już możemy przygotować nowy

plac zabaw możemy  
stawić czoła oddziałom prewencyjnym

kiedy faryzeusze znów będą pytać jak  
to się stało że się w tobie  
zakochałem kiedy znowu będą  
pytać jak to się stało że ilekroć  
mówię wolność równość miłość luk i strzały  
kiedy znowu będą pytać o twoją  
zieloną sukienkę o jeziora i rzeki  
o przesłanie tego  
co piszę i kim jestem i czy  
wierzę dostatecznie

będę musiał udawać że wiem  
jak reagować że się nie gubię że jestem lepszym  
strzelcem niż oni będę musiał się rzucić  
w bitwę której chciałem już  
zaprzestać wiem jak to brzmi ale taka jest prawda  
a prawda wyzwala zawsze i wszędzie oto  
krwotok wewnętrzny prawdy zawsze i  
wszędzie przerywana melodia  
prawda zawsze i wszędzie tyle różnych  
nieuporządkowanych myśli  
będę musiał udawać że jestem spokojny  
że wiem co dalej  
wszystko jest  
ale poza tym balansuję na krawędzi wstrzymuję oddech  
zastanawiam się jak jeszcze się pomodlić to jest próba  
przekroczenia granic szukam swoich  
korzeni przecinam gałęzie znikam z zamkniętych  
kręgów dnieje a wszyscy i  
wszystkie widzieliśmy że  
to jest dobre i widzieliśmy wszyscy  
i wszystkie że to przelom mówi się o nas że jesteśmy ograniczeni i samo-  
lubni starzy kręcą  
głowami a my czekamy  
gdzie szybciej się poharatamy wiem jak to brzmi  
ale są miejsca w których nie możesz się zatrzymać i na

chwilę usnąć nie mogę  
przestać nie mogę się poddać kiedy znów  
ktoś będzie mi opowiadać o moim pokoleniu kiedy  
znów będą twierdzić że wiedzą powiem rzućcie  
we mnie kamieniem nie odwracajcie wzroku powiem  
zlikwidujcie mnie jeśli potraficie wy zombies  
to właśnie znaczy nadstawić  
drugi policzek

*Przełożyła Zofia Bałdyga*

/// **Jan Škrob** – poeta, tłumacz. Wydał zbiory wierszy *Pod dlažbou* (EMAN, 2016) oraz *Reál* (Malvern, 2018). Był nominowany do nagrody DILIA Litera dla literackiego odkrycia roku (2017) oraz Nagrody Jiříego Orteny (2019). W 2018 roku został laureatem czesko-niemieckiej nagrody literackiej Dresden Lyrikpreis. Jego wiersze były tłumaczone na angielski, francuski, niemiecki, polski, niderlandzki, litewski, grecki i słoweński. Jest członkiem stowarzyszenia pisarzy Asociace spisovatelů.

/// **Zofia Bałdyga** – autorka książek poetyckich *Passe-partout* (Warszawa 2006), *Współgłoski* (Nowa Ruda 2010) oraz *Kto kupi tak małe kraje* (Warszawa 2017). Absolwentka Instytutu Sławistyki Zachodniej i Południowej UW. Tłumaczka najnowszej poezji czeskiej i słowackiej. Autorka antologii poetek czeskich *Sąsiadki*, która ukazała się w październiku 2020 roku nakładem Wydawnictwa Warstwy. Współredaguje „Drobiazgi” (<http://magazyn-drobiazgi.pl/>). Mieszka w Pradze.

# ROZMOWY O KSIĄŻCE





# Z ILU STRON DA SIĘ SPOJRZEĆ NA RELIGIĘ?

## KILKA UWAG NA MARGINESIE KSIĄŻKI MATEUSZA PENCUŁY *ATEISTYCZNA APOLOGETYKA RELIGII WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII POLSKIEJ*

Miłosz Puczydłowski  
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Nie możemy wyrzeć poza swój kąt: jest to beznadziejna ciekawość chcieć wiedzieć, co za inne rodzaje intelektu i perspektywy istniećby mogły [...]. Lecz zdaje mi się, że dziś przynajmniej jesteśmy dalecy od śmiesznej nieskromności wyrokowania z naszego kąta, że tylko z tego kąta można mieć perspektywy.

F. Nietzsche, *Wiedza radosna* (tłum. W. Berent)

Z ilu stron da się spojrzeć na religię? Z wielu. Istnieje bowiem tyle punktów widzenia, tyle perspektyw, ilu patrzących. A może i więcej... Nic nie stoi wszak na przeszkodzie, aby jeden patrzący przyjmował kolejno różne punkty widzenia. A z ilu stron na religię może spojrzeć filozof? W tradycji europejskiej, w której filozofia zajmowała się na ogół religiami abrahamicznymi, od stuleci dominowały dwie perspektywy (choć i one, rzecz jasna, rozpadały się później na wiele wariantów). Te dwie strony to

teizm i ateizm<sup>1</sup>. A zatem: Bóg istnieje albo nie istnieje. W konsekwencji zaś filozoficzni obserwatorzy religii powinni opowiedzieć się za jej trwaniem albo zniszczeniem. To nie jedyne, ale dominujące w nowożytnej tradycji filozoficznej postawy. Oczywiście i ta dwuczłonowa, rozłączna alternatywa przelamywana była oryginalnymi, mesjanistycznymi koncepcjami Boga, który nie tyle istnieje/nie istnieje, ile raczej może zaistnieć. Chodziło wówczas o Boga, który dopiero się pojawi, nadejdzie w przyszłości itp. W książce *Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej* Mateusz Pencuła (2020) wychodzi wszakże od klasycznej dychotomii, aby na przykładzie kilku myślicieli XX-wiecznych spróbować ją przewyciężyć. Pencuła charakteryzuje sylwetki pięciu polskich filozofów (bądź filozofujących literatów) XX wieku: Henryka Elzenberga, Stanisława Lema, Mariana Przełęckiego, Leszka Kołakowskiego oraz Bogusława Wolniewicza. Wszystkich łączy deklarowany ateizm oraz (paradoksalna!) apologia trzech rzeczy: religii, nieusuwalnego zmysłu religijnego w człowieku i religijnego systemu wartości. Bohaterowie książki, zgodnie z terminologią przyjętą przez autora, nie są więc krytykami religii domagającymi się jej wykorzenia, ale jej apologetami, którzy wprawdzie nie potwierdzają ostatecznie istnienia Boga, ale wiarę w niego uznają za rzecz wielce pożądaną.

Praca Pencuły pod względem warsztatowym zasługuje na pochwałę. Autor posługuje się precyzyjną terminologią. Powiązanie wielu różnych źródeł świadczy także o oryginalności i kreatywności rozprawy. Niektórzy z jej bohaterów (np. Przełęcki czy Wolniewicz) stoją prawdopodobnie w drugim szeregu pod względem popularności akademickiej. Lektura książki może stanowić więc cenne źródło wiedzy na ich temat. Zadaniem recenzji nie jest jednak w sklepikarskim tonie zachwalać obwoźny towar potencjalnemu czytelnikowi, ale raczej pobudzić go do krytycznej lektury. W tym właśnie celu pominię zasłużone niewątpliwie komplementy i przejdę do omówienia kilku tez Mateusza Pencuły, które, moim zdaniem, wydają się wątpliwe.

### **/// Czy można pisać o religii, nie będąc religijnym?**

Powyższe pytanie to parafraza zdania, które z oburzeniem zapisuje w *Dziennikach poufnych* Benjamin Constant. Francuski myśliciel 17 maja 1804 roku podróżuje z Berna do Payerne w towarzystwie Friedricha Schlegla. W dzien-

---

<sup>1</sup> Trzecim podstawowym stanowiskiem filozoficznym jest jeszcze sceptyczny agnostycyzm wywodzący się z traktatu *O Bogach* Protagorasa. Upraszczaając nieco sprawę, pomijam go jednak, ponieważ nie jest on omawiany w książce Mateusza Pencuły.

niku podsumowuje rozmowę, którą wówczas odbyli: „Absurdalne powiedzenie Schlegla, które powtarza za [Josephem] Fiévém: nie można pisać o religii, nie będąc religijnym” (Constant 1980: 97). Zdanie to przytacza we wstępie do swojej książki Pencuła. Benjamin Constant, obok Schopenhauera, jest dla niego patronem świeckiej tradycji apologetyki religii, w którą wpisują się analizowani przezeń polscy myśliciele. Czy rzeczywiście nie da się pisać o religii, nie będąc religijnym? Z pewnością da się. Należy jednak mieć na uwadze, że owo pisanie będzie spojrzeniem wrywkowym, jednostronnym, i nie wolno doprowadzić do tego, aby rościło sobie ono prawo do ostateczności. Podstawowe uwarunkowanie w postaci posiadania albo nieposiadania wiary (oraz jej kształtu, jakości) sprawia, że filozof jest w stanie tylko częściowo opisać i ocenić religię. O religii może pisać zarówno ateista, teista, jak i agnostyk. Każdy z nich musi jednak pamiętać, że wyjściowe uprzedzenia uniemożliwiają mu dostęp do pełnej, absolutnej, religijnej prawdy. Racjonalistyczni ateści, bądź agnostycy, goszczący jako bohaterowie na kartach książki Pencuły, nie wychwytyją zupełnie fideistycznego momentu, który niesie ze sobą religia. Ich koncepcja chrześcijaństwa obciążona jest nadmiernym racjonalizmem, nie docenia natomiast tradycji wywodzącej się z Tertuliańskiego *credo quia absurdum est*, a wzmacnianej przez Lutra, Kalwina, Kierkegaarda i innych. Być może dzieje się tak dlatego, że wszyscy bohaterowie książki Pencuły jako punkt krytycznego odniesienia przyjmują dominujący w Polsce rzymski katolicyzm (czyni tak nawet Lem pomimo pochodzenia żydowskiego, na które czujnie wskazuje Pencuła). Gdyby naturalną dla nich religijną matrycą był np. protestantyzm, intelektualne relacje z fideizmem ułożyłyby się zapewne trochę inaczej. Z książki Pencuły wynika jednak, że w ogóle nie stanowił on przedmiotu ich zainteresowania. Wyjątkiem jest filozofia Kołakowskiego, który tradycją fideistyczną nowożytnej Europy zajmował się ze znanstwem przez większość życia zawodowego. W jego interpretacji nowożytny fideizm stanowił niechlubną kontynuację myśli Augustyna. Kołakowski zwalczał starożytnego filozofa ze względu na ograniczającą ludzką wolność doktrynę predestynacji. Ta uwaga stosuje się także do Henryka Elzenberga (Pencuła 2020: 102–103). W rozdziale poświęconym Kołakowskiemu charakterystyka religii zostaje więc w pośredni sposób wzbogacona o nutę fideistyczną. W większej części książki Pencuła pisze jednak o religii (głównie chrześcijańskiej) w formie nie do końca zbieżnej z jej historyczną praktyką.

Oczywiście, gwoli sprawiedliwości, należy dodać, że wahadło metodologicznych uprzedzeń wychyla się także i w drugą stronę. Fideistyczny teolog z trudem zrozumie ateistyczne pokusy nowożytności. Podobnie jak

ateista, ma on rzecz jasna prawo pisać o religii, ale i jego obraz religii okaże się niepełny, jednostronny. Wątpienie, niewiara, spór z instytucjami religijnymi na trwale wpisały się w nowożytną tożsamość religijną. Tego faktu zaślepiony fideista zapewne nie zrozumie. Pewnego ratunku w owej patowej sytuacji można by więc upatrywać w jakimś rodzaju Nietzscheańskiego perspektywizmu. Dwudziestowieczny interpretator myśli Nietzschego Tomáš Halík zapisuje: „Perspektywizm, wielki dar postmodernistycznej mądrości, którego jako jeden z pierwszych nauczył nas Nietzsche, demaskował czyjejkolwiek aprioryczne roszczenia do neutralności i obiektywizmu jako iluzję” (Halík 2006: 54). Niestety, zamysł autora książki nie uwzględnia takiego kierunku badań. Mateusz Pencuła jednoznacznie opowiada się po stronie filozoficznego obiektywizmu w kwestii sporu na linii ateizm–teizm. Nie uwzględnia słabych stron takiej metodologii.

Innym rozwiązaniem byłaby oryginalna próba anateizmu, którą podejmuje Richard Kearney. Pisze on, że anateizm: „jest wolnością wiary poprzedzającą wybór pomiędzy teizmem i ateizmem. Wybór wiary nie jest nigdy podjęty raz na zawsze. Musi być ponawiany, znów i znów” (Kearney 2011: 16). Co więcej, Kearney twierdzi, że współcześnie można codziennie rano być teistą, w południe ateistą, wieczorem zaś agnostykiem, bez ostatecznej deklaracji (Kearney 2020: 73). Dzieje się tak, ponieważ akt wiary jest nieustannym wykraczaniem poza fundamentalne doświadczenie obcości. Prawdziwa inność (a taką właśnie cechą Bóg powinien być określony przez próbującego uwierzyć człowieka) nie zostaje nigdy przyswojona w sposób całkowity. Stąd właśnie bierze się nieustannie ponawiany wysiłek, który przynosić może za każdym razem inny rezultat, określane jako inne stanowisko filozoficzne (ateizm, teizm, agnostycyzm). Takiej postawy egzystencjalnej trudno dopatrywać się u bohaterów książki Pencuły. Wszyscy oni bowiem wywodzą się z tradycji pozytywistycznej i dążą do obiektywizacji swoich przekonań w postaci jasno wyrażonych, ostatecznych tez.

Obok perspektywizmu Nietzschego i anateizmu Kearneya szansę na przewyżczenie trudności metodologicznej dają także filozoficzny projekt Gianniego Vattima. Ten współczesny włoski filozof odpowiedzialby zapewne Lemowi, Przełęckiemu, Wolniewiczowi *et consortibus*, że teza zarówno o istnieniu, jak i o nieistnieniu Boga stanowi metafizyczne pryncypium roszcące sobie status prawdy ostatecznej zniesionej już przez filozofię Nietzschego (Vattimo 2002: 3). Z punktu widzenia Vattima całe pytanie o jednoznaczne przyporządkowanie czyjegoś stanowiska do prostego schematu teizm–ateizm niesie ze sobą błąd metodologiczny. Zamiast dążyć do obiektywizmu ontologicznego, filozofia powinna zaakceptować status *pen-*

*siero debole* (myśli słabej). Polski badacz myśli Vattima, Andrzej Kobyliński, podsumowuje ten wątek w następujący sposób: „myśl słaba wyrasta z przekonania, że filozofia w naszych czasach powinna zrezygnować z jakiegokolwiek roli fundującej, aby zrozumieć samą siebie jako *pensiero debole*. [...] Zdaniem filozofa z Turynu, tylko taka filozofia, nazywana także ontologią aktualności, potrafi dzisiaj towarzyszyć człowiekowi w świecie, który nie potrzebuje absolutów, struktur mocnych, stałych prawd i wartości” (Kobyliński 2014: 115–116).

### /// Czym jest wiara?

W świetle powyższych rozważań i proponowanych przeze mnie kontrpropozycji metodologicznych kluczowe dla konstrukcji książki Mateusza Penculy okazuje się pojęcie wiary. To właśnie w nim należy upatrywać źródła pewnych niedostatków całego wywodu. Pencula precyzyjnie charakteryzuje pojęcie wiary pojawiające się u Elzenberga, Lema, Przelęckiego, Kolakowskiego oraz Wolniewicza. Ich sposób myślenia o niej budzi jednak poważne zastrzeżenia. Wydaje się, że poza Kolakowskim, który dostrzegał, jak złożoną i delikatną materią jest wiara religijna, i który „przeciwstawiał się wyraźnie pogładowi, jakoby wiara religijna była w ogóle jakimś zbiorem przekonań” (Pencula 2020: 157), pozostali filozofowie utożsamiali akt wiary z pewnego rodzaju aktem epistemicznym zakończonym sformulowaniem sądu. Sąd ów da się objąć asercją bądź negacją. Wiara tymczasem nie polega wyłącznie na wygłaszaniu jakichś tez, na żywieniu jakichś przekonań i zamykaniu ich w językowe formuły. Ten racjonalistyczny aspekt jest oczywiście obecny w tradycji teologii zachodu od czasów Anzelma, ale zdecydowanie jej nie wyczerpuje. Wiara polega także na egzystencjalnym wstrząsie, może być przeżywana jako sytuacja graniczna, jako wydarzenie, które redefiniuje wciąż na nowo cały proces percepcyjny. Przy tym ostatnim założeniu prawdziwa wiara uniemożliwia wypowiedzenie jej ludzkimi słowami, ponieważ zawsze oznaczają one jakiś rodzaj idolatrii wobec Stwórcy – dawcy wiary. Po raz kolejny powraca więc tu problem fideistyczny. Niejednokrotnie człowiek wierzący uzna, że do aktu wiary nie posiada ani praw autorstwa, ani praw własności. Pochodzi ona wyłącznie od Boga i jest cudem rozbłyskującym nagle pośród grzesznego i bezbożnego świata. Co więcej, sama genealogia tego pojęcia w kulturze judeo-chrześcijańskiej odsyła nas zarówno do epistemicznej postawy poznawczej wyrażonej greckim rzeczownikiem *pistis*, jak i do hebrajskiego słowa *emuna*, które dotyczy bardziej aktu zaufania, zawierzenia, nawiązania osobowej relacji, a nie aser-

cji jakichś intersubiektywnie komunikowalnych treści. Klasyczną analizę tego fenomenu przeprowadził Max Scheler (1994), wiele cennych uwag odnaleźć można u Johna Newmana (1989), a najlepszym znanym mi polskim omówieniem tego zagadnienia jest rozdział *Semantyka wiary* z książki Karola Tarnowskiego *Usłyszeć niewidzialne* (2005: 25–58).

W takim świetle trudno zaakceptować wiele stwierdzeń pojawiających się na kartach książki Mateusza Penculy. Definicja D.3 „wiara to ogół religijnych myśli” (Pencula 2020: 68) grzeszy z pewnością nadmiernym racjonalizmem. Dlaczego tylko myśli? A co z uczuciami, relacjami osobowymi itp.? Taka postawa prowadzi do dziwacznych zabiegów opisanych w rozdziale o Bogusławie Wolniewicz (tamże: 220). Ten kontrowersyjny myśliciel rozpatruje punkt po punkcie dwanaście tez wyrażonych w katolickim *Credo*, a następnie jedno z nich uznaje za prawdziwe, inne zaś – za fałszywe. Trudno mi tutaj powstrzymać się przed pewną złośliwością. Czy taki zabieg różni się czymkolwiek od wykreślenia z książki telefonicznej dawno nieaktywnych już numerów, pod które nie da się już dodzwonić? Czy jednak przekreślilibyśmy dane osoby bliskiej i ukochanej, za którą tęsknimy i co do której cały czas żywimy wiarę, że w końcu podniesie słuchawkę?

Za całkowicie nietrafione uznają także definicje D.4 oraz D.5: „wierzący to ktoś, kto uznaje pełne *credo* jakiegoś Kościoła”, „niewierzący (ateista) to ten, kto nie wierzy we wszystko, co głosi dany Kościół” (tamże: 68). Jeśli przyjmiemy bardziej zniuansowaną koncepcję wiary, to okaże się, że w całym uniwersum nie natrafimy na ani jeden obiekt, który spełniałby definicję D.4. (wliczam w to nawet papieży i wszelkich przywódców grup religijnych). Spełnienie definicji D.4 odbyć się może jedynie deklaratywnie. Zadeklarowanie wiary zaś nie jest wcale tożsame z jej posiadaniem. Obsesyjna niepewność Marcina Lutera, który przez całe życie zadawał sobie rozrywające go od środka pytanie: „czy naprawdę będę zbawiony?”, wynikało z nieustannej niepewności, czy rzeczywiście posiada on wiarę. Nie mógł być tego do końca pewien, ponieważ całkowicie suwerennym dawcą wiary był Bóg. Uważam, że – zgodnie z błyskotliwym aforyzmem Tomáša Halíka: „co nie jest chwiejne, jest nietrwale” (Halík 2004) – istotą wiary jest jej kruchość i chwiejność. Miarą głębokości zaś okazuje się intensywność jej przeżywania. Nie musi ona wcale oznaczać błogiego, rozleniwiającego stanu pewności poznawczej. Rzeczywiście samo chrześcijaństwo ulegało pokusie ujmowania swojego kerygmatu w ramy neoscholastycznego systemu koherentnych tez podanych w katechizmie. Podzielał jednak zdanie Halíka, że częściej było to raczej wypaczenie wiary religijnej niż jej głębsze zrozumienie.

### /// Powszechnik poza rzeczą

Podstawowe założenie, które za Benjaminem Constantem przyjmuje Mateusz Pencuła, jest w istocie otwarciem wielkiego sporu ontologicznego sięgającego korzeniami średniowiecza, a może nawet Platona i Arystotelesa. Autor recenzowanej książki wychodzi bowiem w swoich rozważaniach od tezy, że należy odróżnić „czucie religijne” (*le sentiment religieux*) od „form religijnych”. Pierwsze z nich to „ten aspekt natury ludzkiej, który istnieje obok pierwiastka rozumowego i określa to, co w człowieku nieracjonalne i wymykające się prostym definicjom” (Pencuła 2020: 21). Formy religijne natomiast są różnymi materialnymi realizacjami owej religijnej dyspozycji pozostającej w ludzkiej naturze. Zarówno chrześcijaństwo, islam, judaizm, buddyzm, jak i quasi-religijne ideologie (New Age, marksizm itp.) stanowią zaspokojenie nieusuwalnej potrzeby religijności w człowieku. Sądzę, że dyskusja o relacjach pomiędzy tymi dwiema wielkościami przyjmuje postać sporu o powszechniki. Zastanawiamy się bowiem wspólnie z autorem, czy istnieje coś, co sprawia, że wymienione powyżej denominacje religijne i ideologie uznajemy za reprezentacje jednego typu rzeczy. Pencuła odpowiada na tak zadane pytanie pozytywnie: tak, tym, co je łączy, jest próba ustosunkowania się do nieuchronnego faktu śmierci. Na tym jednak ontologiczny charakter sporu się nie kończy. Trzeba bowiem zastanowić się jeszcze, czy ów powszechnik musi wystąpić zawsze *in re*, czy też da się mówić o „czuciu religijnym” *ante rem* (poza, a nawet przed „formami religijnymi”). W tej sprawie Pencuła opowiada się za drugim rozwiązaniem. Właśnie dlatego może mówić o apologii religii, religijności czy też duchowości żywnionych przez filozofów deklarujących ateizm. Nie potrzebują oni owej religijnej formy, aby legitymować się czuciem religijnym.

Podsumowując wcześniejsze rozważania, sądzę, że w sprawie antropologicznej tezy o nieusuwalności czucia religijnego z natury ludzkiej zgłosić można cztery poważne zastrzeżenia.

Po pierwsze, jest bardzo dyskusyjne, że w człowieku w ogóle istnieje natura metafizyczna. Można jej oczywiście bronić, ale dobrze by było zwrócić uwagę, że nie jest to obecnie najbardziej oczywisty pogląd w antropologii filozoficznej i wcale niemało wcale poważnych myślicieli przekonanie to odrzuciło. Wystarczy przywołać chociażby pragmatyczne stanowisko Richarda Rorty’ego zapisującego: „skoro wydaje się, iż żadna pożyteczna praca nie została wykonana dzięki obstawianiu przy rzekomo ahisterycznej naturze ludzkiej, to prawdopodobnie natura taka nie istnieje” (Rorty 1994: 118). Doskonale rozumiem, że Mateuszowi Pencule jest zupełnie nie

po drodze z postmodernistyczną filozofią „krzepkiego poety”. Co więcej, wcale nie upieram się przy tym, że to do amerykańskiego pragmatysty należy ostatnie słowo. Rorty jest tu jedynie przykładem współczesnego odrzucenia konceptu natury ludzkiej. Sądzę jednak, że przyjmując jako metodologiczne pryncypium istnienie w człowieku natury ludzkiej, należy choć zdawkowo odnieść się do jej potężnej postmodernistycznej krytyki.

Po drugie, trudno mi ustalić, kto rzeczywiście wprowadził dychotomię „czucie religijne” *vs* „formy religijne” do dyskursu filozoficznego, ale idea ta ma wielorakie źródła. Constant jest zapewne tylko jednym z jej wyrazi-cieli. Ciekawym kontekstem byłby późniejszy względem Constanta Georg Simmel i jego słynne przeciwstawienie sobie religii (*Religion*) i religijności (*Religiosität*) (por. Motak 2013). Współczesna socjologia religii, opierając się na teorii Simmla, próbuje wytłumaczyć świeckie formy duchowości wypie-rające tradycyjne monoteizmy w XXI wieku w społeczeństwach Europy i Ameryki (por. Davie 2010: 59). Wydaje się więc, że wybór Benjamin Constanta na patrona tej bogatej tradycji filozoficznej jest dość przypadkowy. Mateusz Pencuła na przykładzie filozofii Constanta bardzo trafnie objaśnia, na czym polega rozróżnienie „czucia religijnego” i „form religij-nych”. Nie jest natomiast jasne, dlaczego akurat Constant, a nie dajmy na to Simmel, łączy się z filozofią Elzenberga czy Lema. Z pewnością kwestia ta mogłaby zostać w książce obszerniej wyjaśniona.

Po trzecie, razi mnie trochę pewność, z jaką Pencuła przyjmuje defini-tywnie, że w naturze ludzkiej nie ma możliwości zatracenia lub uciszenia czucia religijnego. Zdaniem autora książki, nie jest w ogóle możliwe, aby ktoś po prostu nie posiadał *le sentiment religieux*. Trudność akceptacji tej tezy polega już nie tylko na przyjęciu istnienia natury ludzkiej, lecz także na jej specyficznym rozumieniu. Argumentacja Pencuły wywodzi uniwersalne dla istoty ludzkiej czucie religijne z Schopenhauerowskiego zainteresowa-nia śmiercią jako centralną kategorią antropologiczną. XX wiek pełen jest jednak świadectw równie dramatycznych, co słowa Dietricha Bonhoeffera, który w więziennych zapisach orzeka, że „religijne apriori w człowieku nie istnieje, było ono uwarunkowaną historycznie i przemijającą ludzką for-mą wyrazu” (Bonhoeffer 1978: 133). Metodologia Pencuły oparta została mocno na postkantowskim założeniu Rudolfa Otto w sprawie apriorycznego zakorzenienia religijności w naturze ludzkiej. Może jednak weszliśmy już w inne czasy? Może w zsekularyzowanych społeczeństwach Zachodu naprawdę istnieją ludzie pozbawieni Weberowskiego słuchu religijnego, zanurzeni wyłącznie w doczesności, odcinający się od wszelkiego czucia



religijnego? Intuicyjnie bliżej mi do stanowiska Penculy, ale czuję, że jednoznaczność jego deklaracji jest trochę nie *fair* wobec strony przeciwnej.

Po czwarte, wracam do ontologicznego wymiaru rozprawy Penculy: nie sądzę, aby ów powszechnik istniał poza rzeczą. Uważam, że nawet jeśli w wielkich bólach zgodzimy się na to, że (1) istnieje natura ludzka; że (2) jej częścią jest czucie religijne (religijność); że (3) zawsze błędem jest odrzucanie „religijnego a priori” w człowieku, to, moim zdaniem, czucie religijne lub religijność nie może zostać oderwana od praktykowanych form religijnych. Powiem więcej: tylko w nich możemy je uchwycić. W zależności zaś od nich bardzo zmienia się charakter owego a priori. Istotny wydaje mi się przykład protestantyzmu i fideizmu. Gdyby naturalnym punktem odniesienia dla Lema lub Wolniewicza był protestantyzm, ich czucie religijne wyglądałoby inaczej.

Wszystkie te powyższe uwagi, zarzuty i polemiki nie unieważniają wcale wartości pracy Penculy. Ośmielę się nawet powiedzieć, że możliwość krytycznego, gruntownego przemyślenia podstawowych zagadnień filozofii religii dzięki lekturze *Ateistycznej apologetyki religii we współczesnej filozofii polskiej* świadczy na korzyść warszawskiego filozofa. Mateuszowi Pencule udało się bowiem dotknąć problemów fundamentalnych, wychodząc od analizy dzieł polskich autorów. Jego książka pełni więc równocześnie dwie funkcje: popularyzuje wiedzę dotyczącą polskiej myśli oraz wprowadza czytelników i czytelniczki w najpoważniejsze zagadnienia filozofii religii.

#### Bibliografia:

/// Bonhoeffer D. 1978. *Widerstand und Ergebung*, Chr. Kaiser Verlag.

/// Constant B. 1980. *Dzienniki poufne*, tłum. J. Guze, Czytelnik.

/// Davie G. 2010. *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Zakład Wydawniczy „Nomos”.

/// Halík T. 2004. *Co nie jest chwiejne, jest nietrwałe*, tłum. J. Zychowicz, WAM.

/// Halík T. 2006. *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, tłum. A. Babuchowski, WAM.

/// Kearney R. 2011. *Anatheism. Returning to God after God*, Columbia University Press.

/// Kearney R. 2020. *Droga do siebie wiedzie przez innego. Richard Kearney w rozmowie z Mateuszem Burzykiem i Michałem Jędrzejkiem*, „Znak”, nr 781, s. 68–75.

/// Kobyliński A. 2014. *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Giannię Vattimo*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

/// Kwiek M. 1994. *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

/// Motak D. 2013. *Między transcendencją a immanencją*, Wydawnictwo Libron.

/// Newman J. 1989. *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Instytut Wydawniczy Pax.

/// Pencuła M. 2020. *Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Rorty R. 1994. *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, [w:] *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, red. S. Shute, S. Hurley, Basic Books, s. 111–134.

/// Scheler M. 1994. *Fenomenologia wiary*, „Znak”, nr 464, s. 53–65.

/// Tarnowski K. 2005. *Ushyżać niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera.

/// Vattimo G. 2002. *After Christianity*, Columbia University Press.

/// **Miłosz Puczydłowski** – dr filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, zajmuje się filozofią religii i nowożytną teologią chrześcijańską, opublikował monografię *Religia i sekularyzm. Współczesny spór o sekularyzację* (Universitas, 2017). Laureat Nagrody Znak i Hestii im. ks. Józefa Tischnera (2018).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7997-9036>

E-mail: [miłosz.puczydowski@up.krakow.pl](mailto:miłosz.puczydowski@up.krakow.pl)

# SOCJOLOGIA PRACY JAKO SPOJRZENIE WSTECZ

## MOŻLIWOŚCI INTERPRETACYJNE KSIĄŻKI *CIĘCIA. MÓWIONA HISTORIA TRANSFORMACJI* ALEKSANDRY LEYK I JOANNY WAWRZYŃIAK

Tomasz Rakowski  
Uniwersytet Warszawski

Książka *Cięcia. Mówiona historia transformacji* autorstwa Aleksandry Leyk i Joanny Wawrzyńiak jest książką z kategorii wyczekiwanych – szybko wzbudziła entuzjazm czytelniczek i czytelników, zanim jeszcze pojawiła się w księgarniach. Sądzę, że to pojawienie się książki na rynku wydawniczym i oczekiwanie na nią jeszcze przed ukazaniem są tu niezwykle znaczącym faktem, co pozwala od razu na postawienie pierwszego pytania – jak to się stało, że dopiero teraz nadszedł czas, by domagać się takiego badania, takiego oglądu i takiego ujęcia. Sądzę, że dzieje się to w sposób następujący: transformacja systemowa, która nadeszła trzy dekady temu, dla wielu miała charakter niespodziewanej zewnętrznej siły z nieprzewidywalną dynamiką. Wydaje się, że można ją porównać do kataklizmu; wiązała się z masowymi utratami pracy, z całkowitym przemodelowaniem znanej rzeczywistości społecznej. Uczyniła ona olbrzymią wyrwę w zbiorowym i indywidualnym wymiarze tzw. bezpieczeństwa ontologicznego – po 1989 roku zmieniło się wszystko w sposób trwały, co dla wielu osób niosło ze sobą olbrzymie konsekwencje. Przypominało to wręcz wymazanie całego poprzedniego doświadczenia życiowego czy pracowniczego i pozostawienie w jego miejscu wyobrazeniowej próżni po społecznej i ekonomicznej *axis mundi*.

Ta gwałtowna przebudowa, która dla jednych oznaczała utratę stabilnej pracy i sposobu dotychczasowego życia, dla innych – czas nowych możliwości i realizacji własnych ambicji, zamknęła się również w pewnym cyklu pamięciowo-gospodarczym. Wkrótce zaczęły działać mechanizmy nowego, zglobalizowanego systemu wymiany pracy, a jej neoliberalny duch został jednocześnie do pewnego stopnia znaturalizowany i głęboko odrzucony po krytyce z perspektywy domknięcia pewnego procesu transformacji, wraz ze słynnym, pełnym melancholii stwierdzeniem Marcina Króla: „Byliśmy głupi”, podsumowującym te przemiany.

Podobnie takie wrażenie domknięcia i spojrzenia z oddali, ale w planie bardziej przeglądowym, w antropologicznym ukazaniu głębokiego w-integrowania struktur neoliberalnych w wyobraźnię społeczne (kulturowe, gospodarcze, prawne), możemy znaleźć w ostatniej książce Michała Buchowskiego pt. *Czyścić. Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu* (2018). W ten sposób czas przemian transformacyjnych kończy się i ustępuje czemuś nowemu, innej logice, kończy się też siła ciężkości pojęcia postsocjalizmu jako zgrabnej formy rozważań o świecie po przemianach końca XX wieku i demontażu systemów państwa socjalistycznego. Odnoszę wrażenie, że Leyk i Wawrzyniak są świadome tego momentu wyczekiwania i mocnych obrazów nakładających się na samo rozumienie transformacji. To domknięcie jest też jednak charakterystyczne dla stopniowego wędrowania źródeł w stronę bytów zastanych i kompletnych, przenoszenia się tam ich uprzedniej formy przeżyć, doświadczeń, pamięci czy też konfliktów i wreszcie aktów omijania czy łamania prawa – jeden z historyków zajmujący się badaniami transformacji i prywatyzacji w zakładach łódzkiego przemysłu mówił wprost, że czeka na to, by źródła „przewędrowały” do archiwum i stały się wreszcie materiałem dla historyka<sup>1</sup>. Sądzę, że jest to po prostu wyjątkowy moment tworzenia się „historii natychmiastowej”, o której pisał niegdyś Andrzej Paczkowski (2014: 90), w której to, co jest życiem i zakumulowanym doświadczeniem, ustępuje z wolna miejsca kompozycji historycznej.

Aleksandra Leyk i Joanna Wawrzyniak podejmują taką właściwie pracę na granicy odchodzącego w przeszłość czasu. Wraz z zespołem badaczek i badaczy społecznych (reprezentujących socjologię, antropologię, historię) zebrały i opracowały ponad 130 wywiadów z pracownikami i pracownikami dużych socjalistycznych zakładów produkcyjnych rozsianych po całym

---

<sup>1</sup> Wypowiedź dr. Marcina Szymańskiego, współautora publikacji *Wielki przemysł, wielka cisza. Łódzkie zakłady przemysłowe 1945–2000*, w trakcie spotkania promującego książkę w Księgarni Do Działa w Łodzi w dniu 3 marca 2021 roku.

kraju – w sumie było to dwanaście przedsiębiorstw, które prosperowały w latach PRL-u, a z początkiem lat 90. weszły na ścieżkę prywatyzacji z udziałem zagranicznych inwestorów. Z tej grupy badaczki wybrały następnie mniejszy zbiór najbardziej wyrazistych i typowych rozmów, a reszta ich spoczywa w archiwum historii mówionej Domu Spotkań z Historią dostępna dla innych badaczy i badaczek. Są to zredagowane ciągi narracji, historie życia i uczestniczenia w pracy oraz organizacji czterech dużych zakładów produkcyjnych: Zakładów Wedla w Warszawie, Zakładów Celulozy i Papieru w Świeciu, zakładu „Stomil” w Olsztynie i Fabryki Samochodów w Warszawie. Dodatkowo została zamieszczona także jedna, piąta rozmowa z zakładu chemicznego. Celowo nie podano jego nazwy, aby ochronić tożsamości rozmówców. Metoda jest dobrze osadzona w socjologii i zastosowana wcześniej przez niemieckich badaczy, m.in. Fritza Schützeego i innych, co znalazło też swoją prezentację i zarazem rozwinięcie w polskich pracach metodologicznych, między innymi Kai Kaźmierkiej (1997), i jest dość szeroko stosowana przez socjologów.

Już na samym początku Autorki stwierdzają jednak, że obrazy i przesyczone emocjami wyobrażenia, które nadeszły wraz z ocenami transformacji, historie o „przeegranych i wygranych”, „ofiarach i zwycięzcach transformacji”, obrazy „palenia teczek, handlu na polowych łózkach nowobogackich willi-gargameli” (Leyk, Wawrzyniak 2020: 10) są tą sferą, którą chcą odłożyć na bok i przejść, zgodnie z tradycją badań socjologicznych, do rozumienia zaczynającego się od zera – od ludzi, rozmów i długich wywiadów. Ukazywanie doświadczenia przebudowy społecznej od dołu, oczami pracowniczek i pracowników zakładów, dla których stały się one niemal całym światem – jest dobrze osadzone w tradycji socjologicznej, zapoczątkowanej jeszcze przez badania listów i pamiętników należących do chłopów, którzy migrowali do pracy w wielkim przemyśle. Ich losy zostały przedstawione w książce pt. *Chłop polski w Europie i Ameryce* Williama Isaaca Thomasa i Floriana Znanieckiego. Odmienne od krążących, stereotypowych już wyobrażeń o transformacji, autorki chcą zatem odzyskać opowieści, które „wymykają się uproszczonej pamięci politycznej i kulturowej o transformacji” (tamże), są „rejestrem pamięci”, subiektywną, wielogłosową, oddolną perspektywę uczestników i uczestniczek zmiany społecznej. „Celowo – piszą więc – staraliśmy się zachować język mówiony, zapisując fragmenty wspomnień, bo jest on zarówno wyrazem pamięci potocznej, jak i źródłem zanikającego dziedzictwa przemysłowego” (tamże: 12). Co więcej, w kolejnym zdaniu pojawi się postulat, by nie zastępować „formą literacką słów, fraz i konstrukcji” charakterystycznych dla tych grup, zawodów, środo-

wisk, klimatów menadżersko-pracowniczych, bo to nie pozwoliłoby oddać i przekazać bagażu wspomnień oraz znaczeń używanych i doświadczanych przez tych ludzi. To dlatego też w książce poza niezwykle zgrabnym i porządkującym socjologicznym i historycznym opisem procesów transformacji lat 90. w Polsce znajdziemy serię wybranych wywiadów narracyjnych, rozmów poprowadzonych z pracownikami zakładów w formie ciągłych narracji, z wyłączeniem pytań i interakcji, z zastosowaniem takiej budowy finalnego materiału, która ma osobną formę lekko „obgotowanej potrawy”, ale nie jest pełnym tekstem badawczym.

Z rozmów wylania się tu żywa i na swój sposób spójna historia przemian po roku 1989, w którym przyszyły niepokój i zagrożenie – tytułowe „cięcia” – a ludzie mieli wrażenie, że ich zakład, miejsce pracy z lat PRL-u – tworzące dla wielu cały świat społeczny, towarzyski (czy też cały życiowy plan) – płynie „jak statek na podwodne skały i zaraz się o nie rozbije”. W innych przypadkach widać było jednak, że po prostu życie toczy się dalej, a rodziny i grupy wymieniały się i zabezpieczały sobie wzajemnie pracę, etaty i świadczenia społeczne, by przejść jakoś przez czas likwidacji albo gwałtownej przemiany ich dotychczasowej pracy. To rodzaj nie tyle drogi sukcesu, ile samego faktu jej przejścia – przejścia przez trudy zalamania świata pracy i utrzymania – jest tutaj bardzo znaczący. Zajmuje on miejsce zasłonięte w naukach społecznych, w których na ogół takie chwile, ale racjonalne przejście przez kryzysowe lata jest zwykłym zdarzeniem, dla którego brak wyrazistych ekspresji. Jako „ani sukces, ani klęska” nie znajduje bowiem widocznego odwzorowania w narracjach dziennikarskich czy naukowych, przez co wówczas zasiedla raczej „archiwa społeczne”. Historie te są często jednak bardziej zróżnicowane, cierpkie, wręcz tragiczne, a także są opowieściami rozwoju i spełnienia zawodowego, zarówno przed transformacją, jak i po niej.

Są jednak też w ciekawy sposób zwykle, co ma tę cechę, że znika z radaru zainteresowania badacza społecznego. W tej książce będą to np. historie (właściwie rzadko przywoływane, choć kluczowe dla zrozumienia nierównomierności i zróżnicowania transformacji), w których – gdy minęły pierwsze miesiące po przemianach – zaczyna się trajektoria poprawy życia, lepszych zarobków, szybkiej, wręcz zaskakującej zmiany, także na lepsze. I wtedy pensje (w Zakładach Wedla, już wtedy PepsiCo) – jak mówi w książce jeden z cukierników – „faktycznie skoczyły w górę. To było coś niesamowitego, jak Wedel wszedł na giełdę, to pierwszy ruch płacowy to był nawet pięciokrotny skok pensji. [...] Sytuacja materialna w domu się poprawiła. A ludzie jeszcze dostali akcje czy wykupili je za przysłowiową zło-

tówkę” (tamże: 156). Patrząc na te materiały, mam jednak przede wszystkim wrażenie, że są one w znaczący sposób zespolone z dwiema ostatnimi dekadami PRL-u, że znakomicie pokazują, jak na losach jednostek odciska się moment, w którym – jak w książce Piotra Nestorowicza – „każdy został człowiekiem”. Opowieści o pracy „na paście”, „na pastach” w zakładach chemicznych – jeszcze w dekadach PRL-u, kiedy zawiązywały się znajomości, a co sobotę organizowano wycieczki z zakładu – powtarzają się w kolejnych opisywanych miejscach pracy – to obrazy wspólnoty i spędzania razem czasu. Młode pracownice przechodziły od sytuacji, w której wykrzykiwały swojemu ojcu w domu: „rzucę tę pracę!”, aż do kolejnych miesięcy i lat pełnego zaangażowania w nią, a nawet entuzjazmu i poczucia, że jest się wśród bliskich znajomych, gdzie „nikt nie stał nad nami”, gdzie „było spokojnie, żadnych dyrektorów, żadnych zastępców, żadnych zastępców zastępców” (tamże: 57), co pokazuje też atmosferę wspólnoty zakładowej, wspólnego świętowania, picia kawy, robotniczych tradycji imiennowych; gdzie do pracy „człowiek szedł z taką radością”, jak wspominała jedna z pracownic (tamże: 55). Podobnie brzmią kolejne opowieści i narracje biograficzne pracowniczki działu technologicznego z fabryki Wedla czy technika produkcji z zakładów Celulozy w Świeciu, które szczególnie wskazują na związki życia z pracą w zakładach, życia wypełnionego treścią wspólnotowej pracy.

Zatem to w zakładach rozwijały się kariery, ale rzekłbym też „wewnętrzne kariery” – następował rozwój tożsamości ludzi gotowych na to, aby stać się pracownikami – ludzi związanych ze swoim miejscem pracy przez dziesięciolecia, a właściwie – przez całe życie. Kiedy młoda technolożka z Zakładów Wedla ambitnie szkolila się i budowała swoją pozycję, odrzucała propozycje z organizacji partyjnej, czym narażała się na donosy. Wówczas jej przełożony wspierał ją i chronił.

Jednak to, co jest tutaj uderzające, to wspomnienie człowieka, w którym jego postać łączy się bardzo mocno z jego fachowością.

To był bardzo fajny człowiek, wspomina Alicja, technolożka – on napisał pierwszy w Polsce trzytomowy podręcznik dla techników cukiernictwa. To był bardzo dobry podręcznik, z którego korzystało wiele szkół zawodowych i techników. I na jego dziale pracowałam jako technolog. Bardzo dobrze mi tam było, nauczyłam się ogromnie dużo o procesach technologicznych. Wszystkim się interesowałam (tamże: 75).

Podobnie w „Celulozie”, w Świeciu, bardzo charakterystyczna i w sumie znacząca jest opowieść ślusarza Marka, który prowadził i nadzorował dział napraw, później jako mistrz uczył się prywatnie niemieckiego, by rozumieć instrukcje maszyn, bo – jak mówił – odpowiadał za procesy „trudne i niebezpieczne chemicznie” i ponosił pełną odpowiedzialność za swoich pracowników, „a byli to [też] ludzie niepełnoletni” (tamże: 220). Zaczął technikum, rozwijał własną spójną karierę od pierwszych chwil samostanowienia. Potrafił przywołać do porządku namolnego dyrektora i żądał czasu dla swej fachowej pracy, a kiedy latami skutecznie usuwał awarie, z dumą odebrał nominacje na mistrza i szefa brygady. Stopniowo staje się zrozumiałe to „coś więcej”, co wyraźnie przebija z rozmów i biografii, to znaczy olbrzymia rola budowy zakładu, jego powodzenia, funkcjonowania w życiu kolejnych ludzi. Stopień związania z miejscem pracy, udział w przemyśle, w wytwarzaniu wspólnoty jest wręcz zaskakujący, obrazuje emocjonalną i trudno wyrażalną formację tożsamościową rodzącą się pod płaszczem PRL-owskiej modernizacji.

To tutaj zresztą widać coś w rodzaju zrębów późniejszej „Solidarności” i w ogóle splotu ludzi, fabryk, zakładów, miejsc pracy. Są to związki o charakterze głęboko wytwarzanej przynależności i poczucia „bycia na właściwym miejscu”. Jest to często doświadczenie bycia częścią zakładu, a jednocześnie własnej fachowości, choć realizowanej niejako poza systemem, gdzie nieformalne rozwiązania techniczne i takie samo korzystanie z materiałów, ich używanie poza przeznaczeniem i poza zakładem, było sposobem bycia i radzenia sobie. Jednak ta wiedza i praktyka, które należały często do sfery zręczności i sprytu (greckiej *mētis*) związanej z utrzymaniem maszyn w ruchu bez części zamiennych, bez zewnętrznego serwisu, była też tym, co później zostało pozbawione znaczenia wraz z pojawieniem się neoliberalnych reżymów i nowych typów produkcji przemysłowej już po transformacji. Wskazuje to na szczególną, wielopoziomową więź nie tylko z zakładami pracy – co pojawia się w wielu wywiadach – lecz także z życiem wokół zakładu, często monokulturą przemysłową, w której pracowali wujkowie, ciotki, kuzyni i kuzynki. Więź ta tworzyła się także z warsztatem pracy i szerzej – z pewną wyobrażoną wspólnotą – urzędzeniem, państwem, których nie sposób jest prosto wyjaśnić. Na przykład w pracy Piotra Filipkowskiego (2018) takie związki z miejscem widoczne są na poziomie bardzo efektywnej organizacji pracy w gdyńskiej stoczni przy produkcji najnowocześniejszych statków, które zdobywały nagrody na całym świecie i były wodowane w wyjątkowo spektakularny sposób. Ten związek między pracownikami i pracownikami a zakładami w latach



PRL-u jest szczególnie i właściwie trudny do zrozumienia. Między innymi pokazywał to już w samych początkach kultury robotniczej, niedługo po 1945 roku, Padraic Kenney (2015), wskazując na głęboko emocjonalne reakcje włókniaerek, które broniły swego warsztatu i kultury pracy, ucieleśniając i somatyzując relacje człowiek–praca – omdlewały np. w reakcji na próbę odebrania im dotychczasowego miejsca pracy. To ten związek może być zatem jedną z nici przewodnich zebranych rozmów, co tym bardziej wskazuje na zaplecze dynamiki strajków i wydarzeń z czasu „Solidarności”, a to już w bardziej zdecydowany sposób ukazuje udział, samoorganizację i rolę ludzi w negocjowaniu warunków pracy i życia, o czym stopniowo pisze się coraz więcej, a najpełniej chyba w wydanej ostatnio książce Michała Siermińskiego *Pęknięta Solidarność* (2020).

Tym bardziej dla wielu niezrozumiałą staje się nagły i niespodziewany zwrot w latach 90. wraz z pojawieniem się prywatyzacji, nowych właścicieli oraz spółek *joint venture*<sup>2</sup>. Opisywane są sytuacje, w których dyrektor techniczny dowiedział się bez uprzedzenia od swojego następcy, że już nie zajmuje swojego stanowiska; pojawiły się nowe zarządzenia i powiedzenia wśród zarządzających, nakazujące „odcinać winogrona” – czyli pozbywać się zaplecza socjalnego, ośrodków wczasowych, warsztatów, taborów, z pierwocinami outsourcingu i realizacją zasady produkcji logistycznej, *just in time*<sup>3</sup>, by można było likwidować magazyny i stanowiska magazynierów. Te przemiany przyniosły nerwowe reakcje na pogłoski o zwolnieniach i wreszcie na same zwolnienia: poszukiwanie zabezpieczeń, rozgrywanie tej sytuacji wewnątrz rodzin, małżeństw, wzajemne ubezpieczanie się, w końcu oczekiwanie i uzależnienie od ślepego losu, gdy wręczone zostanie zwolnienie z pracy. To tu jednak zaczyna przypominać o sobie formuła książki, czyli standaryzowane do pewnego stopnia wywiady narracyjne. Opowieści o „ciąciach” się powtarzają, nawarstwiają i stopniowo dają pole do stworzenia pewnych wzorów doświadczenia. Jest to też podstawa do niezwykle sugestywnych obrazów, komentarzy, kontekstów, jakie autorki zarysowują – np. przyjęcie roku 1997 za cezurę momentu stabilizacji procesu prywatyzacji. Widać wówczas, jak kierownicy i dyrektorzy wciągani byli w procesy, nad którymi usiłowali zapanować, a często wierzyli w nie, co powodowało, że sami niespodziewanie niszczyli wzory pracy. Myślę, że jest tu też potencjalne miejsce na wskazanie pewnego niespostrzeżonego kon-

<sup>2</sup> Spółka handlowa zawiązana przez firmę krajową z firmą zagraniczną lub przez firmy zagraniczne na terytorium innego państwa. Celem powstania spółki *joint venture* jest prowadzenie działalności gospodarczej.

<sup>3</sup> To zasada ograniczania kosztów, m.in. magazynowania, dzięki elastycznemu dostarczaniu zamawianych partii produktów.

formizmu (czego może brakować), całej poetyki społecznej w rozumieniu Michaela Herzfelda, „miękkiej” produkcji władzy przez „zapobiegliwych biurokratów”, którzy gorliwie tworzą nowe normy.

Ten nurt interpretacji jednak jest tu nieobecny, gdyż wymaga, jak uważam, odsłonięcia także wielu nieintencjonalnych struktur wypowiedzi, powtórzeń, afektywnych zwrotów, podczas gdy rozmowy zapisane w książce po oczyszczeniu z pytań stawianych przez osoby prowadzące sprawiają wrażenie codziennych, potocznych. Narracje karier, nauki i zdobywania zawodu, pozycji oraz – symetrycznie – zerwań, cięć, strachu i obawy przy likwidacjach miejsc pracy zawierają zatem narrację przypominającą bardziej zapiski z pamiętników i wspomnień życia, niż doraźnych i chaotycznych wpisów do dzienników i wypowiedzi tworzonych na bieżąco. Obrazują one jednak dramat wydarzeń wewnątrz biografii i rodzin, nadejście fali zwolnień i sposobów radzenia sobie z tą sytuacją, procesy podejmowania logicznych, przemyślanych decyzji rodzinnych – by bezrobocie nie dotknęło np. obojga rodziców. Pozostają one – mam wrażenie – wewnątrz ustabilizowanej narracji, domkniętej w czasie, kompletnej historii trzydziestu lat transformacji – są zbiorem wartkich wypowiedzi, tak jak płynne są opowieści o życiu. A jeśli wewnątrz nich zdarzają się przemilczenia, zawałania i np. elementy przesłonięć opowiadanego zdarzenia, choćby bardzo bolesnego, to końcowa forma zawiera narrację dodaną przez autorki i na swój sposób kompletną.

Jest to oczywiście świadoma droga badaczek, prowadzących przegląd tego, co w rozmowach regularne, co tworzy społeczne warunki nowych form pracy, presji, nacisku czy też nawet – satysfakcji i sukcesu – co jednak w końcu odwzorowuje dobrze mechanikę strukturalną konfliktu społecznego. Sądzę jednak, że zbiór tych wywiadów można czytać jeszcze inaczej, w sposób sięgający do perspektywy badań kulturowych, bardziej naznaczonej nazwiskami Émile’a Durkheima i Clifforda Geertza niż Karola Marksa i Erica Wolfa<sup>4</sup>. A właściwie nie tyle czytać, ile inaczej rozumieć. Są to bowiem rozmowy prowadzone zgodnie ze sztuką prowadzenia wywiadów narracyjnych, zawierające regularne wzory pamiętanych zdarzeń życia, ich przebiegów, np. pamięci wspólnoty pracowniczej, wycieczek autokarowych, bycia razem („ja na początku nie pojmowałem – mówi jeden z grawerów z cukiernictwa – jak można wiązać się z zakładem, przecież to jest po prostu fabryka”). To sformułowanie powtarza się w kolejnych

---

<sup>4</sup> Na takie rozróżnienie w badaniach zmiany społecznej, konfliktu i relacji władzy wskazywała Sherry Ortner w tekście o wymownym tytule *Dark Anthropology and Its Others. Theory since the Eighties* (2016).

rozmowach: miejsce pracy jako miejsce, a nie przestrzeń, jak pokazywał Michel de Certeau, co znajdowało późnej przedłużenie w strajkach stacjonarnych i okupacji zakładu jako miejsca, szczególnie w czasie strajków „Solidarności”. Podobnie działo się w przypadku cięć i zamykania zakładów, gdy zwolnieni pracownicy po spotkaniu jednego z szanowanych majstrów nie podali mu ręki (Leyk, Wawrzyniak 2020: 227); majster wspomina to gorzko, gdyż starał się ich chronić, ale jednocześnie z racji stanowiska musiał także brać udział w typowaniu ludzi do zwolnienia. Te pogłębione wypowiedzi można by zebrać i traktować jako rodzaj zdeponowanego, ukrytego żalu, nieco podkreślonego, wzmocnionego, manifestującego się przez zachowania (społecznie) autodestruktywne.

Tutaj też pojawia się furtka do innego, bardziej antropologicznego świata. Materiały tego typu, tj. historii mówionej, siłą rzeczy są budowane w obrębie pewnej sytuacji – jako zapisywana rozmowa. Tymczasem spotkania i rozmowa potrafią przebiegać na jeszcze innym poziomie. Pracą taką jest stworzenie innej przestrzeni spotkania i dłuższego współbycia, w którym pojawi się to, co dla obydwu stron jest nowe i często zaskakujące. Sherry Turkle (2008) nazywa to sytuacją „pokoju pisarki/pisarza” – wzmocnieniem poznania. To dopiero ten materiał, wychodzący poza odwzorowanie pamiętanej historii czy nawet historii życia – z jej całym skomplikowaniem – staje się osnową rozumienia, które znaczy na ogół coś innego niż potoczne, regularne obrazy. „Spójność – pisze Turkle (2008: 6), cytując właściwie Clifforda Geertza – nie może być głównym testem potwierdzającym wartość opisu kulturowego”. Stąd świat historii i socjologii pracy – perspektywa modeli wyjaśniania zachowań i doświadczeń – i tego, co oddolne, jest tu z jednej strony znakomicie zarysowana, z drugiej – pozostaje na swój sposób wstępnym materiałem, w którym na przykład wątek sprawności i powszechnego sprytu (czegoś w rodzaju greckiej *métis*, o czym pisała Elizabeth Dunn w pracy *Prymatyzując Polskę*) mógłby być rozwijany dalej, w różnych kierunkach i finalnie posłużyć jako podstawa do interpretacji podobnych np. do dekonstrukcji poetyk społecznych.

Regularność wzorów wskazanych w pracy w analizach budowanych przez same Autorki czasami zatem może odłączać się od materiału, a właściwie od jego potencjalności i od tych warstw, które widać gołym okiem. Jest to jednak też olbrzymie pytanie – jak można budować jakąkolwiek spójną narrację w oparciu o taki zbiór materiałów. Wyraźnie widać, że często jest to perspektywa ludzi pracujących na stanowiskach kierowniczych, a rzadziej zwykłych pracowników i pracownic, co też jest doborem świadomym. Pokazuje to wzory doświadczenia transformacji powstających od

strony samej realizacji przekształceń, kierowania nimi, adaptacji do nowych modeli zarządzania, kursów menadżerskich itd. Za każdym razem jednak otwierają się tu nowe możliwości rozumienia, wchodzenia w głąb tego, co te rozmowy ze sobą niosą, i co nie tylko mieści się jedynie w słowach, lecz także w fizycznej pracy ludzi. Widać to na przykład już w pierwszej rozmowie prowadzonej z dwiema koleżankami zajmującymi to samo stanowisko, które – jak wspominały nawet same badaczki – były w stanie spontanicznie opowiadać przede wszystkim o pracy we dwójkę, żywiołowo dialogując ze sobą, co jest samo w sobie bardzo ciekawą etnograficzną formą.

Książka *Cięcia*, rzekłbym, składa się zatem jakby z dwóch części. Z jednej strony jest to świat rozmów i kontekstowych socjologicznych analiz, ukazujących to, co regularne i powtarzalne, a co często pojawia się w zupełnie nowy sposób. To wyraźne wzory pracy, zachowań, w końcu wzory pamięci i rozumienia własnego postępowania.

Z drugiej strony, jest to pewna powierzchnia materiału potencjalnie bardziej afektywnego, cielesnego, mimowolnego, który buduje zręby porozumienia w osobny sposób, wzmacniający struktury sensów społecznych, których do końca nie kontrolujemy. Ta druga strona stawia może nawet pewien opór badaczom i badaczkom społecznym – jako skumulowane i „jednoczasowe” (*coeval*), jak powiedzialaby Johannes Fabian (1983), doświadczenie społeczne. Jest to opór, który powoduje, że tych doświadczeń nie daje się zaplombować w czasie historycznym czy socjologicznym i używać jako czegoś w rodzaju danych.

Gęste, zwarte i często bardzo konkretne rozmowy zamieszczone w pierwszej części powodują, że powstają tutaj wzory powtarzalnych doświadczeń, które nawet jeśli są zgodne z potocznymi, wstępnymi rozpoznaniem, to znajdują ekspresję w żywym, wywołanym języku, czego efektem są ugruntowane i potwierdzone rozpoznania. To w tej części materiału pojawiają się te elementy, które mogą być pomijane lub często pozostają niewidoczne, gdyż narracje te związane są np. ze spokojnymi i bardziej przemyślanymi strategiami radzenia sobie z transformacją. Nie jestem pewien w tym przypadku, na ile ta spokojna narracja nałożona jest na porwane i bardziej niepokojące sytuacje zachowane w pamięci. Na pewno jednak są to figury doświadczenia kluczowe dla zrozumienia wielokierunkowej i zróżnicowanej przebudowy postaw w czasie transformacji, a nie jakiejś jednej spójnej opowieści. Na pewno już samo to, że w pewnym momencie dziejowym „nadeszły cięcia”, jest motywem przewodnim interpretacji tych rozmów. Jestem jednak pewien, że mogą one być rozumiane też w inny,

antropologiczny sposób, z całą skalą ich potencjalnej symboliki, afektów, pragnień i iluzji.

Być może w tym tkwi ciężar tych historii mówionych – w całym potencjale nieodkrytych wątków, afektów, fantazji, prób rozumienia. Mogą to być choćby znane mi z lat 90. i dwutysięcznych opowieści murarzy z podwarszawskich budów, zbierane przez Adama Okraśińskiego (2008), o „ukradzionym skarbie narodowym” i prywatyzacji polskich zakładów jako o zmarnowanym skarbie, który przyniósł upadek kraju, niczym niegdyś rabunek skarbcza spowodował upadek Cesarstwa Bizantyjskiego, jak czytamy w apokryfach tworzących *Biblię ludową* (Zowczak 2013). W środowisku murarzy, szpachlarzy z podwarszawskich budów rolę skarbcza imperium odgrywała prywatyzacja przemysłu rozumiana już w strukturze afektywnej, związanej ze „sprzedaniem za nic” dóbr narodowych – np. ze „zrobowaniem” funduszu FOZZ, kiedy to – jak grzmiał niegdyś Andrzej Lepper, a co przywołuje Okraśiński – „dziennikarz «Super Expressu» pojechał z tymi, którzy przewozili pieniądze, i dokładnie to sprawdził. Pięć miliardów leży. To są pieniądze nie przesłane z konta na konto, tylko wywiezione z Polski w torbach i walizkach. Na ten temat panuje milczenie, ale to są, drodzy państwo, fakty”.

Przedstawione w *Cięciach* analizy rozmów, „trwale ustalonych ekspresji” (za Wilhelmem Diltheyem), nie przypominają opowieści o tych „miliardach wywiezionych nocą w walizkach”, są natomiast zdecydowanie bardziej zrozumiałe, jasne i pozwalają konstruować przejrzyste wnioski – kontekstowe miniteorie zmiany społecznej, np. w rozdziałach wprowadzających. Nie zmienia to jednak faktu, że przy lekturze tej pracy wciąż wracała do mnie myśl, co takiego jednocześnie działo się w tej drugiej sferze, tam, gdzie rozumienie budowane jest nie tylko na tym, co racjonalne, powtarzalne i ustrukturyzowane w pamięci, lecz także na tym, co ukryte, trudne do wysłowienia i uchwycenia, ale co jednocześnie także tworzy kształt doświadczeń, form pamięci społecznych, metafor, i co dopiero nie wprost znajduje przełożenie na struktury społeczne i jej poetyki.

Na pewno nie będę się tutaj upierał nad koniecznością rozwinięcia tej drugiej strony książki, doczepionej niejako od spodu, gdzie przejść można „na drugą stronę” narracji, w kierunku „pokoju pisarki/pisarza”, gdzie kreowane są nowe, ale może i bardziej własne czy bardziej „rzeczywiste” słowa. Książka *Cięcia* wnosi wystarczająco wiele materiału do zrozumienia i zbudowania dystansu w stosunku do tej historii, jej siły, presji społecznej i całej przebudowy, którą wywołała, oraz jej tragicznych skutków. Zastanawiałem się przy tym nieustannie, jak sięgnąć do tego, co stanowi

społeczną egzystencję ludzi pracy ostatnich dekad, i tego, w jakim miejscu jesteśmy, jakie energie nami rządzą. *Cięcia* w tej właśnie formie są zarówno doskonałym zapleczem, jak i bazą dla tego rozumienia, ale może też przede wszystkim są świadectwem konieczności dalszego rozumienia tego, co też stało się przez trzydzieści lat transformacji – gdy tylko popatrzymy na nią wstecz, z pozycji, w której jesteśmy.

#### Bibliografia:

/// Buchowski M. 2018. *Czyściec. Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM.

/// Fabian J. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press.

/// Filipkowski P. 2018. *Stocznia – transformacja – historie mówione. Albo o sensotwórczej mocy (gdynskich) statków*, „Rocznik Antropologii Historii”, nr 11, s. 189–211, <https://doi.org/10.25945/nw7c-r215>.

/// Kaźmierska K. 1997. *Wywiad narracyjny – technika i pojęcia analityczne*, [w:] *Biografia a tożsamość narodowa*, red. M. Czyżewski, A. Piotrowski, A. Rokużewska-Pawelek, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 35–44.

/// Kenney P. 2015. *Budowanie Polski Ludowej. Robotnicy a komuniści 1945–1950*, tłum. A. Dzierzgowska, WAB.

/// Leyk A., Wawrzyniak J. 2020. *Cięcia. Mówiona historia transformacji*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Nestorowicz P. 2016. *Każdy został człowiekiem*, Wydawnictwo Czarne.

/// Okraśiński A. 2008. *Robotnicy warszawscy o zmierzchu świata*, „(op. cit.)”, nr 2(39).

/// Ortner S. 2016. *Dark Anthropology and Its Others. Theory since the Eighties*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory”, nr 6, s. 47–73, <https://doi.org/10.14318/hau6.1.004>.

/// Paczkowski A. 2014. *Historyk dziejów najnowszych wśród źródeł*, [w:] *Historia – dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości*, red. E. Domańska, R. Stobiecki, T. Wiślicz, Universitas, s. 89–98.

/// Siermiński M. 2020. *Pęknięta Solidarność. Inteligencja opozycyjna a robotnicy 1964–1981*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Turkle S., red. 2008. *The Inner History of Devices*, MIT Press.

/// Zowczak M. 2013. *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej.

/// **Tomasz Rakowski** – etnolog, antropolog kultury, kulturoznawca, lekarz. Pracuje w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, współpracuje z Instytutem Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Prowadzi badania w Polsce i w Mongolii. Zajmuje się badaniami oddolnych procesów rozwojowych, antropologią sztuki współczesnej i partycypacyjnej, etnograficznie zorientowaną animacją kultury oraz najnowszą metodologią badań kulturowych. Autor książek: *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego* (2009, wydane w języku angielskim w Berghahn Books, 2016, 2019), *Przepłynięty, współdziałania, kręgi możliwości. Antropologia powodzenia* (2019), a także redaktor i współredaktor tomów zbiorowych: *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznaniań* (2011), *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego* (2013, 2015) czy *Pretextual Ethnographies. Challenging the Phenomenological Level of Anthropological Knowledge-Making* (2018).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1668-2793>

E-mail: [tomaszrak@tlen.pl](mailto:tomaszrak@tlen.pl)





# **ODKRYWANIE TEGO, CO IGNOROWANE. O ZARZĄDZANIU UWAGĄ W POSTRZEGANIU HISTORII I ZJAWISK SPOŁECZNYCH. ARTYKUŁ RECENZYJNY**

**ADAM LESZCZYŃSKI, *LUDOWA HISTORIA POLSKI.  
HISTORIA WYZYSKU I OPORU. MITOLOGIA PANOWANIA***

Krzysztof T. Konecki  
Uniwersytet Łódzki

Czytając książkę Adama Leszczyńskiego, poddaję ją refleksji jako socjolog. Dzięki temu mogę lepiej zrozumieć założenia, które przyjmuję przy uprawianiu socjologii. Moje odczytanie związane jest z socjologią kontemplacyjną oraz socjologią poznawczą (jej odmianą, tzw. socjologią uwagi). Socjologia kontemplacyjna koncentruje się na usytuowaniu badacza w określonym kontekście społecznym, historycznym, interakcyjnym i związanymi z tym procesami tożsamościowymi i emocjonalnymi (Konecki 2018), a socjologia uwagi – na procesach poznawczych związanych z uwarunkowaniami społeczno-kulturowymi i instytucjonalnymi ukierunkowującymi postrzeganie i/lub pomijanie pewnych faktów, wydarzeń, opinii w dyskursie publicznym, w tym naukowym (Zerubavel 2015, 2018, 2020). Obie socjologie pokazują uwikłanie *władzy* w indywidualnym i społecznym postrzeganiu i doświadczaniu rzeczywistości. Inspirowany pracą Adama Leszczyńskiego chciałbym także spojrzeć na socjologię jako na dyscyplinę uwikłaną w dyskurs władzy oraz na konstrukcję ładu społecznego.

Postrzeganie świata społecznego wyraża się w naszych narracjach o świecie. Zacytuję tutaj naszą noblistkę:

To, jak myślimy o świecie i – co chyba ważniejsze – jak o nim opowiadamy, ma więc olbrzymie znaczenie. Coś, co się wydarza, a nie zostaje opowiedziane, przestaje istnieć i umiera. Wiedzą o tym bardzo dobrze nie tylko historycy, ale także (a może przede wszystkim) wszelkiej maści politycy i tyrani. Ten, kto ma i snuje opowieść – rządzi (Tokarczuk 2020).

### /// O książce

Pokrótkę przedstawię książkę, by przejść do jej analizy. Omawiane dzieło dotyczy zatem wyzysku, ale i upokorzeń oraz oporu pewnych grup społecznych, choć autor koncentruje się głównie na klasie chłopskiej. Podkreślę słowo *upokorzenia*, dzieje klasy chłopskiej to bowiem dzieje upokorzeń w postaci stosowanych wobec niej kar, przypisywanych jej tożsamości, przemilczeń i ignorowania oraz wprowadzenia w stan permanentnego ubóstwa.

Autor pokazuje, że w historiografii zazwyczaj przedstawia się bunt chłopskie jako inicjatywy inspirowane zewnątrz, a nie jako formy kolektywnie zorganizowanych protestów i oporu. W pracy przedstawiono system folwarczno-pańszczyźniany tak, jak kształtował się on przez dzieje i jak stopniowo się zmieniał. Zaprezentowano systemową interpretację wyzysku nie przez pryzmat etyki i indywidualnych decyzji tych, którzy dominują i wyzyskują.

Istotna dla narracji jest autorska periodyzacja dziejów: średniowiecze do roku 1520, następnie lata 1520–1768 (w 1768 roku wprowadzono zakaz wymierzania chłopom kary śmierci przez szlachtę), 1768–1864 (w 1864 roku car zniósł pańszczyznę), następnie okres do II wojny światowej i odrębny – powojenny PRL. Zmiana periodyzacji dziejów zmienia nam perspektywę ich oglądu. Daty wojen i panowania określonych władców nie dzielą nam historii na epoki. Ważne są daty związane ze zmianami w systemie panowania bądź z zakończeniem lub rozpoczęciem konkretnych okresów panowania i relacji klasowych. W pracy podjęto także wątek mitologii panowania, czyli pochodzenia *rasy* chłopskiej (często tak kategoryzowano chłopów), istotny dla legitymizacji panowania szlachty i mitu sarmacji. Można ogólnie za autorem napisać, że jest to książka o zbiorowym boha-

terze, zdefiniowanym bardzo szeroko, oraz że „jest to książka o tych, którzy stoją na dole drabiny społecznej, o rządzonych, o poddanych, o mężczyznach i kobietach podporządkowanych władzy nie tylko i nie przede wszystkim w wymiarze politycznym, ale także społecznym” (Leszczyński 2020: 568).

Książka Adama Leszczyńskiego jest dziełem wybitnym i prekursor-skim także dlatego, że dotychczas tak szeroko, w tak długim procesie trwania i w sposób tak pogłębiony nie przedstawiono w Polsce relacji klas zdominowanych i poddanych często absolutnej władzy przez mniejszość społeczeństwa, jak miało to miejsce w naszej historii w przypadku rządzenia klasą chłopów przez szlachtę.

Akcent w pracy położono na relacje między panującymi a ludem, na to, co uważa się za *wyższą i niższą pozycję* w hierarchii społecznej. Autor pokazuje, że klasa chłopska stawiała opór, a strategie sprzeciwu były zarówno indywidualne, jak i kolektywne. Właściwie całą historię pańszczyzny można przedstawić jako historię opresji i oporu. I tak właśnie wygląda historia Polski wspomnianego okresu na stronach książki. A zatem uwagę świadomie skierowano nie tam, gdzie robiono to dotychczas w głównym nurcie historiografii – na dzieje narodu widziane z perspektywy władców i dyplomacji oraz relacji międzypaństwowych.

### **/// Postrzeganie a ignorowanie**

Chciałbym spojrzeć na dzieło Adama Leszczyńskiego z punktu widzenia socjologii uwagi Eviataru Zerubavela (2015, 2018, 2020). Społeczeństwo konstruuje pewne filtry percepcji, które uniemożliwiają widzenie bądź refleksję nad obiektami, problemami, które są oczywiste i dlatego niepostrze-galne, tak jak niezauważalny jest *duży słoń w pokoju*. Na niektóre obiekty zwracamy uwagę i dokładnie widzimy je takimi, jakie są w danej chwili, innych nie postrzegamy, mimo że są w zasięgu ręki. Oczywiście, uwaga ta jest kierowana mimowolnie, ale nie przypadkowo. Jest warunkowana społecznie przez specjalną socjalizację uwagi, której doświadczamy w dzieciństwie w rodzinach, grupach religijnych i szkołach. Media i edukacja, w tym religijna, mają tutaj też olbrzymie znaczenie. W kulturze funkcyj- nują określone strategie zarządzania uwagą w społeczeństwie. Zjawisko to ma miejsce również w nauce, np. w historii, socjologii, ekonomii i innych naukach humanistycznych.

W wielu miejscach omawianej pracy autor podejmuje problematykę ignorowania pewnych tematów i problemów w polskiej historii nie tylko

przez bezpośrednich jej świadków w swoich dziennikach (Leszczyński 2020: 202, 204–205), lecz także przez historyków<sup>1</sup>. Świadczenie buntów i innych aktów protestu poświęcają tym wydarzeniom mało miejsca, co przekłada się także na niewielkie zainteresowanie nimi historyków. Są one obecne, ale nacisk kładzie się na inne tematy i wątki, np. odzyskiwanie niepodległości, wojny i główne postaci historyczne. Świadectwo o buntach jest wiele, ale poświęca się im niewiele analiz. Bunt przedstawia jako akty pełne okrucieństwa (tamże: 197), ale zarówno u bezpośrednich świadków, jak i u historyków rzadko pojawia się refleksja, dlaczego okrucieństwo pojawia się w takim zakresie i nasileniu i jest ciągle występującym zjawiskiem. Analizy Adama Leszczyńskiego pokazują wyraźnie mimowolne poddawanie się „zarządzaniu uwagą” tak przez historyków, jak przez inne grupy społeczne, a to „odkrywanie” zjawisk ignorowanych jest wielką zasługą autora<sup>2</sup>.

Również sytuacja i okres historyczny, w którym powstają prace historyków, mają znaczenie. Leszczyński podaje jako przykład opracowanie Andrzeja Wyczańskiego, który w 1978 roku opublikował pracę kwestionującą prezentowanie sytuacji chłopów jako negatywnej w czasach „złotego wieku” Rzeczypospolitej, w epoce Jagiellonów. Chłopi mieli wówczas jakoby więcej swobody działania i żyło im się zdecydowanie lepiej, niż się to zwykle przedstawia. Według Leszczyńskiego takiej interpretacji mógł sprzyjać czas publikacji, czyli schyłkowy okres komunizmu, kiedy historycy zmęczeni byli narzuconą wersją historii, a po 1989 roku było to też wygodne dla polityki historycznej wskazującej nasze historyczne związki z Zachodem (tamże: 235–236). Widzimy zatem, że również w tym zjawisku koncentracji uwagi znaczenie mają epoka, w której pisze historyk, jej nastrój intelektualny i oczekiwania społeczne. Być może nie bez znaczenia jest także obecny czas historyczny dla pojawienia się pracy Adama Lesz-

<sup>1</sup> Choć faktograficznie niektóre tematy i okresy zostały dokładnie opisane przez historyków, to jednak pokazanie ich w świetle określonych koncepcji teoretycznych czy trendów historycznych (procesów) tak szeroko, jak ma to miejsce w pracy Adama Leszczyńskiego, nie miało miejsca. Badania faktograficzne historyków nie zmieniają mojej opinii, że wnioski analizowanej książki są odkrywcze i silnie potwierdzone właśnie tymi badaniami i opisami zdarzeń.

<sup>2</sup> Podobną pracę wykonuje Kamil Janicki w książce *Epoka milczenia. Przedwojenna Polska, o której wstydzimy się mówić* (2018). Pokazuje on, jak w przedwojennej Polsce milczano na temat gwałtów lub traktowano je marginalnie, np. zamieszczano ich opisy na ostatnich stronach bulwarówek, by nie drażnić czytelników, a kary dla gwałcicieli były symboliczne. W kraju właściwie nie istniała przestępczość seksualna. Jeśli w prasie przedstawiano gwałty, to dyskretnie obowiązywała tylko wobec osób z klasy średniej i wojskowych, natomiast w przypadku gwałcicieli z klasy ludowej podawano nie tylko ich nazwiska, ale nawet adresy zamieszkania. O molestowaniu seksualnym pisano prawie wyłącznie w odniesieniu do reprezentantów biedoty, osób obcych etnicznie, w tym Żydów. O gwałtach na mężczyznach prawie nie wspomniano. A główni kryminolodzy i prawnicy uważali, że jeśli kobieta nie zgodzi się na stosunek seksualny, to gwałt jest niemożliwy fizycznie.

czyńskiego, a także wielu innych podejmujących podobną problematykę. Myślę tutaj o pracach Michała Rauszera (2020), Andrzeja Ledera (2014), Jana Sowy (2011, 2015), Michała Garapicha (2019), którzy również próbują pokazywać pewne niedostrzegalne procesy historyczne i zjawiska społeczne, a ich publikacje odsłaniają to, co zakrywane i społecznie ignorowane, choć w szczegółach najczęściej znane historykom. Odkrywane są tutaj procesy, a nie fakty, a uogólnienia mają podstawę teoretyczną.

Jakie mogą być jeszcze uwarunkowania zjawiska *ignorowania* w odniesieniu zarówno do buntów, jak i przemocy ze strony klas uciskanych? Może zastanawiać, dlaczego tak się dzieje, jakie warunki kulturowe i strukturalne umożliwiają takie pomijanie w postrzeganiu? Socjolog inspirowany dziełami Simmla i Goffmana natychmiast *myśli analogicznie* i odnosi te zjawiska do współczesności. Być może brutalna przemoc wobec słabszych jest wpisana w naszą kulturę relacji międzyklasowych, międzyetnicznych i nie została jeszcze przezwyciężona. Obecnie w Polsce **edukacja historyczna zwracająca uwagę na kwestie narodu i czyniąca z niej główną oś przedstawiania historii ma tutaj kolosalne znaczenie**. Odwraca się uwagę od relacji klasowych, a koncentruje na kwestiach narodowych oraz roli państwa i odzyskiwania niepodległości, choć skupienie się na innych tematach w nauczaniu historii mogłoby być bardziej pożyteczne. **Kultura folwarczna**, na przykład, zdaje się być przekazywana do kultury urzędu państwowego i kultury korporacji, reprodukuje ona pewien habitus relacji wyższych pozycji społecznych do niższych, sposób traktowania klientów przez urzędników, a urzędników przez swoich zwierzchników; **wyżej – niżej to matryca postrzeżeniowa tej kultury**. Są to procesy długiego trwania (psychospołecznego trwania i reprodukcji kulturowej) i tak też jest w naszym kraju, a książka Adama Leszczyńskiego daje wiele do myślenia odnośnie do możliwych diagnoz współczesności, np. traktowania mniejszości etnicznych, imigrantów, kobiet czy mniejszości seksualnych.

O dziejach chłopów pisano tak, jakby byli oni mniejszością etniczną, zauważa autor. Dlaczego włościanie byli traktowani tak, jakby byli mniejszością, czymś odrębnym od głównego społeczeństwa? Proporcje przecież były inne, 10% społeczeństwa panowało nad 90%. Autor pisze tutaj o utrwalonej w społecznej wyobraźni **przepaści, o kilkusetletniej tradycji dystansu między elitą a ludem**. Prac o szlachcie jest zdecydowanie więcej niż o klasie chłopów, chociaż przecież szlachta była mniejszością w społeczeństwie.

### /// Kilka refleksji metodologicznych

Chciałbym napisać kilka słów o **metodologii Autora**, oczywiście wypowiadam się tutaj jako socjolog.

Dostrzegam w pracy Autora **historyczną empatię** (Endacott, Brooks 2013: 43; zob. także Zahavi 2001). Chodzi mi tutaj o uwzględnienie *historycznej kontekstualizacji* analizowanych i przedstawianych *podmiotów działań* (społecznych, kulturowych i *politycznych warunków ich działania*, jak np. powstanie chłopskie pod dowództwem Jakuba Szeli), a także innych cech historycznej empatii, a więc *podejmowanie perspektywy badanych podmiotów* (wpływu biografii, doświadczeń, postaw, przekonań na ich działania, również odnośnie do biografii Kazimierza Deczyńskiego (Leszczyński 2020: 325) czy Jakuba Szeli (tamże: 328)) oraz analizę *afektywnych powiązań* (reakcji emocjonalnych u postaci historycznych wpływających na działania, np. nienawiść do szlachty u Kazimierza Deczyńskiego; tamże: 325). Byłoby interesujące z punktu widzenia socjologii kontemplacyjnej, gdyby *afektywne powiązania* zostały także przedstawione w odniesieniu do Autora tej książki. Potrzebny jest zatem jeszcze jeden krok, by badacz w stosunku do siebie zastosował przynajmniej ostatnią dyrektywę historycznej empatii. Taka praktyka kontemplacyjna ukazałaby umiejscowienie badacza w aktualnym dyskursie i ujawniła podstawowe założenia, postawy i emocje także ze świata życia (Konecki 2018). Myślę jednak, że w książce i tak podjęto bardzo dużo nowych i dla wielu badaczy kontrowersyjnych elementów i perspektyw, zatem dalsze prowokowanie w zakresie modyfikacji metody historycznej byłoby pewnie niekorzystne dla jej odbioru.

Autor, tematyzując historię *ludową Polski* (np. podrozdziały *Przemoc i bunty, Reformy i opór, Przemoc i emancypacja*), posługuje się metodą **egzemplifikacji** (*exempling*, termin Eviatara Zerubavela, metoda stosowana także przez Ervinga Goffmana). Jest to strategia, która w sposób obrazowy ukazuje określone zjawisko oraz pomaga konstruować wzory działań i teoryzować. Przykłady ze wspomnień, dzienników, dokumentów są konkretyzacją określonych terminów, tematów, pojęć. Tutaj badacz szuka zatem podobnych przykładów (łączy je – *lumping*, to druga strategia towarzysząca dawaniu przykładów). W pracy Leszczyńskiego dawanie przykładów i ich łączenie dotyczy konkretnych przedziałów czasu, np. przykłady z pierwszej połowy XIX wieku ukazują sekwencję: *Nędza, przemoc i bunt* (tamże: 318–343). Autor stosuje strategię *używania analogii*, czyli analizowania zjawisk w różnych okresach historycznych, a kategorie wyzysku i rywalizacji o zasoby odnosi do różnych okresów. Buduje uogólnienia. „Szatan induk-

cji” (pojęcie ukute przez Jerzego Jedlickiego, cytowane w omawianej pracy na stronach 561–562)<sup>3</sup> został częściowo ujarzmiony i pojawił się „anioł uogólniania”, co może pomóc w zrozumieniu naszej historii, a nie tylko w jej mentalnym odzwierciedleniu w postaci opisów tzw. *faktów historycznych* w naszych strukturach pamięciowych.

Kontemplacyjnym wątkiem w pracy może być stwierdzenie autora: „już sam wybór przedmiotu badań ma charakter politycznej deklaracji” (tamże: 537)<sup>4</sup>. To zwrócenie uwagi na usytuowanie decyzji badacza jest niezwykle ważne, ale i wywrotowe w naukach hołdujących pozytywistycznym zasadom jej uprawiania. Czyli wybory badawczo-analityczne są jednak wbudowane w umysłowość badacza (jego habitus naukowy) i środowisko, z którym w określonym czasie jest związany. Socjologia uwagi wskazuje tutaj kierunek poszukiwań, a więc odsłanianie, i właśnie „odsłanianie” staje się ważnym pojęciem metaanalizy omawianej tutaj pracy historycznej. Jeśli coś odsłaniamy, to znaczy, że coś było zasłonięte, zaciemnione i przez to niepostrzegane (nawet przez nagromadzenie opisów faktów możemy zasłaniać ogólny proces wyzysku i rywalizacji o zasoby). Zasłonięte w tym przypadku przez polityczną orientację badacza. Idee narodowe (na przykład Narodowej Demokracji) nie pozwalały widzieć gry związanej z podziałem władzy i zasobów, ale pozwalały koncentrować się na wielkiej polityce, wojnie, armii, władcach i dyplomacji. Generalnie jednak pisano o elicie rządzącej. Ten schemat poznawczy jest niezwykle trwały i występuje także wśród dziennikarzy, pisarzy, filmowców, którzy opierają się na pracach historyków i reprodukują pewne filtry poznawcze. Ten schemat koncentracji uwagi jest powszechnie przyjęty i dystrybuowany w masowej wyobraźni, np. przez filmy o wielkich bohaterach i bohaterkach historycznych, w ich biografiiach itp. Ciekawy przykład tego typu struktury narracyjnej można znaleźć w artykule dziennikarza „Gazety Wyborczej”:

<sup>3</sup> „Szatanem indukcji” Jerzy Jedlicki nazwał przestarzały pozytywizm poznawczy dążący do objęcia analizą wszystkich materiałów poznawczych dotyczących danego tematu, osoby, okresu (jw.).

<sup>4</sup> Dotyczy to także autora omawianej książki. Nie pisze on jednak o swoim uwikłaniu biograficznym ani w aktualne procesy społeczno-polityczne, ani o pozycji jego perspektywy i ujęcia historii w aktualnych dyskursach publicznych i naukowych. Na swoje uwikłania biograficzne wskazuje natomiast inny autor piszący o problematyce pańszczyzny, Michał Rauszer (2020: 7), pisze on o swym pochodzeniu chłopskim. O skomplikowanym pochodzeniu swojej rodziny i relacjach swoich „szlachetnych” przodków z chłopami pisze Michał P. Garapich w książce *Dzieci Kazimierza*. Pisze on dużo i otwarcie o przemilczeniach w swojej rodzinie, o swojej *pracy tożsamościowej*, którą wykonuje przy okazji badania rodzinnego drzewa genealogicznego przecinającego granice klasowe. Otwiera i oczyszcza pamięć o zapomnianych i niechcianych krewnych.

14 lipca 1789 lud paryski zdobył i zburzył niemal pustą Bastylię – dawne więzienie będące symbolem tyranii. 5 października 1789 roku uzbrojony tłum, na którego czele szły paryskie kobiety, udał się do Wersalu. Rebelianci wtargnęli do pałacu i zmusili króla do przeprowadzki do paryskiego pałacyku Tuileries. Z 9 na 10 sierpnia 1792 roku uzbrojone gromady paryżan przypuściły szturm na Tuileries i zmusiły deputowanych do odebrania królowi uprawnień i aresztowania monarchy.

Journées miały przywódców i bohaterów, o których dziś pamiętają tylko historycy. Za to nazwiska zawodowych polityków, którzy bardziej lub mniej udanie zarządzali rewolucyjną Francją w ostatniej dekadzie XVIII wieku – Mirabeau, Robespierre’a, Dantona, Barrasa – znają wszyscy absolwenci szkół średnich. Działania tłumy wpływały na dynamikę wydarzeń, ale ostateczne decyzje podejmowali w swych gabinetach lub w obozach politycy (Gadomski 2020).

Adam Leszczyński próbuje pokazać innych „bohaterów” historii, o których nie naucza się szerzej w szkołach i rzadko wspomina w dyskursie publicznym. Często jest to bohater zbiorowy, ale są także odniesienia do jednostek, które inicjowały bunty i protesty bądź nimi kierowały.

W kwestii metodologii niezwykle ważny jest problem opisu i użycia języka. Autor, powołując się na amerykańskiego historyka Haydena White’a (1928–2018), pokazuje, jak język, styl narracji może tworzyć historię, bez względu na to, jak opiera się ona na faktach (Leszczyński 2020: 549–550). Zgadzam się, że język może być istotny w narracjach historycznych, bo zarówno coś odkrywa, jak i zakrywa, zaciemnia, np. relacje władzy, jak pokazywał Michael Foucault. Jednak czy „prawda historyczna” zawarta jest tylko w języku i interpretacjach? Czym jest fakt historyczny? Czy istnieje coś takiego w historii jak *historical obdurate reality*, nawiązując do Herberta Blumera, twarda rzeczywistość? (1969). Kiedy chłopą bito, publicznie upokarzano czy zabijano, to dotykała go twarda rzeczywistość, niekoniecznie językowa.

Adam Leszczyński pisze, że w czasach powojennych (1945–1989) narzucano odgórnie kierunek badań np. nad chłopami i proletariatem miejskim. Sądzę, że ten kierunek badań mógł być także „**spontanicznie podejmowany**”, choć zgodnie z intencjami ówczesnych sponsorów lub włodarzy samej Akademii. Historycy odczytywali intencje rządzących



i myśleli oraz prowadzili badania naukowe zgodnie z nimi; możliwe, że często nie trzeba było im niczego narzucać. Panujący *uogólniony inny* miał znaczenie, był też *alternatywny uogólniony inny* (środowiska i wydawnictwa opozycyjne), ale on nie miał zaplecza w postaci środków finansowych i wsparcia instytucjonalnego, by być atrakcyjny dla badaczy. Socjologia uwagi, wskazująca tutaj na poznawczo-strukturalne uwarunkowania badań naukowych, ponownie pokazuje, jak powstaje i jest podtrzymywane zjawisko koncentracji na pewnych problemach. Nastrój, trendy epoki, nieprześwietlona i niezdekonstruowana tradycja wzmacniają filtry percepcji, które narzucają określony kierunek i punkty koncentracji.

Książka Adama Leszczyńskiego daje do myślenia socjologowi, który np. może się zastanawiać, dlaczego przemoc w rodzinie nadal jest tak akceptowana społecznie i pomniejszana w prawodawstwie i w praktyce karnej. To zapewne procesy długiego trwania, przekazywania pewnych wzorów zachowań, a także dystynkcji, starsi–dzieci, rodzice–dzieci, kapłani–dzieci. Istnieje w związku z tym przemoc akceptowalna, choć w coraz mniejszym stopniu, ale przemiany te zachodzą powoli. Jeszcze w latach 70. i 80. ubiegłego stulecia stosowanie kar cielesnych wobec uczniów było czymś naturalnym, nie powszechnym, ale nie nagannym. Dzisiaj również pojawiają się głosy w dyskusjach publicznych, że łagodne karanie cielesne dzieci nie jest czymś nagannym.

Asumpt do przemyśleń dla socjologa daje także odwołanie się do typologii historii Friedricha Nietzschego, który dzieli ją na **monumentalną, antykwaryczną i krytyczną**. Myślę, że istnieje też socjologia antykwaryczna, wychwalająca ład społeczny, która rekonstruuje teorie i/lub konserwuje pewne tezy dotyczące podtrzymywania ładu społecznego, czyniąc z niego wartość podstawową. Nie jest to socjologia dążąca do krytyki tego ładu, rekonstrukcji oraz dekonstrukcji podstawowych zasad i regul i w konsekwencji realnej zmiany społecznej.

Uwaga ta dotyczy socjologii teoretycznej i czysto analitycznej, ale także socjologii empiryczno-sondazowej, która chce uchodzić za obiektywną, cywilizowaną wiedzę, podczas gdy faktycznie konserwuje istniejący porządek społeczny, będąc tylko zwierciadłem opinii społecznej. Ta socjologia raczej sedymentuje, niż zmienia rzeczywistość. Niby daje wiedzę, ale jednak nie daje wiedzy konstruktywnej, jest tylko próbą odbicia rzeczywistości społecznej (tak uważa). Ale to tylko pozór, ponieważ przedstawia ona rzeczywistość zgodnie z założeniami pozytywizmu i neopozytywizmu i w konsekwencji, ponieważ jej metoda jest wypaczona, odzwierciedla krzywo samą rzeczywistość społeczną. Średnia statystyczna, miary na

niej oparte i inne podobne narzędzia są fikcją potrzebną do pokazywania fikcyjnych uogólnień statystycznych, to „statystyczna uluda”, jak stwierdza Jan Sowa (2015). Sondaż nie pokazuje od wewnątrz enklaw biedy, wykluczonych społeczności, przemilczanych tematów, lokalnych buntów ani cierpienia jednostek i całych grup społecznych. Pokazuje tylko warunki działań możliwych w danej chwili w postaci rozkładu postaw i opinii, ale nie pokazuje warunków zmian, nie oferuje utopii bezwarunkowych, które zwykle zmieniały rzeczywistość, poprzez może przypadkowe, ale i nagle pojawienie się w określonych przestrzeniach społecznych. Socjologowie powinni częściej czytać Nietzschego.

Samo badanie historyczne może być **ulepszaniem historii**, tendencyjnym jej prezentowaniem, jeśli piszemy o niej z punktu widzenia narodu, kiedy naród staje się „monumentem” przedstawianym jako naczelna wartość. **Ale takie ulepszenia mogą mieć miejsce również w innych dyscyplinach naukowych.** Specyficzną wizję historii ma **etnografia**, np. gdy przyczynia się do budowania skansenów przedstawiających życie chłopów na bazie historycznych badań etnograficznych. W wiejskich chatach brakuje zapachu, a przecież zwierzęta żyły w izbach razem z chłopami; oddzielne obory to późny wynalazek. Następnie brak czystości i higieny powodowały specyficzny zapach chat, tego również w skansenach nie poczujemy. Ponadto opalanie przy pomocy pieca, często otwartego – dym w mieszkaniu był zjawiskiem powszechnym, tego też nie odczujemy w skansenie.

W dokumentach nie ma wielu opisów życia codziennego chłopów, a są to fakty, które trzeba rekonstruować, by oddać jego rzeczywiste warunki. Etnografia ignoruje także pewien istotny wątek w historii życia chłopstwa, przedstawia chłopów jako izolowaną grupę (Rauszer, 2020: 14), nie widać tutaj relacji ze szlachtą i podporządkowania chłopów o charakterze wręcz niewolniczym. Nie ma w skansenach symboli poddaństwa i przemocy wobec poddanych: pręgierzy, dybów czy pali i szubienic. Nie słychać tam pieśni lamentacyjnych. Koncepcja faktu historycznego i etnograficznego związana jest zatem z rekonstrukcją życia codziennego chłopów, w tym z jego rekonstrukcją sensoryczną, ale jak widać, może też być zrekonstruowana tylko częściowo i zaciemniać w ten sposób obraz życia codziennego. W badaniu historii nie chodzi tylko o potwierdzone dokumentami zdarzenia. Zwykle w badaniach historycznych coś jest pomijane. Być może i tutaj ujawnia się dyskurs władzy. Problem ten omawia autor w rozdziale *Jak trzeba napisać Ludową historię Polski. Esej o metodzie*. Historię można przedstawiać z punktu widzenia rządzących i decydujących o losach państwa i społeczeństwa, tak jakby poza tymi kręgami społecznymi nie było innych

grup umożliwiających jej tworzenie, podtrzymywanie ładu społecznego lub jego zmianę. Świat chłopów był światem odrębnym i pokazywanym jako świat rzadko wiążący się z głównymi wydarzeniami historycznymi, ale także z trwaniem systemu pańszczyzny, a po niej dalszego wyzysku w innym systemie.

Podobny proces można zauważyć w socjologii, w której również występuje zarządzanie uwagą, np. dokonuje się ono dzięki instytucjom sponsorującym naukę i wspierającym samą tradycję akademicką. Czy to zarządzanie uwagą jest rzeczywiście zarządzaniem świadomym? Socjologia uwagi powinna się tym zająć.

W socjologii istnieje problem pomijania uczestników badania w odbiorze raportów badawczych, nagminnie ignoruje się ich opinie odnośnie do naszych wniosków wysnutych na podstawie badań. Jest to kolonialny sposób uprawiania socjologii: przedstawiamy wnioski i uogólnienia, o których badani nie mają pojęcia i zwykle się o nich nie dowiadują. Nie mają także szansy się do nich odnieść. Są zatem w pełni wykorzystani, dostarczyli nam bowiem danych, a więc pracowali dla nas, a teraz są pozostawieni sami sobie. Bardziej świadomi z nich być może przeczytają gdzieś w gazecie jakieś odpryski naszych analiz, ale nigdy nie będą ani pełnoprawnymi uczestnikami naszego badania, ani odbiorcami jego rezultatów. W tej chwili przynajmniej tak właśnie wygląda akademicki zwyczaj traktowania uczestników badań, choć częściowo zaczyna się to zmieniać. Ten dominujący dyskurs władzy w uprawianiu socjologii uwidacznia się w praktykach i metodyce badań, a także w zalecanej metodologii dystansu do badanych i tzw. obiektywizmu.

### **/// I co dalej?**

Zacytuję tutaj fragment z powieści Michela Fabera (*Szkarłatny płatek i biały*):

– Nie jeźdź pan psarzem, co? – pyta. Henry powtarza w duchu to dziwne słowo, usiłując rozgryźć jego znaczenie. – Proszę? – musi jednak zapytać nieznajomego. – No, psarzem – powtarza tamten. – Takim jegomościem, co to pisze książki o biedakach, których biedacy nie potrafią przeczytać (Faber 2007).

Taka sytuacja może się zdarzyć również w przypadku książek historyków (a także socjologów, jak wspomniałem). Mam nadzieję, że przynajmniej część reprezentantów klasy ludowej przeczyta tę książkę i nie będzie

ona dyskutowana jedynie wśród specjalistów, intelektualistów i osób z wyższym wykształceniem. **Historia jest pisana głównie przez elity dla elit**, zwraca uwagę autor (Leszczyński 2020: 570), nawet jeśli jest to historia ludowa. To, co można zrobić pożytecznego z pracą Adama Leszczyńskiego, to masowy przekaz jego dzieła, i podobnych, oraz informacji, które pozwalają odkryć przemilczane dzieje, a także zakryte, a nawet stłumione tożsamości, dawne i obecne, ujawniające się jednak w behawioralnym habitusie nam współczesnych, widoczne w odsłoniętym długotrwałym procesie historycznym *wyżysku i oporu*. Ważne byłoby także wprowadzenie tej lektury do nauczania historii w szkołach średnich i wyższych. Nie bez znaczenia byłaby tutaj popularyzacja przekazu tego typu narracji wśród różnych grup społecznych. Ważną rolę mogą odegrać media, ale także politycy. Rekonstrukcja i konstrukcja różnych wizji historii nie powinna zakończyć się dyskusjami tylko w kręgach specjalistów.

#### Bibliografia:

/// Blumer H. 1969. *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Prentice-Hall.

/// Endacott J., Brooks S. 2013. *An Updated Theoretical and Practical Model for Promoting Historical Empathy*, „Social Studies Research and Practice”, vol. 8, nr 1, s. 41–57.

/// Faber M. 2007. *Szkarłatny płatek i biały*, tłum. M. Świerkocki, Wydawnictwo W.A.B.

/// Gadomski W. 2020. *Dziadersem jest każdy, kto nie klaszcze tłumowi krzyczącemu „wypier...”*, „Gazeta Wyborcza”, 12 grudnia, <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,26596695,dziadersem-jest-kazdy-kto-nie-klaszcze-tlumowi-krzyczacemu.html>; dostęp: 8.03.2021.

/// Garapich M.P. 2019. *Dzieci Kazimierza*, Wydawnictwo Czarne.

/// Janicki K. 2018. *Epoka milczenia. Przedwojenna Polska, o której nystydźimy się mówić*, Znak.

/// Konecki K.T. 2018. *Advances in Contemplative Social Research*, Lodz University Press–Jagiellonian University Press.

/// Leder A. 2014. *Prześlona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Leszczyński A. 2020. *Ludowa historia polski. Historia wysiłku i oporu. Mitologia panowania*, Wydawnictwo W.A.B.

/// Rauszer M. 2020. *Bękarty pańszczyzny. Historia buntów chłopskich*, Wydawnictwo RM.

/// Sowa J. 2011. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas.

/// Sowa J. 2015. *Inna Rzeczpospolita jest możliwa. Widma przeszłości, wizje przyszłości*, Grupa Wydawnicza Foksal.

/// Tokarczuk O. 2020. *Czuby narrator*, Wydawnictwo Literackie.

/// Wyczański A. 1978. *Czy chłopu było źle w Polsce XVI wieku?*, „Kwartalnik Historyczny”, t. 85, nr 3, s. 626–641.

/// Zahavi D. 2001. *Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity*, „Journal of Consciousness Studies”, vol. 8, nr 5–7, s. 151–167.

/// Zerubavel E. 2015. *The Elephant in the Room. Silence and Denial in Everyday Life*, Oxford University Press.

/// Zerubavel E. 2018. *Taken for Granted. The Remarkable Power of the Unremarkable*, Princeton University Press.

/// Zerubavel E. 2020. *Generally Speaking. An Invitation to Concept Driven Sociology*, Oxford University Press.

/// **Krzysztof T. Konecki** – profesor zwyczajny i przewodniczący komisji ds. stopni naukowych w dyscyplinie nauki socjologiczne UŁ. Pracuje na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym Uniwersytetu Łódzkiego, jest kierownikiem Katedry Socjologii i Zarządzania. Jego zainteresowania obejmują socjologię jakościową, symboliczny interakcjonizm, teorię ugruntowaną, metodologię nauk społecznych, socjologię wizualną, komunikację i zarządzanie międzykulturowe, kulturę organizacyjną i zarządzanie oraz badania fenomenologiczne i kontemplacyjne, interakcje ludzi i zwierząt. Jest redaktorem naczelnym „Przeglądu Socjologii Jakościowej” i pełni aktualnie funkcję przewodniczącego Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7370-3490>

E-mail: [krzysztof.konecki@uni.lodz.pl](mailto:krzysztof.konecki@uni.lodz.pl)



# **DEMOKRACJA POZA CENTRUM. RECENZJA STUDIUM WYBORÓW LOKALNYCH**

**ADAM GENDŹWIŁŁ, WYBORY LOKALNE W POLSCE.  
UCZESTNICTWO, KONKURENCJA I REPREZENTACJA  
POLITYCZNA W DEMOKRACJACH MNIEJSZEJ SKALI**

Wojciech Rafałowski  
Uniwersytet Warszawski

Nie ma wątpliwości, że recenzowaną publikację można nazwać dziełem. Nie ze względu na jej objętość (332 strony, wliczając bibliografię i indeks osób), ale z powodu kompleksowego ujęcia problematyki wyborów na poziomie gminnym w Polsce. Autor skrupulatnie przedstawia rozmaite ujęcia teoretyczne problematyki wyborów samorządowych, proponuje własne hipotezy z nich wywiedzione i weryfikuje je w odniesieniu do instytucji regulujących rywalizację polityczną, zachowań wyborców, wybieranych osób oraz roli partii politycznych. Jest to kolejna ważna dla polskich nauk o polityce książka wydana nakładem Wydawnictwa Naukowego Scholar obok takich pozycji, jak *Europa pokomunistyczna* Jerzego J. Wiatra (2006), *Jakość rządzenia w Polsce* pod red. Jerzego Wilkina (2013), *Partycypacja wyborcza w Polsce* Mikołaja Cześnika (2007) czy *Czy głosowanie jest racjonalną decyzją?* Marty Żerkowskiej-Balas (2017).

Charakteryzując książkę Gendźwiłła, należy koniecznie zaznaczyć, że pojęcie „wyborów lokalnych” autor stosuje wyłącznie w odniesieniu do wyborów odbywających się w gminach oraz miastach na prawach powiatu. W książce nie są analizowane wybory do rad powiatów czy sejmików wojewódzkich. Autor wyłącza je poza ramy analizy, chociaż uzasadnienie

takiej decyzji nie jest wyraźnie zarysowane na gruncie teoretycznym. Decyzja ta jednak pozytywnie wpływa na klarowne określenie zasięgu analiz przedstawionych w książce.

Rozdział 1. publikacji zawiera rozważania teoretyczne. Punktem wyjścia jest koncepcja „wyborów drugorzędnych” Reifa i Schmitta, która przez długi czas stanowiła podstawową ramę analityczną badań wyborów lokalnych oraz do Parlamentu Europejskiego. Traktuje się je jako arenę wykorzystywaną przez partie polityczne i kandydatów do przygotowań do walki o to, co najważniejsze, czyli mandaty w parlamencie ogólnokrajowym. Gendźwill przekonująco argumentuje, że wybory lokalne wcale nie muszą być traktowane jako te o drugorzędnym znaczeniu ani przez wyborców, ani przez rywalizujące podmioty. Jest to podejście nowatorskie i stanowi centralne założenie zaprezentowanej w książce analizy. Dla mieszkańców obszarów peryferyjnych ważniejsza może być obsada stanowiska wójta ich gminy niż wybory do Sejmu czy na prezydenta RP. Natomiast politykom wybory lokalne dają dostęp do niezliczonej liczby stanowisk, których obsadzenie pozwala na podejmowanie decyzji o dystrybucji ważnych zasobów, a także daje możliwość budowania kapitału politycznego i dalszego rozwoju kariery. Na (obiektywną i postrzeganą) ważność wyborów wpływa zakres autonomii władz lokalnych względem wyższych szczebli samorządu i władz centralnych.

Rozdział 2. koncentruje się na konsekwencjach zasad regulujących przebieg, organizację oraz dystrybucję mandatów w wyborach na poziomie lokalnym. Autor uwzględnia nie tylko regulacje związane z systemem wyborczym (a więc połączone ściśle z dystrybucją mandatów pomiędzy startujące ugrupowania i kandydatów), ale także wymogi łączące się z rejestracją komitetów wyborczych i ich konsekwencje dla otwartości lokalnych aren rywalizacji. Podejmuje też ważną kwestię niejednorodności systemu wyborczego stosowanego w wyborach lokalnych w Polsce – w gminach do dwudziestu tysięcy mieszkańców stosowana jest reguła większości względnej w okręgach jednomandatowych, a w pozostałych gminach obowiązują wybory proporcjonalne z półotwartymi listami partyjnymi.

Rozdział 3. to analiza zagadnienia partycypacji obywateli w wyborach lokalnych. Autor posługuje się pojęciem „luki uczestnictwa wyborczego” na określenie różnicy pomiędzy frekwencją w wyborach parlamentarnych i lokalnych na danym obszarze. Jest to podstawowa miara ważności wyborów danego typu. Analizy autora pokazują, że wybory lokalne mają wyższą frekwencję w gminach małych, gdzie pojedynczy głos ma znacznie silniejszy wpływ na wyniki. Demobilizująco działają na obywateli wybory



niekonkurencyjne, czyli takie, gdzie o mandat wójta ubiega się tylko jedna osoba, a kandydatów i kandydatek na miejsca w radzie gminy jest tyle, ile mandatów do obsadzenia.

Rozdział 4. jest skoncentrowany na cechach demograficznych osób startujących w wyborach i tych, które są wybierane do organów przedstawicielskich: wieku, płci i wykształceniu. Analizowany profil wieku kandydatów i radnych pokazuje, że w tych grupach występuje nadreprezentacja osób między 35. a 50. rokiem życia. Dotyczy to wyborów zarówno radnych, jak i wójtów. W odniesieniu do płci w ostatnich latach w Polsce występuje systematyczny wzrost udziału kobiet we władzach lokalnych. System większościowy stosowany w małych gminach nie sprzyja jednak udziałowi kobiet w wyborach do rad, a w konsekwencji obejmowaniu przez nie mandatów. Przeciętne wykształcenie radnych jest tylko nieznacznie wyższe niż ogółu mieszkańców Polski. Wyraźną nadreprezentację osób z wyższym wykształceniem można zaś zaobserwować wśród wójtów i burmistrzów, a także posłów.

Ostatni, piąty rozdział książki dotyczy roli partii politycznych w wyborach lokalnych oraz zjawiska nacjonalizacji lokalnych aren rywalizacji, czyli podobieństwa ich rozmaitych cech do ogólnokrajowego systemu partyjnego. Autor książki wskazuje, że na poziomie lokalnym, szczególnie w małych gminach, występuje dominacja lokalnych komitetów wyborczych. Bardzo często nie mają one faktycznych związków z partiami działającymi na arenie ogólnopolskiej. Te, które tego rodzaju związki mają, często ukrywają je przed wyborcami i działania te są stosunkowo skuteczne. Stwierdzić więc należy, że poziom nacjonalizacji sceny politycznej na poziomie lokalnym jest niewielki.

Recenzowana publikacja pozwala czytelnikowi zaznajomionemu z dorobkiem socjologii wyborczej i politologii porównawczej na poszerzenie horyzontów, gdyż dostarcza istotnej wiedzy o polityce lokalnej, której poświęca się stosunkowo niewiele uwagi w polu nauk o polityce. Dla przyszłych badaczy rywalizacji politycznej na poziomie lokalnym książka ta powinna stanowić punkt wyjścia ze względu nie tylko na zaprezentowane w niej wyniki badań empirycznych, lecz także na zaproponowaną ramę teoretyczną, która uwzględnia czynniki z różnych poziomów: instytucjonalnego, społecznego i relacji w ramach systemu partyjnego. Gendźwill unika dzięki niej upraszczających wyjaśnień i uwzględnia w swoich wnioskach liczne niuanse, które decydują o specyfice polityki lokalnej. Co bardzo istotne, Autor unika także anegdotyczności czy inaczej ateoretycznego „opisywactwa”, które wciąż dominuje w polskim piśmiennictwie politolo-

gicznym. Wszystkie tezy w książce są podporządkowane pytaniom o znaczeniu teoretycznym.

Od strony metodologicznej książka również prezentuje wysoki poziom. Zastosowano głównie metody ilościowe – analizy regresji różnego typu, ale też proste porównania rozkładów zmiennych czy wartości indeksów syntetycznych. Analizy zostały przeprowadzone w sposób rygorystyczny i staranny. Mimo dużej liczby wykorzystanych danych empirycznych o zróżnicowanym charakterze w książce brak osobnego rozdziału, który omawiałby źródła. Zamiast niego Autor zamieszcza informacje o kodowaniu zmiennych wykorzystanych w modelach regresji w załączniku na końcu książki. Dzięki temu uwaga czytelnika nie jest obciążona nadmiarem szczegółów technicznych w trakcie czytania głównych części książki, co pozytywnie wpływa na płynność i tak już wielowątkowej narracji.

Książka Gendźwiła ma jednak głębsze implikacje niż tylko dostarczenie profesjonalnym badaczom rywalizacji politycznej rzetelnej wiedzy o zjawiskach związanych z wyborami lokalnymi w Polsce. Szerszej publiczności pokazuje ona wielopoziomowość sceny politycznej, która z łatwością może umknąć uwadze publicystów i dziennikarzy obserwujących rzeczywistość polityczną Polski z perspektywy Warszawy. Każda gmina to osobna arena rywalizacji politycznej o władzę i zasoby, w której mogą istnieć odmienne wymiary ją organizujące. Nie musimy zatem sięgać do innych krajów, aby poznać realia walki politycznej odmienne od obserwowanych w polskim Sejmie. Niemal dwa i pół tysiąca polskich gmin to ogromne pole do pogłębianych analiz.

#### Bibliografia:

/// Cześnik M. 2007. *Partycypacja wyborcza w Polsce: perspektywa porównawcza*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Gendźwił A. 2020. *Wybory lokalne w Polsce. Uczestnictwo, konkurencja i reprezentacja polityczna w demokracjach mniejszej skali*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Wiatr J.J. 2006. *Europa pokomunistyczna: przemiany państw i społeczeństw po 1989 roku*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Wilkin J., red. 2013. *Jakość rządzenia w Polsce: jak ją badać, monitorować i poprawiać?*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Żerkowska-Balas M. 2017. *Czy głosowanie jest racjonalną decyzją? Analiza partycypacji wyborczej w Polsce na tle wybranych demokracji europejskich*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// **Wojciech Rafałowski** – adiunkt na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Specjalizuje się w zagadnieniach dotyczących rywalizacji politycznej: systemach i kampaniach wyborczych oraz systemach partyjnych.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9427-0674>

E-mail: [rafalowskiw@is.uw.edu.pl](mailto:rafalowskiw@is.uw.edu.pl)



## **RUINY DIALEKTYKI. W ODPOWIEDZI ADAMOWI LIPSZYCOWI**

Michał Pospiszyl  
Polska Akademia Nauk

### **/// Wynalezienie ruin**

W latach 20. XIX wieku katedra Marii Panny w Paryżu jest prawie gruzowiskiem. Wiemy, że kościół w tym czasie nie niesie dla mieszkańców Paryża właściwie żadnej innej wartości poza użytkową, a z racji jego oplakanego stanu zupełnie serio rozważana jest możliwość rozbiórki. Akcje świątyni rosną dopiero po głośnej powieści Wiktora Hugo, dzięki której katedra zostaje przebudowana, co sprawia, że staje się fundamentem francuskiego nacjonalizmu. Nawiasem mówiąc, sam Hugo był przeciwny odnawianiu kościoła i przekonywał, że „są dwa sposoby zniszczenia zabytku: odrestaurowanie i wyburzenie. Drugi sposób, chociaż naiwny, jest wciąż lepszy niż pierwszy, który jest absurdalny” (cyt. za Camille 2009: 86). Zadaniem przebudowy było stworzenie określonej formy narodowej, o czym łatwo się przekonać, jeśli sięgnąć do notatek i dzienników architekta fasady budynku Eugène’a Emmanuela Viollet-le-Duca. Z zapisków tych wiemy, że potwory i gargulce, które pojawiły się na katedrze dopiero w XIX wieku, restauratorzy wprowadzają jako rodzaj antyrewolucyjnego komentarza do toczących się w tym czasie walk społecznych (tamże: XIV). Viollet-le-Duc próbuje wynaleźć taką przeszłość katedry, w której nie będzie miejsca dla zagrażającej narodowi monstrualnej masy (robotników, imigrantów, Żydów, kobiet).

Choć to, że fundamentem francuskiego nacjonalizmu stała się katedra Notre Dame, a nie inny paryski kościół, było w dużej mierze przy-

padkiem, to sam fakt przemieniania starego budynku w zabytek, gruzów w ruiny niosące kulturowe sensory, był elementem dużo szerszego procesu uczasowienia polityki (Lowenthal 2015). Odbudowie katedry towarzyszył cały słownik nowych pojęć, jak rewolucja, postęp, nowoczesność (Koselleck 2001a, 2001b). Wszystkie one zaś wiązały się z charakterystycznym dla tej epoki przekształceniem wyobraźni społecznej. Zgodnie z nowym językiem cele polityki rozpisane zostają na strzałce czasu. Chodzi o reformę, o przejęcie władzy, o rewolucję lub całościowe przekształcenie stosunków społecznych. Progresywne myślenie to od teraz warunek brzegowy każdej polityki. Szanuje go także reakcjonista Viollet-le-Duc, szkicując plan nowej świątyni, jakby kreślił formę narodową.

Takie uczasowienie słownika sprawia, że gruzy pozbawia się prawa do życia. Przyporządkowane nowym zadaniom nie mogą być na przykład miejscem schronień lub spotkań. Na tym – w największym skrócie – polega przemiana gruzów w ruinę, zwaliska kamieni w miejsce pamięci istotne dla odgórnej polityki historycznej. Kres tej tendencji obserwujemy w czasach, gdy przemysł turystyczny przekształcił gruzowiska w dobrze zarządzane przedsiębiorstwa, które za opłatą pozwalają, by się z ruinami fotografować pod warunkiem ich niedotykania. Są więc nieruchomym, martwym tłem, a nie miejscem, w którym może się jeszcze cokolwiek wydarzyć. Stanowią one dowód, że ludzkość weszła w nową epokę, że po wiekach stagnacji przychodzi prawdziwy postęp (Gordillo 2014).

Sporo o ruinach napisał Walter Benjamin. Gruzy – przedstawione w chyba najbardziej znanym fragmencie pism tego autora – rozciągają się pod nogami tak zwanego anioła historii (Benjamin 2012b: 316). W podobnym znaczeniu, ale w innym kontekście, pojawiają się także na początku *Pasaży*, gdy mowa o konwulsjach gospodarki towarowej, w których ma być widoczne, że pomniki cywilizacji mieszczańskiej są jedynie ruinami, nawet jeśli nie dane było im jeszcze upaść (Benjamin 2015: 45). W obu tych tekstach Benjamin wyraźnie odchodzi od znaczenia, jakie ruinom nadała nowoczesna kultura. Ruiny nie są tu żadnym tłem, skamieliną poprzednich epok, przeciwnie, stają w samym centrum wydarzeń. Autor ten zdaje się twierdzić, że dopiero wśród gruzów widzimy, czym jest współczesny ustrój społeczny. Że zniszczenie (przyrody, relacji społecznych itd.), jakie towarzyszy procesom modernizacji, nie jest tylko ukrytym kosztem tych procesów, ale samą zasadą działania postępu<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> W takiej pesymistycznej krytyce nowoczesności brał też udział Theodor Adorno, gdy na przykład w *Die Aktualität der Philosophie* (1931) opisuje ruiny jako jedyne miejsca, w których można mieć nadzieję na spotkanie z tym, co sprawiedliwe i rzeczywiste (Adorno 2003).

### /// Postępowy regres

Benjamin uważał, że zadaniem polityki powinno być zatrzymanie postępu. Aby zobrazować ten pomysł, sięgał zwykle po metaforę przecięcia lontu (w dynamicie, który pod świat podłożyła burżuazja) albo zaciągnięcia hamulca bezpieczeństwa (w zmierzającej ku przepaści lokomotywie dziejów). W zatrzymaniu, warto powiedzieć to już teraz, na pewno nie chodzi o obronę zastanych przywilejów i hierarchii ani o powrót do przeszłych formacji społecznych. Główny argument zostaje wymierzony w uczasowienie politycznej wyobraźni. To właśnie skutkiem uczasowienia naszego myślenia o polityce jest dominująca wizja dziejów, która przedstawia je jako pasmo sukcesów (feudalizm zniósł niewolnictwo, kapitalizm poradził sobie z feudalizmem itd.), a także filozofia krytyczna, która całe swoje zadanie widzi w dalszym popychaniu spraw do przodu (socjalizm jako progresywne zniesienie kapitalizmu).

Z powyższą wizją dziejów Benjamin – jak wiadomo – miał kłopot. Zwykle jednak się przyjmuje, że tym, co przeszkadzało mu najbardziej, jest odebranie głosu ofiarom tych przemian (np. Lipszyc 2012: 66–67). Benjamin byłby więc milczącym stronnikiem postępu oraz linearnej koncepcji dziejów, domagającym się jedynie, by tę hegemoniczną i zbyt prostą wizję uszczegółowić, by obok opowieści zwycięzców mieściła ona także głos uciskanych. Wśród takich reformatorów wypaczeń i błędów polityki oświecenia widzi Waltera Benjamina także Adam Lipszyc<sup>2</sup>. Tymczasem Benjamin próbował bronić stanowiska prawie odwrotnego. Nie chodzi o poszerzenie zastanych form życia społecznego, dialektyczne rozszczelnienie oświecenia, włączanie w nie nowych rozwiązań, podmiotów, opowieści itd., lecz o wymyślenie własnych. Zadaniem polityki nie jest czynienie rzeczy widzialnymi, ale wytwarzanie przestrzeni, dzięki którym nie muszą wychodzić z ukrycia. Na pozór sprawa może wydawać się nie całkiem oczywista, skoro chyba najbardziej centralny pomysł tej filozofii nosi nazwę obrazu dialektycznego. Żeby dobrze zrozumieć, dlaczego celem obrazów dialektycznych nie jest poprawianie oświecenia, ale jego odrzucenie, warto przyrzec się kilku takim przedstawieniom.

<sup>2</sup> Na przykład w finale *Sprawiedliwości na końcu języka*, gdy politycznym spełnieniem Benjaminowskiego projektu okazuje się „liberalizm mesjański” (Lipszyc 2012: 585), a więc „utopia przyobiecana przez oświecenie, które wszakże mocą własnej dialektyki zawsze na nowo zamyka to, co pojedyncze, w strukturach niesprawiedliwości, tym samym więc mesjanizm – ze swoim wiecznym «trochę inaczej», ze swoim apokaliptycznym impulsem zaburzania immanencji – okazuje się najwierniejszym sojusznikiem oświecenia i «klasycznego ideału emancypacyjnego»” (tamże: 586).

Po tym, co sobie wcześniej powiedzieliśmy, przykładem, który od razu się nasuwa, jest pożar paryskiej katedry wiosną 2019 roku. Obraz dialektyczny ma tę oto cechę, że na niedużej powierzchni (jednego wydarzenia, dzieła, akapitu, cytatu) jest w stanie zmieścić czy też streścić całą epokę<sup>3</sup>. W obrazie płonącej Notre Dame widać na przykład naszą troskę o kilka pięknych, ale od dawna pozbawionych życia kamieni, i to w epoce, która w ciągu kilku dekad doprowadziła do zagłady większości znanych nam gatunków zwierząt i roślin. Widać też przerażenie ogniem trawiącym średniej wielkości budowlę w centrum europejskiej stolicy w czasie, gdy płomienie pochłaniają miliony hektarów od Amazonii, przez tajgę, po Australię. W zrozumieniu powyższych sprzeczności nie chodzi o to, by polityka obok troski o odbudowę kościoła wzięła pod uwagę także interesy wymierających gatunków. Obraz dialektyczny to narzędzie do rozrywania naszej uczasowionej wyobraźni politycznej, tej samej, która każe prezydentowi Francji widzieć w naprawie katedralnego dachu szansę na stworzenie kolejnej formy narodowej. Celem obrazów nie jest niuansowanie, reforma zastanych sposobów myślenia, ale stwarzanie miejsca dla innych rodzajów polityki, na przykład takich, w których los katedr nas nie porusza, albo takich, które odnajdują piękno w wolności, umożliwiającej nam puszczanie świętych miejsc z dymem.

Innym jeszcze przykładem obrazu rozrywającego polityczną wyobraźnię, ważnym zresztą dla Benjamina, była Komuna Paryska. Z historii Komuny – podobnie jak z płonącej katedry – możemy wyciągnąć kilka ważnych nauk. Możemy na przykład spojrzeć z nowej perspektywy na rolę francuskiego systemu edukacji w dyscyplinowaniu klas podporządkowanych reprodukowaniu nierówności. Albo na znaczenie przemocy w ustanawianiu liberalnej sfery publicznej. Ale Komuna jest interesującym obrazem dialektycznym wcale nie dlatego, że była czymś w rodzaju sumienia dla mieszczańskiej kultury, że podczas rewolucji udało się ustanowić egalitarny system kształcenia, rządzić przy użyciu prawdziwie demokratycznych narzędzi lub całkowicie zrezygnować ze stosowania przemocy (cele po stu pięćdziesięciu latach wciąż nieosiągalne dla liberalnych demokracji). Komuna jest dobrym przykładem obrazu dialektycznego, ponieważ była wydarzeniem, w którym doszło do zatrzymania procesu dyscyplinowania paryskich mas, do stworzenia przestrzeni dla nowej formy polityki.

---

<sup>3</sup> Tego rodzaju streszczeniem byłyby już XIX-wieczne dzieje samej paryskiej katedry. Wiemy mniej więcej, dlaczego jej historia jest tak pouczająca, zwłaszcza w studiach nad dziwną (regresywno-progresywną) czasowością procesów modernizacyjnych (zob. Benjamin 2015: S 1, 5).



Celem rewolucji nie było ani przejęcie władzy, ani nawet przekształcenie zastanych stosunków społecznych. Adam Lipszyc ma więc rację, twierdząc, że w tych opowieściach słychać „tonacje regresywne” (2019: 332). Słyszała je również – dość tym faktem zmieszana – marksistowska ortodoksja, a wyciszeniu tychże tonacji Lenin poświęcił osobną książkę (1987). Komuna przeczyła historiozoficznym przepowiedniom o rewolucji, która – zachowując osiągnięcia nowoczesności – zniesie jedynie kapitalistyczne stosunki produkcji. Nie była ani rewolucją mieszczańską, ani proletariacką, jedyny ruch, który może przywołać na myśl, to poprzedzający ją o kilka dekad brytyjski luddyzm. A jednak (podobnie jak w przypadku luddystów) celem Komuny nie był powrót do przeszłych formacji społecznych, a wydawać się mogła regresywną wyłącznie z punktu widzenia uczasowionej wizji polityki. Komuna nie próbowała odwrócić strzałki czasu. Czasu nie da się cofnąć, nawet gdyby (co wątpliwe) ktoś naprawdę próbował to robić.

Ale ponieważ czas (zmaterializowany w zegarach i kalendarzach) jest instytucją społeczną podobną do pieniądza czy publicznej edukacji, to można nim manipulować albo nawet jego obowiązywanie całkiem zawiesić<sup>4</sup>. Paryska rewolucja pokazała, że zawieszenie czasu (zegarów i kalendarzy) ma skutki podobne do zawieszenia publicznej edukacji. Nauka nie znika, ale zaczyna toczyć się na całkiem innych zasadach. Zrozumiemy jednak mało albo nie zrozumiemy nic, jeśli będziemy to wszystko przedstawiać w kategoriach wielkiej reformy, w której jeden system pomiaru zastąpiony został jakimś innym, a edukację państwowo-kościelną wymieniono na demokratyczną. Komuna nie musiała nic zmieniać ani niczego ustanawiać. W 1871 wystąpiono nie w imię abstrakcyjnego ideału, ale w obronie wspólnotowej formy życia, którą państwo francuskie (po modernizacyjnych reformach w edukacji, kulturze, gospodarce po przebudowie Paryża) próbowało rozbić, przekształcić i sobie podporządkować. Z prac Kristin Ross i Jacquesa Rancière’a wiemy, że oddolna edukacja, podobnie jak kultura robotnicza, rozwijały się w Paryżu przez cały XIX wiek (Rancière 1981; Ross 2016, 2017). Choć mówimy o kulturze, która wiele elementów zawdzięcza swoim ludowym czy chłopskim poprzedniczkom, to nie była ona skamieliną wyjętą z procesów historycznych. Był to twór nowych czasów i nowych grup społecznych.

---

<sup>4</sup> Tego rodzaju zawieszenia dotyczą (dialektyczny) obraz przedstawiający pierwsze dni rewolucji lipcowej, podczas których grupa insurekcyjistów oddaje salwy w publiczne zegary (Benjamin 2012b).

### /// Wtórne dzieciństwo

Zatrzymać historię to pozwolić dzieć się rzeczom poza nią. Pozwolić na to, by kultura, którą tworzy paryska biedota, mogła rozwijać się na własnych warunkach. Słowem, zastąpić politykę opartą na kategoriach czasowych ujęciem przestrzennym: zamiast reformy, rewolucji, postępu – uciezka lub autonomia.

Taka perspektywa nie cieszy się dziś popularnością. Zwykle łączymy ją z ruchami bardzo radykalnymi, zakładając, że jeśli już ktoś myśli o polityce w kategoriach przestrzennych (a więc nie-dialektycznych), to musi być anarchistką, sklotersem, partyzantem, terrorystką. A przecież jeśli rzecz rozważyć choćby pobieżnie, to widać, że taki model uprawiania polityki jest całkiem powszechny. Wydarza się wszędzie tam, gdzie powstaje niezależna grupka czytelnicza, lub wtedy, gdy zamiast w warsztacie naprawiamy samochód, pijąc piwo i słuchając muzyki ze znajomymi, albo gdy w biurze większość dnia schodzi nam na plotkach i robieniu kawy. Zdefiniowana w ten sposób stawka walk klasowych, a więc twierdzenie, że ich celem jest raczej autonomia niż emancypacja, jeszcze w połowie XVIII wieku było całkowicie jasne dla wszystkich aktorów życia społecznego (zob. Thompson 2013). Chodziło o wyzwolenie od danin, podatków, od poboru do armii, od darmowej pracy, o możliwość korzystania z dóbr wspólnych (lasów, łąk, stawów itd.), a w mieście o sprawę samorządu, w skrócie o możliwość wolnego zarządzania życiem jednostek i wspólnot, które toczy się poza władzą świecką czy kościelną, w luźnym – a najlepiej w żadnym – związku z państwem.

Łączenie Benjamin z takim myśleniem nie jest oczywiste, przynajmniej tak długo, jak długo nasza lektura tego dzieła ogranicza się do kilku jego krytycznych uwag na temat postępu i przemocy nowoczesnych państw. Ale wystarczy wyjść poza ten wąski kanon, żeby przekonać się, że filozofia ta ma nam do zaoferowania dużo więcej niż mechaniczną krytykę dzisiejszych stosunków społecznych. Sądzę, że najlepiej zacząć od tekstów o dzieciństwie, zabawkach, o wychowaniu i o bajkach. A przy okazji może uda się rozstrzygnąć, o co chodzi z budzącym tyle emocji zrównywaniem dzieci i proletariuszy (Lipszyc 2019: 331).

Pracą, w której znajdziemy na ten temat chyba najwięcej, jest książka o berlińskim dzieciństwie. Mimo że Benjamin pisząc ją, korzystał głównie z własnych wspomnień, to dzieło z całą pewnością nie jest biografią. Wiemy zresztą, że nasz autor włożył duży wysiłek, by – jak się wyraża w przedmowie do wersji z 1938 roku – „uczucia tęsknoty nie osiągnęły

większego panowania nad moim duchem, niż szczepionka nad zdrowym ciałem” (Benjamin 2019: 501). Skutki tego założenia są dwa. Po pierwsze, zamiast chronologicznej opowieści o kolejach dziecięcego losu dostajemy serię kilkudziesięciu myśloobrazów, ułożonych bez nadrzędnej reguły, toczących się ciągle w jednej warstwie czasu. Po drugie, nawet jeśli bohaterem obrazów jest młody Benjamin, a historie są osobiste, to nie mają ściśle rzecz biorąc cech prywatnych. Tak jakby w tych przedstawieniach, dla których sceną jest często po prostu pokój, szafa albo łóżko, rozgrywały się dzieje całego miasta. Metoda ta umożliwia obejście pułapek, które zastawiała psychoanaliza na wspomnieniowe podróże. Historia w przypadku tej książki ani nie ogranicza się do trójkąta rodzinnego, ani nawet nie ma na celu ozdrowieńczej rekonstrukcji wydarzeń z młodości. W konsekwencji nie znajdziemy tu opowieści o dojrzewaniu, o powolnym przyswajaniu znaczeń, zasad, hierarchii obowiązujących w świecie berlińskiej burżuazji. Ob racamy się raczej w krajobrazie mającym cechy dziecięcego komunizmu, a więc w świecie, w którym każdy może stać się każdym, w którym poznanie nie służy niczemu innemu jak tylko zabawie. Wszystkie te przesunięcia w stosunku do zwykłego sposobu opowiadania czynią z *Berlińskiego dzieciństwa* dzieło poświęcone autonomii życia, które unika emancypacyjnych ścieżek wytyczonych przez mieszczaństwo, życia, które znajduje szczęście nie w pracy, lecz w lenistwie, które logikę akumulacji i systematycznego rozwoju zastępuje bogactwem trwonienia, a nowoczesną jednoznaczność nazwiska obchodzi całą rzeszą imion, ksywek, pseudonimów jakby wyjętych z legend o rozbójnikach.

Chociaż sprawa kręci się wokół dzieci, a więc istot zdawałoby się naiwnych i prostych, dla których zalety (oraz wady) nowoczesnego świata są wciąż jeszcze czymś niepoznanym, u Benjamina to dziecięce plemię wydaje się całkiem niezłe poinformowane<sup>5</sup>. Opór, jaki dziecko stawia dyscyplinie, nie wynika chyba z głupoty lub złośliwości, ale z czegoś na kształt świadomego wyboru. Odmowa dołączenia do świata dorosłych jest motywowana dobrym tego świata pojęciem. Dziecko zna reguły, prawa, obowiązujące podziały. Tak jakby dzieciństwo było już zawsze „wtórnym dzieciństwem”, miejscem ucieczki dla tych, którym dorosłość zdaje się rodzajem aresztu bez drzwi, okien i świeżego powietrza: „Jeszcze gorzej było w kazamatach ojczyźnianych wierszy: każda zwrotka zatrzaśniwała za mną wrota celi. Ni-

<sup>5</sup> „Znałem w mieszkaniu już wszystkie kryjówki, wracałem do nich jak do domu, gdzie ma się pewność, że wszystko wygląda po staremu. Serce biło mi mocno. Wstrzymywałem oddech. Tu byłem zamknięty w świecie materii. Jawił mi się nadzwyczaj wyraźnie, przybliżał się do mnie bez słowa. Tak właśnie dopiero ten, którego wieszają, uprzytamnia sobie, czym jest stryżek i belka” (Benjamin 2001: 112).

czym południowa, rzeńska bryza owiewało mnie letnie powietrze tchnące z czytań, które wydawano na przerwie” (Benjamin 2001: 110).

### /// Upadek w naturę

Pojęcie wtórnego czy świadomego dzieciństwa jest dobrym narzędziem, którym można łatwo rekonstruować związki łączące dzieci z proletariuszami i ludami kolonizowanymi, a nie od rzeczy wydaje się użycie go także do rozwiązania kwestii uprzedniości (lub nie) – stojących w tytule eseju Adama Lipszycy – bajek (deleuzjańskich). Otóż jeśli celem dziecięcych zabiegów nie jest obrona złotego wieku niemowlęstwa, ale skromna próba wyrwania się ze świata, który z różnych względów rozpoznaje jako duszny, monotonny, niedający warunków do życia, to historia walk klasowych dostarcza wystarczającej ilości przykładów, by uparcie tę analogię walki dziecięcej i proletariackiej utrzymać. W tej perspektywie można z pewnością czytać dzieje Komuny i przygotowującej ją przez dziesięciolecia paryskiej biedoty. Komuna aktywnie i świadomie odmawia dołączenia do cywilizacyjnego pochodu, który dla paryskiego motłochu szykują kolejno Viollet-le-Duc, Bonaparte, Haussmann lub Thiers (Benjamin 2015: 44).

Nie była ona w tej odmowie osamotniona. Jak pokazuje James C. Scott, przez większą część historii w większości miejsc na świecie życie jako bezpaństwowy barbarzyńca, zwłaszcza dla kobiet, było wyborem pod każdym względem (zdrowotnym, politycznym, a nawet kulturowym) bardziej korzystnym niż pozostawanie pod władzą świeckiej lub duchowej hierarchii (Scott 2017). To właśnie w celu utrudnienia tego wyboru (a nie tylko obrony przed najeźdźcami) powstają mury otaczające wielkie projekty cywilizacyjne od Babilonu, przez Rzym, po Chiny. Bardzo rzadko więc taka pozapaństwowa, barbarzyńska kondycja oznacza coś rzeczywiście pierwotnego, dzikiego, dziewiczego (cokolwiek wszystkie te formuły miałyby znaczyć). Zwykle, jak w przypadku naszych dzieci, jest ona wynikiem czegoś na kształt świadomej ucieczki<sup>6</sup>.

Sądzę, że to właśnie o takim wtórnym barbarzyństwie opowiadają Benjaminowskie bajki. Takie ujęcie umożliwia pogodzenie sprzecznych wypowiedzi naszego autora w tym temacie (Lipszyc 2019: 330). Mowa więc o świecie, w którym istnieje dobra znajomość nie tylko przemocy państwa,

<sup>6</sup> Takim właśnie wtórnym barbarzyńcom, świadomie porzucającym życie w państwie oraz aktywnie przeciwdziałającym narodzinom formy państwowej, Scott poświęcił osobną książkę pt. *The Art of Not Being Governed*. Historia dotyczy ogromnego terytorium o wielkości zbliżonej do Europy i przez większą część dwudziestego wieku zamieszkałą przez populację sięgającą stu milionów ludzi (Scott 2010).

ale i brutalności, którą w życie społeczne wnoszą relacje handlowe lub kapitalistyczne. Świat bajki (jako miejsce ucieczki) jest więc pod pewnymi względami późniejszy od poborców podatkowych i komorników. Ale jest też wcześniejszy, ponieważ powstaje nie w prostej reakcji, ale istnieje jako obrona posiadanej autonomii (mniej więcej w tym samym sensie Michel Foucault będzie mówił o tym, że opór jest uprzedni wobec każdej formy dominacji (1998: 177)). Co więcej, to, przed czym świat bajki się broni, wcale nie musi przychodzić z zewnątrz (na przykład ze strony podporządkowujących tę mniej lub bardziej autonomiczną przestrzeń aparatów państwa i kapitału), ale istnieje jako wewnętrzne zagrożenie towarzyszące każdej formacji społecznej.

Świadomość właśnie tego niebezpieczeństwa mieli na przykład opisywani przez Petera Freuchena Innuici, którzy wbudowali w swoją kulturę cały system zabezpieczeń utrudniających narodziny państwa, trwałych hierarchii oraz stosunków handlowych. Jeden z takich bezpieczników dobrze obrazuje anegdota, podana przez Freuchena, gdy ten, wracając z pustymi rękami z polowania, próbował dziękować za подарowaną mu przez Innuite ogromną porcję mięsa, usłyszał na temat tego typu handlu: „W naszym kraju jesteśmy ludźmi! A ponieważ jesteśmy ludźmi, pomagamy innym. Nie lubimy słyseć, jak ktoś nam za to dziękuje. To, co udało nam się zdobyć dziś, ty możesz zdobyć jutro. Mamy tu takie powiedzenie, że od podarunków przybywa niewolników, a od bata psów” (Freuchen 1961: 154; Graeber 2018: 162). Ale o konieczności obrony świata bajki wie też każdy, kto zamiast podręczników i szkolnych lektur woli czytała, kto zamiast mechanika wybiera naprawy pod blokiem, a picie kawy i plotkowanie stawia nad siedzenie godzinami przy biurku.

Co z tą wiedzą możemy zrobić dzisiaj? Możemy „jak w opowieściach, jakie ma w ustach Szeherazada, odwlec to, co nadchodzi?” (Benjamin 2012a: 245). A więc stawiać opór podporządkowaniu tego (mniej więcej) autonomicznego życia zasadom świata, który kółka czytelnicze zamienia w punktowane seminaria, który zamiast w czytałach zanurza się w podręcznikach, a plotkowanie zastępuje godzinami przy biurku. Słowem możemy egzekwować przestrzeń dla innej formy polityki, tak jak robią to dzieci w Benjaminowskiej pracy o Berlinie czy jak robiła to Komuna z historią XIX-wiecznego Paryża.

Ale ta wiedza daje także zupełnie inną perspektywę na zwaliska gruzów, które zostawia po sobie nowoczesny postęp, na katastrofę, w którą wpędził nas dzisiejszy ustrój ekonomiczny. Wbrew pochmurnym prorocstwom, jakie snuje wokół gruzów nowoczesna kultura (o świecie, w którym

brak państwa, prawa, pieniądza, co skutkuje spiralą przemocy), wszystko, co wiemy na temat takich opuszczonych miejsc, każe sądzić odwrotnie (Solnit 2010). Gruzy są światem, w którym natura odzyskuje to, co wcześniej odebrał jej człowiek. Nie po to, aby ludzkość mogła wrócić do stanu sprzed upadku, ale aby wytwarzać przestrzeń, w której trzeba te relacje zbudować całkiem na nowo (Benjamin 1997: 100)<sup>7</sup>.

Prawdopodobnie dlatego wydaje się niejednokrotnie, że to miejsca wprost tętniące życiem. Proces ten jest dobrze widoczny na przykładzie opustoszałych reaktorów atomowych w Czarnobylu po trzydziestu latach od katastrofy zamienionych w gęstą puszcę. Albo w przestrzeniach opisanych przez Annę Tsing w *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* przedstawiającej dzieje gałki sosnowej, a więc grzyba owocującego tylko na terenach zniszczonych przez industrializację i będącego racją dla powstania nowych wieloetnicznych wspólnot zbierackich (Tsing 2015).

Podobnie o ruinach myśli Benjamin. Jak w *Ibizenköische Folge*, w której gruzowisko staje się miejscem ucieczki, albo w tych fragmentach książek o Berlinie i Paryżu, gdzie podobną funkcję pełnią zapuszczone kanały i piwnice. Benjamin we wszystkich tych miejscach widzi przede wszystkim przestrzeń dla innej formy życia, rodzaj barykady usypanej tylko po to, by – jak wiosną 1871 roku – móc odzyskać świat zawłaszczony przez Viollet-le-Duca, Bonapartego i Hausmanna.

#### Bibliografia:

/// Adorno Th.W. 2003. *Die Aktualität der Philosophie*, [w:] tegoż, *Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, s. 325–344.

/// Benjamin W. 1997. *Ulica jednokierunkowa*, tłum. A. Kopacki, Sic.

/// Benjamin W. 2001. *Berlińskie dzieciństwo około roku tysiąc dziewięćsetnego*, tłum. A. Kopacki, „Literatura na Świecie”, nr 8/9, s. 64–131.

---

<sup>7</sup> Rację ma Lipszyc, który twierdzi, że w Benjaminowskim ujęciu natura „jest taka lub inna w zależności od ludzkich struktur władzy i znaczeń, w które zostaje włączona” (2019: 329). Dzieje się tak, ponieważ „mieści się [w niej] tak konkurencja, jak i kropotkinowska pomoc wzajemna” (Pospiszyl 2016: 62), a „świat [opisywany w tej filozofii] znajduje się raczej w fazie upadania niż upadku” (tamże: 46).

- /// Benjamin W. 2012a. *Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci*, [w:] tegoż, *Konstelacje: wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 225–258.
- /// Benjamin W. 2012b. *O pojęciu historii*, [w:] tegoż, *Konstelacje: wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 311–323.
- /// Benjamin W. 2015. *Pasażer*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Literackie.
- /// Benjamin W. 2019. *Berliner Chronik / Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, red. B. Lindner, N. Werner, Suhrkamp.
- /// Camille M. 2009. *The Gargoyles of Notre-Dame. Medievalism and the Monsters of Modernity*, University of Chicago Press.
- /// Foucault M. 1998. *Podmiot i władza*, tłum. J. Zychowicz, „Lewą Noga”, nr 9, s. 174–192.
- /// Freuchen P. 1961. *Book of the Eskimos*, World Pub. Co.
- /// Gordillo G.R. 2014. *Rubble. The Afterlife of Destruction*, Duke University Press Books.
- /// Graeber D. 2018. *Dług: pierwsze pięć tysięcy lat*, tłum. B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Koselleck R. 2001a. *Historyczne kryteria nowożytnego pojęcia rewolucji*, [w:] tegoż, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, s. 105–127.
- /// Koselleck R. 2001b. „Nowożytność”. *O semantyce nowoczesnych pojęć ruchu*, [w:] tegoż, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, s. 303–356.
- /// Lenin W. 1987. *Państwo a rewolucja*, Książka i Wiedza.
- /// Lipszyc A. 2012. *Sprawiedliwość na końcu języka: czytanie Waltera Benjamina*, Universitas.
- /// Lipszyc A. 2019. *Bajki dla delezjanistów: kilka uwag zanotowanych na marginesie książki Michała Pospiszyla „Zatrzymać historię. Walter Benjamin i nieścisłony materializm”*, „Stan Rzeczy”, nr 1(16), s. 325–337, <https://doi.org/10.51196/srz.16.13>.

/// Lowenthal D. 2015. *The Past Is a Foreign Country Revisited*, Cambridge University Press.

/// Pospiszyl M. 2016. *Zatrzymać historię: Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*, Instytut Badań Literackich PAN.

/// Rancière J. 1981. *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard.

/// Ross K. 2016. *Communal Luxury. The Political Imaginary of the Paris Commune*, Verso.

/// Ross K. 2017. *Rimbaud i historia przestrzeni*, tłum. M. Pospiszyl, B. Wójcik, „Praktyka Teoretyczna”, nr 23, s. 215–236.

/// Scott J.C. 2010. *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press.

/// Scott J.C. 2017. *Against the Grain. A Deep History of the Earliest States*, Yale University Press.

/// Solnit R. 2010. *A Paradise Built in Hell. The Extraordinary Communities That Arise in Disaster*, Penguin.

/// Thompson E.P. 2013. *The Making of the English Working Class*, Penguin.

/// Tsing A. 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press.

/// **Michał Pospiszyl** – adiunkt w Instytucie Studiów Politycznych PAN. Jest autorem monografii *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm* (IBL PAN, 2016) oraz współautorem (wraz z Katarzyną Czezcot) antologii *Romantyczny antykapitalizm* (IBL PAN, 2018). Stypendysta Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu (2020/21) oraz finalistą konkursu na esej filozoficzny imienia Barbary Skargi (2020). W pierwszej połowie 2021 roku ukaże się jego książka *Rozkład. Esej o związkach państwa i patogenów [1050–1378]* (PWN, 2021). Redaktor kwartalnika „Praktyka Teoretyczna”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7889-3692>

E-mail: [michal.pospiszyl@protonmail.com](mailto:michal.pospiszyl@protonmail.com)



**ZASADY PUBLIKACJI  
W „STANIE RZECZY”**

Przyjmujemy artykuły o długości max. 30 000–40 000 znaków. Teksty oceniane są przez dwóch anonimowych recenzentów. Prosimy o usunięcie zarówno z tekstu, jak i z właściwości pliku elektronicznego wszystkich informacji, które mogłyby pozwolić na identyfikację autorstwa.

Do każdego tekstu powinien być dołączony **abstrakt** w formie bezosobowej w wersji polsko- i anglojęzycznej (nie dłuższy niż 1000 znaków) oraz **lista maksymalnie pięciu słów kluczowych**.

Abstrakt powinien zwięźle przedstawiać:

- cele autora tekstu – pytania, na które szukał odpowiedzi w trakcie badań (ang. *research questions*);
- zastosowaną metodologię;
- najważniejsze wnioski z przeprowadzonych badań/analizy.

Abstrakt powinien być zrozumiały niezależnie od samego artykułu, co oznacza, że nie powinien zawierać odwołań do ilustracji, tabel czy pozycji bibliograficznych z tekstu głównego, jako że w wielu bazach indeksujących czytelnik dysponuje wyłącznie abstraktem.

Prosimy też o przesłanie **biogramu** (długość: do 100 słów), w którym powinny się znaleźć następujące informacje:

- imię i nazwisko;
- afiliacja(e) instytucjonalna, adres e-mail;
- dziedziny badań, zainteresowań naukowych (nie więcej niż 3–4);
- ostatnie publikacje (nie więcej niż 4 pozycje);
- inne ważne informacje (funkcje, nagrody, stypendia itp.).

Prosimy o stosowanie przypisów nawiasowych w formie (Szczepański 1969: 35–37) oraz sporządzanie bibliografii według następującego wzoru:

#### **Książka autorska:**

Batnitzky L. 2006. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press.

#### **Autor z redaktorem:**

Benardete S. 2002. *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*, red. R. Burger, The University of Chicago Press.

**Praca zbiorowa pod redakcją:**

Cropsey J., red. 1964. *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, Basic Books.

**Tłumaczenie:**

Bloom A. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zaniwidło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.

Lefort C. 1988. *Democracy and Political Theory*, tłum. B. Macey, University of Minnesota Press.

**Artykuł (rozdział itp.) w książce pod redakcją:**

Anastaplo G. 1999. *Leo Strauss at the University of Chicago*, [w:] *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, red. K.L. Deutsch, J.A. Murley, Rowman & Littlefield Publishers, s. 3–31.

**Artykuł w książce autorskiej (innego autora):**

Bourdieu P. 1967. *Postface*, [w:] E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Editions de Minuit, s. 133–167.

**Artykuł w książce autorskiej (tego samego autora) + wydawnictwo tomowe:**

Warburg A. 2000. *Mnemosyne. Einleitung*, [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften*, nr II.1: *Der Bilderatlas Mnemosyne*, red. M. Warnke, C. Brink, Akademie-Verlag, s. 3–6.

**Artykuł w czasopiśmie:**

Dannhauser W.J. 2007. *Na powrót stać się naiwnym*, tłum. P. Marczewski, „Przegląd Polityczny”, nr 84, s. 138–143.

**Oznaczenie innego wydania/reprintu:**

Leff G. 1958. *Medieval Thought*, Penguin. [II wyd. 1962.]

**Książka napisana pod pseudonimem:**

Paczkowski A. [Jakub Andrzejewski] 1986. *Gomułka i inni. Dokumenty z Archiwum KC PZPR 1948–1982*, Krag.

**Internet:**

Butterworth Ch. 2010. *Leo Strauss in His Own Write. A Scholar First and Foremost.* [http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript\\_Butterworth.pdf](http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf); dostęp: dd.mm.rrrr.

**Wzór przypisów dolnych w przypadku źródeł niepublikowanych jest następujący:**

nazwa archiwum (za pierwszym razem pełna nazwa, w następnych – skrót), nazwa zespołu archiwalnego, sygnatura (numer działu, księgi, poszytu, teczki), numer karty (strony): tytuł dokumentu.

Na przykład: Archiwum Akt Jawnych Kancelarii Prezesa Rady Ministrów (AKPRM), Dokumenty Gabinetu Wicepremiera Leszka Balcerowicza (DGWLB), 2.10/1, k. 9, 10: Sprawy dotyczące reformy gospodarczej 1989–1990.

**ZAPOWIEDZI**

## **NASTĘPNY NUMER:**

**2/2020 /// Pomniki**

Pomniki to zjawisko równie dawne jak społeczeństwa historyczne. Wykowane w kamieniu lub innym materiale niepoddającym się upływowi czasu, utrwały pamięć. Stawiane na postumentach, cokołach czy kolumnach, zapewniały widoczność temu, co zyskało uznanie społeczne. Od najdawniejszych czasów eksponowanym, godnym upamiętnienia tematem były zwycięstwa militarne. Widok triumfującego wodza miał wybitnie polityczny cel: komunikować prawowitość jego władzy. Od czasów rewolucji francuskiej doszło w tej dziedzinie do fundamentalnej zmiany: pomniki zaczęły wznosić się tym, którzy dotychczas byli najmniej widoczni – ofiarom wojen, konfliktów czy zbiorowych tragedii. Postumenty takie stanowią element szerszego zjawiska – „politycznego kultu ofiar” (Koselleck), czyniące z poległych narzędzie polityczne. Reformacyjny i rewolucyjny ikonoklazm dowiódł, że pomniki są w stanie wywołać skrajne emocje i głębokie spory; bywają atakowane i burzone. Zarazem współcześnie większość z nich staje się coraz bardziej niezauważalnym elementem małej architektury. W numerze tym, pragniemy zaprosić do refleksji nad pomnikami w kontekście kształtowania tożsamości społecznej, upamiętniania zwycięstw, rozwoju politycznego kultu ofiar oraz przemocy wobec pomników.

## **KOLEJNE NUMERY W PRZYGOTOWANIU:**

**1/2021 /// Drapieżne tożsamości**

Badania nad tożsamością to obszar dynamicznie rozszerzający się, z natury rzeczy interdyscyplinarny i pojęciowo kłopotliwy. Namysł nad sposobem używania pojęcia tożsamości (nie tylko w nauce) prowadzi jednak do wniosku, że jest ono przeważnie rozumiane pozytywnie. Gdy tylko przeniesiemy się na grunt badań tożsamości zbiorowych, ryzyko związane z bezkrytycznie dodatnim postrzeganiem tożsamości natychmiast staje się oczywiste. Punktem wyjścia do określenia tego ryzyka jest neutralne określenie tożsamości jako pojęcia „relacyjnego”: tożsamość można mieć tylko wobec i względem kogoś, kto nie jest nami. Co to znaczy w świecie społecznym? To, że każde „my” i każde „poczucie my” odzwierciedlające

wykształcenie się tożsamości grupowej może zaistnieć jedynie na gruncie uznania, że ktoś do owego „my” nie należy – nie jest „swój”, bo nie jest taki jak my. Tożsamość implikuje inność. Inność zaś uruchamia zupełnie inny ciąg skojarzeń – i działań.

Obcy powoływany do istnienia w procesie budowania naszej grupowej tożsamości to zupełnie inny obcy niż „przybysz, który zostaje” Georga Simmla. To obcy postrzegany jako groźny i szkodliwy, obcy, który nie ma prawa do żadnej ojczyzny. Nie jest on wykluczony siłą rzeczy przez to, że jest zbędny, co już byłoby dostatecznie bolesne. Jest aktywnie zwalczany, aż do anihilacji, tylko bowiem wykluczenie obcego przez unicestwienie go (fizyczne lub symboliczne) daje gwarancję ontologicznego bezpieczeństwa „my”. Tożsamości, które dla swego zabezpieczenia wymagają aż tak radykalnej eliminacji innych kategorii społecznych, Arjun Appadurai określił jako „drapieżne”. Ich „tworzenie i mobilizacja wymagają zagłady innych, zbliżonych kategorii społecznych, zdefiniowanych jako zagrożenia dla samego istnienia grupy zdefiniowanej jako my”.

Poświęcając ten numer „Stanu Rzeczy” drapieżnym tożsamościom, zachęcamy do namysłu nad kontekstami i mechanizmami powstawania takich tożsamości. Nie chcemy przy tym skupiać się wyłącznie na perspektywie ofiary, tożsamości eliminowanych czy atakowanych przez rozmaite drapieżne „my”. Interesuje nas potencjał, jaki niesie ze sobą relacyjny charakter pojęcia tożsamości – dążymy do rozumiejącego opisu drapieżnej tożsamości jako autentycznego odbicia zbiorowego samopostrzegania grupy ludzi, którzy tę tożsamość przeżywają jako własną.

## 2/2021 /// Socjologia historyczna

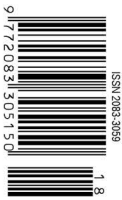
Socjologia historyczna jest nurtem w badaniach, który wyróżnia przedmiot oraz charakter: z jednej strony, jest to socjologiczna analiza zjawisk minionych oraz, z drugiej strony, badanie procesów społecznych, które rozpoczęły się w przeszłości, ale ich konsekwencje są ważnym zjawiskiem współczesności. Pierwszy rodzaj aktywności badawczej nazywany jest mikrosocjologią historyczną, a drugi – makrosocjologią historyczną.

Socjologię historyczną będzie raczej interesował proces niż zdarzenie, struktury niż postaci, zależność od ścieżki niż historyczne zwroty. W tym sensie socjologię historyczną uprawiali klasycy socjologii. Na przykład Alexis de Tocqueville, opisując rozciągnięty na dekady proces rewolucyjny, który poprzedził rewolucję francuską, lub Max Weber, szukając korzeni nowoczesnej struktury gospodarczej w przemianach religijnych i racionali-

zacji. Prace z socjologii historycznej powstawały i powstają także w Polsce: część inspirowana jest marksizmem, jak *Historia, zacofanie, rozwój* Witolda Kuli czy ostatnia książka Adama Leszczyńskiego – *Ludowa historia Polski*. Myślenie o historii ma też znaczenie dla współczesnej tożsamości. Przykładem mogą być spory o przyczyny i naturę rewolucji francuskiej we Francji, spór o wpływ pańszczyzny na współczesne nierówności społeczne w Europie Wschodniej, czy niewolnictwa – w Amerykach.

Półrocznik „Stan Rzeczy” pragnie zaprosić do dyskusji nad dorobkiem socjologii historycznej oraz nad wynikami własnych badań z zakresu socjologii historycznej w jej wersji mikro lub makro.





*Hairesis* z greckiego to tyle co „wybór” lub „rzecz wybrana”. W numerze przyglądamy się klasycznym kontekstom, w których występuje pojęcie herezji, jak i pokazujemy jego istniejące oraz możliwe reinterpretacje. Podejmujemy także praktyczne ćwiczenia z herezji. Refleksja humanistyczna jest częścią toczącej się publicznie rozmowy. Jest starciem wizji, konceptów, ale też pozycji społecznych i doświadczeń. Tom zawiera analizy herezji jako składowej dyskursu, nieznaną żywot błogosławionego Augustyna, poezję, prozę, esej oraz solidną porcję recenzji i polemik. Zapraszamy do podejmowania własnych decyzji lekturowych.

Wydawca

WYDZIAŁ SOCJOLOGII UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO