

KS. PAWEŁ BORTKIEWICZ TCHR

CZŁOWIEK OCALONY W SYSTEMIE POSTTOTALITARNYM

Istnienie kultury śmierci w substancji historii schyłku XX wieku przekonuje o strasliwym spustoszeniu wewnętrznym człowieka. Jest ono niewątpliwie efektem działania dwóch totalitaryzmów naszego stulecia. Dwa systemy totalitarnej i totalnej zagłady – dwa przejawy bestialstwa nie zostały do końca zrealizowane. Ocalenie człowieka, niezależnie od skali socjologicznej, jest dowodem epifanii heroizmu ludzkiego, ocalenia antropologii i etyki. Pojawia się wszakże pytanie, czy człowiek ocalony po Kołymie i po Auschwitz potrafi wykorzystać doświadczenia heroizmu, czy w ogóle nad nimi reflektuje?

Dla uzyskania odpowiedzi na te pytania zostanie podjęta refleksja inspirowana w dość szczególnie sposób osobą i dziełem ks. prof. Konstantego Michalskiego CM. Szczegółowość polega tutaj na wykorzystaniu nie tylko refleksji filozoficznej rektora UJ, ale także na skorzystaniu z ankiet inspirowanych bezpośrednio przez niego ¹.

I. CZŁOWIEK W ZASIĘGU BESTIALSTWA

Ankiety przedstawione przez ks. Michalskiego respondentom odsłaniają fragment (niezwykle znikomy) świadomości narodu i społeczeństwa wyniszczonego totalitaryzmem nazistowskim. Owa fragmentaryczność świadomości jest wszakże typową odsłoną faktu zagłady człowieka w totalitaryzmie. Można niewątpliwie analizować ten fakt w sposób bardzo precyzyjny, jednak nawet po bieżącej analizie ankiet zdaje się odsłaniać zarówno to, co tworzyło swoisty byt lagrów, jak i świadomość ludzi tam egzystujących. Relacja bytu i świadomości pozwala naszkicować pewne prawidłowości lub przynajmniej poddać pewne mechanizmy dyskusji. Tak ujmuje to A. Pawełczyńska: „Gdyby zrozumieć w sposób najbardziej bezpośredni zasadę «byt określa świadomość», to «byt» stworzony w sposób świadomy przez organizatorów Oświęcimia w celu zniszczenia fizycznego i deprawacji więźniów, w celu przełamania ich zdolności oporu wszelkimi dostępnymi środkami – powinien w pełni doprowadzić do zamierzonego skutku. (...) To znaczy wszyscy więźniowie powinni przekształcić

¹ W 1945 r. ks. Michalski rozpiisał „Ankiety skierowaną do byłych więźniów politycznych w czasie okupacji niemieckiej”. Wiadomość o tej ankiecie podaje O. Pluta (hrg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1897–1947)*. Sonderdruck. Offprint Br. Grüner. Amsterdam [b.r.]. Śmierć ks. Michalskiego 6 VIII 1947 r. nie pozwoliła mu dokończyć pracy. Pierwszą znaną mi próbę opracowania materiału zawiera praca magisterska A. Gro-madzkiego, *Doświadczenia i przeżycia więźniów obozów koncentracyjnych. Analiza treści odpowiedzi na ankietę zrealizowaną przez ks. K. Michalskiego w latach 1945–1948*, Kraków 1993 [mps]. Praca ma charakter socjologiczny. Przy opracowaniu niniejszego artykułu wiele z tej pracy skorzystano. Przyjęto za nią także sposób cytowania wypowiedzi ankietowych: litera M oznacza mężczyznę – respondenta, litera K – kobietę, cyfra zaś oznacza numer.

się w dzikie bestie, zgodnie z takim schematem, który dawał rezultaty w wychowaniu młodzieży hitlerowskiej”².

Można przyjąć najogólniej, że byt egzystencji lagrowej jest bytem uwikłanym w sytuację graniczną. Jaspers tak opisuje interesujące nas pojęcie: „Granicznymi nazywam takie sytuacje, które polegają na przykład na fakcie, że zawsze jestem wpłątany w jakąś sytuację, że nie mogę żyć bez walki i bez cierpienia, że nieuchronnie przyjmuję na siebie winę, że muszę umrzeć. One się nie przekształcają, lecz tylko zmieniają się w swoich przejawach; sprowadzone do naszej kondycji (*Dasein*), są ostateczne. Nie możemy sięgnąć ponad nie; w naszej kondycji niczego poza nimi nie widzimy. Są one jak mur, o który się obijamy, o który się potykamy. Nie jest w naszej mocy je zmienić, lecz tylko oświecić bez wyjaśnienia lub częściowo wyprowadzić z czegoś innego od nich. Są one wszystkie związane z samą naszą kondycją”³.

Przejęta z myśli egzystencjalistycznej kategoria sytuacji granicznych jest konstrukcją pojęciową, która oddaje rzeczywistość szczególnie dramatycznych doświadczeń ludzkich. Jednocześnie miarą tego dramatu okazuje się swoista ambiwalencja wyboru ludzkiego: człowiek może w sytuacjach granicznych sfinalizować swoje życie bez odnalezienia sensu, ale może też go odnaleźć. Przeżywanie słabości i zagubienia w świecie może bowiem zainicjować ludzką drogę do Bytu, Ostatecznego Sensu, Prawdy. Wynika to stąd, że doznanie niepowodzenia, klęski, przeciwności wywołuje w człowieku pytanie o nieprzemijającą rzeczywistość, o trwały Byt.

Warto przywołać w tym miejscu za ankietami owe elementy tak skonstruowanego bytu. Najmniej poruszonym zagadnieniem w odpowiedzi na pytanie ankietowe „Co mnie najbardziej bolało i dręczyło?” są kwestie niehumanitarnej pracy i stałego życia w perspektywie śmierci. Jakkolwiek nikły procent respondentów formułuje te zagadnienia wyraźnie, to jednak perspektywa socjologiczna nie może zasłonić tutaj perspektywy aksjologicznej. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że właśnie degradacja pracy i egzystencji biologicznej stanowiła najbardziej fundamentalne przejawy życia człowieka w sytuacjach granicznych. Autorzy ankiet zorganizowanych przez ks. Michalskiego wskazują wyraźnie na rolę degradacji pracy ludzkiej. Bolało ich wykonywanie pracy „jałowej”, „bezcelowej”⁴. Jeden z ankietowanych pisze: „Nawet bicie i połamanie członków, które musiałem przezwyciężać, nawet strach przed bólem, gorszy w rezultacie niż sam ból, wszystko to było mniej straszne i chętnie zgodziłbym się na kalectwo, byle tylko móc uniknąć noszenia kamieni lub pracy kilofem lub łopatą, gdyż to tak strasznie przeszkadza myśleć”⁵.

Niemniej dramatyczne było permanentne obcowanie ze śmiercią. Uderzała powszechnie masowość śmierci, brak szacunku do niej, instrumentalizm wyrażany ze strony samych więźniów poprzez wykorzystywanie przechowywanych zwłok do pobierania posiłków przysługujących żywym⁶. Zwraca się uwagę na charakterystyczną dialektykę. Oto z jednej strony odczuwalna masowość mordowania – „wiszący nad całą więzienną cień czającej się śmierci, przeciw której protestował całą siłą młodzieńczy instynkt życia i chęć życia oraz świadomość

² A. Pawełczyńska, *Wartości a przemoc*, Warszawa 1973, s. 165.

³ K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin 1932, t. 2, s. 203.

⁴ Por. Ankietę K 48; K 70; M 109.

⁵ Ankietę M 109.

⁶ Por. K. Szweđa. Ankietę M 135.

niewykorzystania dotąd swych zdolności i fachowego przygotowania”⁷. Z drugiej zaś doświadczenie samotności umierania, rodzące bunt, że „o zadrutowanych miastach zapomniał Bóg, zapomniał Watykan, zapomniały rządy zachodnie, haskie i genewskie instytucje. O hańbo świata”⁸.

Niejako na styku pracy, która – pozbawiona sensu – nie była wymiarem bytowania człowieka, lecz formą walki o przetrwanie, i na styku permanentnej bliskości śmierci jawi się zagadnienie głodu. Głód stanowił jakby czynnik stymulujący pracę, a zarazem był czynnikiem na granicy życia i śmierci. Niektórzy z piszących wyraźnie zauważają przy tym zmianę hierarchii wartości – głód początkowo był mniej odczuwalny, później stawał się dominujący⁹. „Byłam tak głodna, że cichaczem dojadłam po sąsiadce tyfusowej niedogryzki, czyli zatraćciłam dawniejszy, bardzo silny wstręt wobec jedzenia, które napoczął ktoś inny. Tak samo mierziło mnie jedzenie brudne, np. z niemytego kubka, do którego nasypało się śmieci z siennika. Obok leżały chore tyfusowe, które jeść nie mogły. Zawsze z przerażeniem i namiętym pragnieniem czekałam, kiedy mi oddadzą zupe. Gdy umierały, martwiłam się, skąd wezmę jedzenie. Zwyczaj «opieki» nad chorymi tyfusowymi za ich jedzenie był powszechny. Jeśli nie ja, zabrałyby jedzenie Niemki, które zupełnie nie interesowały się chorą «podopieczną». Zresztą, moja opieka ograniczała się do posług nader mizernih. Dziś myślę, że nie miałam prawa zabierać w ten sposób jedzenia, właściwie nic w zamian nie dając. Wtedy przeważało praktyczne spojrzenie, że moja delikatność sumienia nie da nikomu nic, tylko będzie tuczyć Niemki”¹⁰.

Właśnie głód w sytuacjach granicznych stawał się niejako kryterium walki o życie lub walki o człowieka. Ulec mechanizmowi głodu oznaczało de facto ulec odczłowieczeniu, redukcji swojej osoby do rzędu bytu biologiczno-fizjologicznego. Zapanować w pewnym sensie nad głodem było znakiem ocalenia godności człowieka w sobie. Ilustracją tej zasady była swoista w kategoriach więźniów zwanych „muzułmanami”. „Muzułmaninem nazywano człowieka doprowadzonego do tego stanu, że wszystko było mu obojętne. Złamany fizycznie i psychicznie z reguły kończył się. Muzułmanin nie znał przyjaźni, zebrał natrętnie i bezwstydnie, a gdy nie mógł użebrać, kradł. Muzułmanin chodził przygarbiony w kształcie litery «S», nogami włóczył, wlokąc za sobą drewniaki, ruchy miał nie skoordynowane. Muzułmanin nie posiadał wstydu ani obyczajowości, spełniał swe funkcje fizjologiczne tam, gdzie stał, obojętnie, czy to był apel, czy prycyk, pokój czy kantyna. Choć go za to bito, wcale o to nie dbał”¹¹. Postawa wobec życia ujęta przez pryzmat zaspokajania głodu za wszelką cenę godziła w najgłębsze warstwy ludzkiej wrażliwości, o ile była ona jeszcze zachowana. „Szczególny ból sprawiała obserwacja wydobywania się zwierzęcości wśród ludzi na tle większej ilości lub lepszego jadła, lub lepszego, przypadkowego kęsa”¹².

Ostatecznie więc warto zauważyć, że poprzez czynniki sytuacji granicznej – elementy degradacji pracy, dehumanizacji śmierci, redukcji wymiarów egzystencji – dokonywało się coś o wiele bardziej dogłębnego sięgającego w samo

⁷ Ankieta M 69.

⁸ Ankieta M 78.

⁹ Por. Ankieta K 35.

¹⁰ Ankieta K 75.

¹¹ K. Szweđa. Ankieta M 135.

¹² Ankieta M 50.

sedno wartości człowieka. Piszą o tym liczni ankietowani. Aż 47% podawanych powodów udręczenia określanych jest jako czynniki „deptania godności ludzkiej i upodlenia człowieka”. „Najbardziej bolało mnie upodlenie człowieka przez człowieka, przez esesmanów i ich służalców, a także zwyrodnienie wśród tyłu, tyłu setek młodzieży (niestety) naszej, która była ofiarnie popierana przez władze obozowe”¹³. Inni wymieniają dosadnie traktowanie człowieka jak psa, bicie po twarzy. Wskazują też na druty jako ograniczenie wolności i symbol poniżenia¹⁴.

Samotność wśród tłumu¹⁵, wyrażona najdobitniej w obliczu śmierci, była procesem rozłożonym w czasie. Jej szczególnym wyrazem było doznawanie bezosobowości – „uważano, że jesteśmy bezosobowymi numerami, już nie ludźmi; można nas żyć, poniewierać, a przy tym wymagać maximum wysiłku fizycznego”¹⁶.

Proces degradacji godnościowej bolał tym bardziej, im bardziej był aprobowany w środowisku. Stąd szczególnie bolesna była świadomość zła płynącego od współwięźniów – nieżyczliwość, tępy egoizm, niesolidarność, tchórzliwość. „W takim obozie jak Belsen trudno było nie wierzyć w obecność szatana – osobowego, inteligentnego i przewrotnego, który kręci całą oszalałą masą ludzi. Ta świadomość, że wszystko zależy od odrobiny dobrej woli, której nie ma, to mnie najbardziej męczyło”¹⁷. „W obozie udręką byli ludzie w sensie poziomu traktowania współwięźniów. Udręki, które sprawiało życie zbiorowe, były pogłębiane przez załamania współwięźniarek. Znęcanie się nad współwięźniarkami przez 23-letnią blokową, bez przeszłości politycznej, bez ryzyka w życiu, a aresztowanej przygodnie. Upiła się swoją władzą i znęcała nad starszymi od siebie rodaczkami. Za drobiazg brała do siebie starszą, zasłużoną więźniarkę, aby ją brutalnie pobić po twarzy. Najbardziej bolesny był fakt, że ona sama degradowała się tak bardzo”¹⁸. W panoramie tak deprawowanej godności nie mogą dziwić szczegółowe przejawy takiej deprawacji – rozpusta, zboczenia seksualne, pederastia, gwałty, istnienie domu publicznego¹⁹, straszliwa demoralizacja młodzieży – perwersje seksualne, homoseksualizm²⁰. Konkluzją tego stanu rzeczy mogła być nie tylko deklarowana, ale wyrażana faktycznie utrata wiary w człowieka – w wartość ludzi²¹. Jak pisze jeden z byłych więźniów, w sytuacjach granicznych szerzyły się „nienawiść i brak uczuć ludzkich, okazywane przez wrogów i często przez współtowarzyszy niedoli, słowem «zwierzę ludzkie», które ujrzałem w całej ohydzie”²².

Konstanty Michalski przed analizą heroizmu podjął właśnie zagadnienie owej „ohydnej” strony ludzkich postaw. „Zanim przejdziemy do heroizmu w poszczególnych jego objawach, postaramy się wnikać w najgłębszą istotę jego siły antagonistycznej, którą od czasów Stagiryty nazywa się bestialstwem. Punktem wyjścia będzie dla nas ekstaza w dół, powstała za podmuchem tej miłości,

¹³ A. Gładysz. Ankieta M 10.

¹⁴ Por. D. Groch. Ankieta K 16.

¹⁵ Por. Ankieta K 35.

¹⁶ Ankieta K 41.

¹⁷ Ankieta M 42.

¹⁸ Ankieta K 38.

¹⁹ Por. Ankieta K 24.

²⁰ Por. Ankieta M 40; M 36.

²¹ Por. Ankieta K 18.

²² Ankieta M 101.

która się rodzi w zmysłach i w ich wegetatywnym podłożu, w wyraźnym buncie przeciwko górnej sferze życia duchowego. Ekstaza w dół może objąć zarówno dziedzinę poznania zmysłowego, jak i dziedzinę zmysłowych uczuć i pożądań; zwykle obejmujemy jedną i drugą dziedzinę równocześnie”²³.

„Ekstaza w dół” brzmi niewątpliwie literacko i patetycznie w kontekście koszmaru obozowego. Niemniej trzeba ją odczytywać w prapierwotnym kontekście – samym źródłosłowie. Podobnie Heidegger traktował „ekstazy” jako stanie na zewnątrz, poza. W tym wypadku ekstaza w dół jest sposobem egzystowania poza sobą, ciężącym do tego, co jest poniżej ludzkie. Michalski odnosi ją do sfery zmysłowej człowieka – ogarniającej poznanie, uczucia i pożądanie. Jej efektem był przejaw człowieczeństwa odczłowieczonego, zakłamanego w prawdzie swego bytu, budzącego grozę i odrazę zarazem. „Upadek własny i kolegów (...) inteligenci wykorzystujący swą wiedzę dla szkody drugich, chłopcy wydający współtowarzyszy, komuniści zaciekle współpracujący z esmanami”²⁴.

Trzeba zauważyć, że proces odczłowieczenia, ubestwienia człowieka dokonywał się pod niemożliwą do skonstatowania presją. Ofiara zadrażniona przez kata stawała się częścią, przedmiotem systemu poprzez przyzwolenie na kolaborację albo poprzez nie deklarowaną, ale faktyczną uległość wobec zła. Bestialstwo stawało się zatem „ekstazą w dół” rozumianą jako wyzbycie się swej egzystencji niewinnej ofiary i zajęcie miejsca poza sobą, w obszarze kata. Ten problem i to rozumienie bestialstwa (rozumienie „ekstazy”) może jawić się jeszcze bardziej czytelnie w perspektywie łagrowej. Oprawcy stalinowcy dążyli bowiem nie tyle pierwszorzędnie do wyniszczenia biologicznego, co właśnie do swoistego zakłamania człowieka w sobie.

Zasługuje na szczególne zauważenie w tamtej procedurze wielki wysiłek oprawców zmierzający do samouznania rzekomej winy i samouprawomocnienia określonego z góry wyroku, na który całe śledztwo i tak zasadniczo nie miało już wpływu. Wydaje się, że był to moment zasadniczy w całym procesie określoności indukującej całą egzystencję historyczną uczestnika sytuacji granicznych. W tym bowiem momencie człowiek, wyrażając zgodę na swoje określone wyrokiem warunki życia, sam stawał się winny i zaczynał tę winę ponosić, mimo że ze swej strony płacił własnym cierpieniem, trwogą o przetrwanie, wreszcie własną śmiercią²⁵. Stawał najdalej i najniżej od samego siebie, od własnej prawdy bytu. Czy w takim razie można było dostrzegać jakiegokolwiek fenomeny nie podległości takiej sytuacji?

II. W STRONĘ HEROIZMU

Te same świadectwa, które odsłaniają przejawy wymuszonego odczłowieczenia, podkreślają wśród lęku także i te elementy, które zdają się wskazywać niewydolność do końca systemu bestialstwa. Podstawowym przejawem tego zjawiska może być potwierdzana wielokrotnie więź solidarności z bliskimi, niezapominanie o losie rodzin, krewnych, przyjaciół. Trzeba bowiem pamiętać, że „każdy niemal więzień obozu koncentracyjnego zostawił na wolności swoje własne życie uczuciowe. Uwięzienie rozdzieliło go z najbliższą kobietą czy

²³ K. Michalski, *Spotkanie z Prawdą*, Kraków 1982, s. 53; por. też s. 53–58.

²⁴ Ankieta M 36.

²⁵ Por. Jaspers, dz. cyt., s. 246.

mężczyzną, rozłączyło z dziećmi lub rodzicami, przerwało związki miłości małżeńskiej lub, w przypadku ludzi bardzo młodych, przecięło pierwszą miłość”²⁶. Stąd też przewijają się w ankietach – ból i rozpacz z powodu śmierci najbliższych²⁷, niepewność co do losu rodziny²⁸, świadomość głodowania przez najbliższych²⁹ czy zwykła tęsknota za domem³⁰. Jeden z ankietowanych stwierdza na przykład: „Więcej jeszcze, choć jakby w innej płaszczyźnie bolał niepokój, czy członkowie rodziny i przyjaciele najbliżsi oraz współobwinieni towarzysze będą umieli dość ufnie zwrócić się do najwyższej Boskiej protekcji, czy też szukając innych, może nie całkiem zgodnych z etyką i godnością narodową (bom takie wypadki sam u innych obserwowałem) narażą na szkodę dusze swoje i narodową sprawę”³¹.

Jest sprawą charakterystyczną, że życie obozowe redukowało boleśnie typowo socjologiczne czy psychologiczne podstawy przetrwania. Przedtem ulegało, z pomocą wyrafinowanych i bestialskich tortur, zaufanie do sił fizycznych. Ksiądz Michalski wspomina: „Zjawił się pewnego dnia w naszym bloku ks. Wilemski z Pomorza. Był w sile wieku, był mocny, krępy i barczysty jak rzadko kto. Na powitanie skatowano go strasznie w kancelarii i przeznaczono do ziemnych robót. W bloku zapowiedziano mu, że będzie otrzymywał porcje zmniejszone, a nikomu nie będzie wolno z nim rozmawiać. Wrócił wieczorem pierwszego dnia z pracy z wytkniętą ręką, bo stracił go w dół nadzorujący SS-owiec. Zakazano nam dzielić się z ks. Wilemskim chlebem pod groźbą surowych kar, a chociaż tego nie przestrzegano, to jednak z każdym dniem coraz bardziej bezwładnie zwisały ramiona po bokach silnego kiedyś człowieka. Były w obozach środki na młodość i zdrowie także wtenczas, kiedy nie chciano bezpośrednio rozstrzelać”³².

Bicie i katowanie dokonywało się przy dowolnej okazji, co oczywiście powodowało trwałą utratę zdrowia³³. Jednakże nie tylko wyniszczenie fizyczne było celem torturowania. Poprzez zniszczenie siły ciała dokonywało się, niejako mocą misterium cielesności ludzkiej, jej sensu i znaczenia, osłabianie ducha innych przez tortury³⁴. W konsekwencji człowiek, nawet silny fizycznie, osadzony w znaczących relacjach rodzinnych i społecznych, zabezpieczony materialnie, w warunkach obozowych zostawał pozbawiony tych wszystkich atrybutów. Jednak doświadczenie dna własnej bezsilności dla wielu stawało się punktem budowania nadziei. Jeden z piszących tak wspomina swoje duchowe zmagania: „Bolała też świadomość, że w razie mojej śmierci zostaną ci najbliżsi, którzy mieli prawo liczyć na pomoc i opiekę z mej strony: zostaną w osamotnieniu, żalobie i nędzy materialnej. Tu jednak ratowała mnie wspomniana wiara w Bożą dobroć, której mi, niegodnemu, Pan Bóg użyć raczył, szeptała mi z wyrzutem: «człowieku śmieszny! Ty naprawdę sądzisz, że potrafiś się nimi

²⁶ Pawełczyńska, dz. cyt., s. 114.

²⁷ Por. Ankietę K 1.

²⁸ Por. Ankietę M 28; M 33.

²⁹ Por. Ankietę M 56; M 103.

³⁰ Por. Ankietę K 7; K 20; K 28; K 31; K 66.

³¹ Ankietę M 69.

³² K. Michalski, *Dokąd idziemy*, Kraków 1964, s. 92–93.

³³ Por. Ankietę K 1; K 8; K 30; K 46; K 76; M 12; M 5.

³⁴ Por. Ankietę M 17; M 25.

czulej i skuteczniej zaopiekować niż Bóg wszechmocny, a Najmiłosierniejszy?”³⁵

To pytania, w takich warunkach bezsilności i radykalnej słabości, stawało się zarazem odpowiedzią. Konstanty Michalski w swoim artykule sumującym doświadczenia obozowe reflektuje nad zagadnieniem, niezmiernie ważnym i uniwersalnie aktualnym: „co trzymało w obozie?”³⁶ Kolejno krytycznie analizuje odpowiedzi cząstkowe typu – paczki, wartości witalne, wartości intelektualne, relacje międzypsobowe, wreszcie wartość religii. Ta ostatnia wartość w warunkach sytuacji granicznych zyskiwała swój nowy walor. Stawała się wartością uniwersalną i personalizującą. „W Wiśniczu, (...) w Lublinie na Zamku, na Pawiaku krążyły modlitewniki i egzemplarze Nowego Testamentu z rąk do rąk. Czy wtenczas przeskądzał niewierzący Polak? Czy był niebezpieczny (...)? Nie bano się polskiego ideowca, radykała, bojownika i niewierzącego; bano się natomiast człowieka miękkiego, bano się lizusa i kryminalisty, bo pierwszy wszystkiego się boi, drugi idzie na łatwe drogi wybrukowane apostazją religijną, moralną i narodową oraz wszelkiego rodzaju donosami, trzeci wreszcie niesie z sobą klątwę zbrodniczego czynu, która ciągle zło mnożyć pożąda”³⁷.

Wiara nie była, rzecz jasna, sprawą prostą czy oczywistą w warunkach ekstremalnej egzystencji. Przeciwnie, tortury fizyczne miały często na celu deptanie wiary, wzmacnianie stałymi trudnościami w praktykowaniu religijnym, wywoływaniem kryzysów religijnych, podważaniem zaufania do Boga, lekceważeniem religii, także programowym znęcaniem się nad księżmi. W takich warunkach uprzywilejowane miejsce zyskiwał kryzys religijny: „Nie mogłam zrozumieć, dlaczego Bóg tak Dobry, może patrzeć na te potworności dziejące się w świecie. I czułam do Boga wielki żal”³⁸. Mógł się on przeobrażać w bunt wobec Boga, związany z podstawową trudnością teologii obozu. Była to trudność „w zrozumieniu sprawiedliwości Bożej wobec setek tysięcy niewinnych mężczyzn, kobiet, dzieci żyjących na skrawku odrutowanej ziemi, o której, zdawałoby się, że Bóg zapomniał. (...) Nasuwające się przekonanie, że człowiek jest narzędziem do obcych i niewiadomych celów, i znajduje się w mocy ślepych, głuchych i bezlitosnych sił, kierujących się nieznanymi prawami, względnie według porządku znajdującego się poza granicami ludzkich sposobów myślenia”³⁹. Kryzys i bunt tworzyły granice przestrzeni, w której stopniowo mógł narastać brak ducha religijnego⁴⁰.

Nakreślone ramy tworzą wszakże charakterystyczny antagonizm – oto z jednej strony przejawy bestialstwa, występku i niepewności, a z drugiej klasyczny obraz *théo anér* „boskiego męża” wedle myśli greckiej, czy *homo Dei* wedle chrześcijańskiej antropologii. Ten antagonizm, jak wskazywał Michalski komentując VII księgę *Etyki nikomachejskiej*, jest podłożem rozpatrywania heroizmu⁴¹. Wychodząc z tego klasycznego źródła i wzbogacając je analizami średniowiecznymi, Michalski nazywa postawę heroiczną nadludzkim sposobem działania⁴². Sytuując to w perspektywie teologicznej (chrystocen-

³⁵ Ankieta M 69.

³⁶ K. Michalski, *Co trzymało w obozie?*, w: tenże, *Dokąd idziemy...*, s. 92–96.

³⁷ Michalski, *Co trzymało...*, s. 94.

³⁸ Ankieta K 3.

³⁹ Ankieta M 78.

⁴⁰ Por. Ankieta M 114; K 69; K 3.

⁴¹ Por. K. Michalski, *Pojęcie i typy heroizmu*, w: tenże, *Spotkanie z Prawdą...*, s. 74.

⁴² Por. tamże, s. 78.

trycznej) uściśla: „Kto zatem idzie za Chrystusem bez zastrzeżeń, ten albo już posiada heroizm w duszy, albo też do heroizmu, jako do ideału, przynajmniej w tęsknotach swych podąża”⁴³.

Heroizm jest, wedle Michalskiego, dość powszechny, spotykany u ludzi o zróżnicowanym temperamencie i osobowości. Związany z ludzkim działaniem, obejmuje trzy zasadnicze typy: pietystyczny, męstwa i bojaźni. Droga do wy-szczególnionych typów jest heroiczne myślenie⁴⁴.

Powszechny charakter heroizmu, na który zwracał uwagę Michalski, jest potwierdzony w świadectwach obozowych. „Trzeba przyznać, że w równej, jeśli nie w większej mierze, jak tamte objawy człowieka pozbawiały wiary w ludzkość, tak inne ukazywały mi człowieka wręcz wzniosłego, choć bez patosu, pełnego poświęcenia, gotowego do największej ofiary itd. Pomoc udzielana ukradkiem i z narażeniem się własnym chorym współtowarzyszkom, ratowanie od obozów śmierci, działalność ideowa – harcerki, nauczycielki wychowujące i uczące młode towarzyszki, przekonane, ideowe komunistki, zacne, skromne, pokorne dusze, w jakiś mistyczny sposób traktujące służbę innym jako obowiązek religijny itp. – to wszystko budziło szacunek i dodawało ochoty do życia. (...) Wierność obrzędowi religijnemu i konsekwentne trzymanie się drogi używano wyznawczyniom siły i powagi”⁴⁵.

Heroizm, zdaniem Michalskiego, ma ostatecznie charakter teocentryczny i teologiczny. Wydaje się, że uznanie tak pojętego heroizmu w odniesieniu do niewierzących jest nieuzasadnione. Jednak Autor rozważań o heroizmie wyraża dogłębną wiarę w człowieka, w jego strukturę duchową, w to, co bywa określane mianem egzystencjału nadprzyrodzonego. Człowiek o takiej strukturze jest człowiekiem realnej pojemności na obecność Boga. Pisał Michalski: „Myśl o konieczności zwycięstwa wzmacniała kowadło duszy i trzymała w obozie tych, co w duszach nosili ideę. Jedni z nich wierzyli, inni nie wierzyli, ale z tych, co nie wierzyli, niejeden poszedł do wierzących, czasem i został”⁴⁶. Jeden z respondentów ankiety przywołuje postać profesora gimnazjalnego, napastliwie zwalczającego dogmaty. Przełom w wierze dokonał się u niego w Oświęcimiu. „«Szczęśliwy jesteś, Włodek, że możesz wierzyć – mówił nieraz do mnie – ja nie mogę...» Czytaliśmy często wspólnie «Naśladowanie». Tomanek chciał słuchać także. Robił wyrzuty, gdyśmy czytali bez niego. Proste a głębokie słowa Tomasz a Kempis zrobiły swoje, zaczął wierzyć”⁴⁷. Zmarł śmiercią wstawienniczą, ocalając życie współwięźniowi...

Wskazane punkty węzłowe refleksji o heroizmie autorstwa ks. prof. Michalskiego, weryfikowane w sytuacjach granicznych, zdają się odsłaniać podstawowe komponenty prawdy o człowieku. Jest to prawda potwierdzająca osobowy i podmiotowy charakter bytu ludzkiego, prawda odsłaniająca wymiar transcendencji, a także wymiar tajemnicy otwartej na nieskończoność. To zdaje się tłumaczyć, czy też potwierdzać i konkretyzować konieczność rozpatrywania prawdy o człowieku w perspektywie przynajmniej respektującej możliwość istnienia

⁴³ Tamże, s. 78.

⁴⁴ Por. K. Michalski, *List do J. Popielówny z 15.02.1944*. Własność JP. Cyt. za: A. Usovicz, K. Kłósak, *Ksiądz Konstanty Michalski (1879–1947)*, Kraków 1949, s. 114–115.

⁴⁵ Ankieta K 15. Por. też Ankieta K 70; M 26; M 66, M 13; K 20; M 4; M 6.

⁴⁶ Michalski, *Co trzymało...*, s. 95.

⁴⁷ Ankieta M 6.

Boga. Można zatem konkludować, że przesłanie Konstantego Michalskiego odsłania powinność otwarcia antropologii na teologię.

III. CZŁOWIEK OCALONY I ZAGROŻONY W POSTMODERNIZMIE

W swoich analizach kultury współczesnej, określanej dość zgodnie mianem „postmodernistycznej”, Jan Paweł II wskazuje z troską na szeroką postawę kulturową dzisiejszego świata, jaką jest wyrażenie „nie wiem” wobec istnienia Boga, Jego osobowości, transcendencji i opatrności⁴⁸. Owo „nie wiem” nie jest wszakże autentyczne, jest fałszywe i wypływa z zakłamanej świadomości lub ze świadomości, która pragnie okłamać bądź wyprowadzić z błędu odbiorcę w procesie komunikacji⁴⁹. Jak wskazuje encyklika *Evangelium vitae*, u samych podstaw etyczno-antropologicznych kultury śmierci, znaczącej swoim piętnem nasza epokę, znajduje się indywidualistyczna wizja człowieka, kreatora rzeczywistości i autokreatora. Jest to wizja człowieka wyzwolonego od Boga, który w ramach projektu autokreacji postuluje też program autosoteriologii. Czy jest to program do końca realny i czy jest to program bezpieczny dla człowieka?

W kulturze śmierci człowiek jawi się jako kreator rzeczywistości. Podejmuje projekt stworzenia samego siebie wedle miary własnej wizji wolności i nakreślonych przez siebie granic. Są to zatem granice arbitralne i jednak ograniczone. Wolność absolutna takiej kreacji jest więc iluzją. Ową iluzoryczność absolutnego charakteru wolności widać choćby w sferze najbardziej zdawałoby się przyznającej wolności moc dosłownie stwórczą – w zakresie tak bardzo popularnego dzisiaj, traktowanego wręcz jak symbol nowej ery – „stwarzania w próbownię”. Kard. Ratzinger wskazywał w jednym ze swoich artykułów na dogłębne kulturowe zakorzenienie idei reprodukcji człowieka, wypierającej tradycyjny akt zrodzenia, który jednak jest więcej niż tylko aktem biologicznym. Takie idee można odnaleźć w kabalistyce żydowskiej i związanej z nią koncepcji Golema. Jest on efektem odpowiedniego złożenia stosownej kombinacji liter, swistego szyfru życia. W prawnym opisie (księga Jezira zawierająca opis pochodzi z ok. 500 r. po Chr.) zawarta jest zdumiewająca intuicja: wyprodukowany Golem zmienia w napisie, w słowie *temeth* (prawda) jedną literę – *aleph*. W efekcie otrzymuje zamiast napisu „Bóg Jahwe jest prawdą” nową wersję – „Bóg umarł”. Nowy człowiek, *homunculus*, a właściwie jego twórca stają się posiadaczami mocy, która zastępują Boga⁵⁰. Jednak to właśnie w tym momencie pojawia się pełne powagi i odpowiedzialności pytanie: Czy nowi władcy, którzy znaleźli klucz języka stworzenia i mogą sami zestawiać jego elementy, będą pamiętali, że

⁴⁸ Por. J. Salij, *Co się dzieje z naszą cywilizacją? Na marginesie encykliki „Evangelium vitae”*, „Znak” 48 (1996) nr 1, s. 75.

⁴⁹ „Nie mówi w sposób odpowiedzialny: «nie wiem, kim jest człowiek», ten kto praktycznie w ogóle nie liczy się z tym, że być może człowiek jest stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo oraz że być może przeznaczenie człowieka przekracza nasze życie obecne, życie doczesne. Nie mówi prawdy ktoś taki, kto powiada: «nie wiem, kim jest człowiek» – i jednocześnie walczy o zwycięstwo moralnego relatywizmu zarówno w społecznej świadomości, jak w państwowym prawodawstwie, dopuszcza poddanie życia ludzkiego jakimś rachunkom użytecznym, zabiega o możliwie gruntowne wyrzucenie religii z życia publicznego”. Salij, *Co się dzieje...*, s. 75–76.

⁵⁰ Por. J. Ratzinger, *Człowiek między reprodukcją a stworzeniem. Kosmos i człowiek*. Kolekcja Communio 4, Poznań–Warszawa 1989, s. 291.

ich działanie jest możliwe dlatego, ponieważ już istnieją liczby i litery, których informacje potrafią łączyć⁵¹.

Nie sposób nie zauważyć, że w tym miejscu pojawia się tak bardzo istotne pytanie o odpowiedzialne kryteria działania ludzkiego, a zarazem o granice wolności. Nietrudno dostrzec, że lansowanym niemal powszechnie dzisiaj kryterium jest użyteczność. Można poszukiwać genezy utilitaryzmu⁵², bardziej jednak warto zwrócić uwagę na sedno jego systemu. Od początku, „miarą użyteczności był dla Benthamu stopień, w jakim przyczyniają się one [dobra – P.B.] do większego szczęścia możliwie największej ilości istot ludzkich czy członków społeczeństwa”⁵³.

Iluzoryczność takiego projektu jest jednocześnie radykalnym zagrożeniem samego człowieka, jego kultury i życia społecznego. Jest programem, w którym, w miejsce proklamowanego ubóstwienia człowieka, dokonuje się jego ubestwienie. Taka kultura (gdy samo jej pojęcie wedle Jana Pawła II rozumiane jest jako „podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi”) przekształca się w kulturę zagłady, totalitaryzmu. Słowo totalitaryzm w naszym języku kulturowym nie jest pojęciem abstrakcyjnym. Powyżej uczynione szkice analityczne na marginesie myśli ks. Konstantego Michalskiego i na marginesie zainspirowanych przez niego ankiet odsłoniły istotę totalitaryzmu, jaką była negacja prawdy o człowieku i negacja jego bytu.

Jak pisze w swoim artykule Krzysztof Wieczorek, „groźba świata totalnego kłamstwa jest niestety zbyt realna, byśmy mogli się z nią nie liczyć. Dlatego tak dziś liczne eksperymenty myślowe, próbujące usunąć problem prawdy poza granice naszego myślenia, trzeba za każdym razem poddawać rzetelnej krytyce”⁵⁴. Refleksja nad osobą i życiem, jak również dziełem Konstantego Michalskiego jest doskonałą okazją do takiej właśnie krytyki zagrożeń człowieka wezwanego do heroizmu, a redukowanego do poziomu poniżej-ludzkiego. Jest zarazem okazją do tego, aby dostrzec aktualność przesłania Kościoła, który ustami Jana Pawła II przypomina, że „człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa”⁵⁵. Chrystus jako człowiek jest szansą dla każdego stania się w pełni sobą. Bóg objawiając siebie w Chrystusie – objawia zarazem prawdę o człowieku.

⁵¹ Tamże, s. 291.

⁵² Już Richard Cumberland (koniec XVIII w.) dał koncepcję (jednak nie samą nazwę) utilitaryzmu uniwersalistycznego. Filozof ten w dziele *O prawach natury* określa właściwie klasyczne sformułowanie metody charakterystycznej dla utilitaryzmu, a także formułuje pryncypialną zasadę. Jest nią reguła największego szczęścia dla jak największej liczby osób. Por. R. Cumberland, *A Treatise of the Laws of Nature*, w: *Classical Moralists*, Oxford 1897, s. 248. Najważniejszym dla rodowodu utilitaryzmu pozostaje jednak bezspornie nazwisko Jeremy Bentham (1748–1832). Jakkolwiek sam myśliciel urodził się 1748 r., ale wpływ jego poglądów dał się zauważyć istotnie w XIX w. Poglądy Benthamu nie są jednoznaczne. Dotyczy to choćby względnej dowolności definiowania dobra i słuszności. Niezależnie od tego, bezspornie pewnym jest, że naczelną propozycją Benthamu jest ocena przyjemnych lub przykrych konsekwencji danego czynu jako jedynie racjonalnego i niesprzecznego kryterium służącego jako wskazówka w ocenie działań. Por. A. MacIntyre, *Krótki historia etyki*, Warszawa 1995, s. 293–294.

⁵³ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 8, Warszawa 1989, s. 10.

⁵⁴ K. Wieczorek, *Zamyślenia o prawdzie u schyłku XX wieku*, PP 114 (1997) nr 7/8, s. 30.

⁵⁵ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Placu Zwycięstwa*, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979–1983–1987–1991–1995–1997. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 22.